



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

HENRIQUE RIEDEL NUNES

**A ESTRUTURA PSICÓTICA E O LAÇO SOCIAL: O LUGAR DO REAL NA
ESTRUTURAÇÃO SUBJETIVA E SUAS RESSONÂNCIAS NO COLETIVO**

FORTALEZA

2022

HENRIQUE RIEDEL NUNES

A ESTRUTURA PSICÓTICA E O LAÇO SOCIAL: O LUGAR DO REAL NA
ESTRUTURAÇÃO SUBJETIVA E SUAS RESSONÂNCIAS NO COLETIVO.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Psicologia. Área de concentração: Teorias e Práticas da Psicanálise.

Orientadora: Profa. Dra. Laéria Bezerra Fontenele.

FORTALEZA

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

N925e Nunes, Henrique Riedel.
A ESTRUTURA PSICÓTICA E O LAÇO SOCIAL : O LUGAR DO REAL NA
ESTRUTURAÇÃO SUBJETIVA E SUAS RESSONÂNCIAS NO COLETIVO / Henrique Riedel
Nunes. – 2022.
218 f. : il. color.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa
de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2022.
Orientação: Profa. Dra. Laéria Bezerra Fontenele.

1. Psicanálise. 2. Psicose. 3. Discurso. 4. Laço Social. 5. Estrutura. I. Título.

CDD 150

HENRIQUE RIEDEL NUNES

**A ESTRUTURA PSICÓTICA E O LAÇO SOCIAL: O LUGAR DO REAL NA
ESTRUTURAÇÃO SUBJETIVA E SUAS RESSONÂNCIAS NO COLETIVO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Psicologia. Área de concentração: Teorias e Práticas da Psicanálise.

Orientadora: Profa. Dra. Laéria Bezerra Fontenele.

Aprovada em: 30/06/2022.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Laéria Bezerra Fontenele (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Leonardo José Barreira Danziato
Universidade de Fortaleza (UNIFOR)

Profa. Dra. Juçara Rocha Soares Mapurunga
Universidade de Fortaleza (UNIFOR)

Profa. Dra. Irllys Alencar Firmo Barreira
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Caciana Linhares Pereira
Universidade Federal do Ceará (UFC)

AGRADECIMENTOS

A gratidão mais imediata – não só pela orientação na presente tese, mas por todo amparo ao longo de minha trajetória de pesquisa – é direcionada à Profa. Dra. Laéria Bezerra Fontenele. Seu ensino, seu desejo e seu rigor para com o campo da psicanálise tiveram e continuam tendo profunda influência na minha formação. Agradeço imensamente pelo incentivo, pela preocupação e pela insistência na possibilidade da produção de um caminho próprio ao longo da pesquisa.

Agradeço ao Prof. Dr. Leonardo José Barreira Danziato e à Profa. Dra. Caciana Linhares por mais uma vez se fazerem disponíveis à leitura e avaliação do presente trabalho, bem como por suas valiosas contribuições, que já vem de longa data, à minha formação. Às professoras doutoras Irllys Alencar Firmo Barreira e Juçara Mapurunga por terem aceitado o convite e pelos apontamentos em relação ao presente trabalho.

Ao amigo Miguel Fernandes quem sempre me incentivou nos mais variados âmbitos da pesquisa, extensão e ensino ao longo de minha graduação e mestrado em Psicologia. Com ele pude produzir um primeiro trabalho sobre os quatro discursos de Lacan, para então poder produzir a presente tese.

Aos amigos e colegas do Laboratório de Psicanálise da UFC, onde participei de diversos grupos de estudo – ora como componente ora como facilitador – de pesquisas como bolsista de iniciação científica, auxiliando durante o mestrado e doutorado. Eis um lugar que não só representa uma gama de laços afetivos importantes na minha história, mas também tornou possível alguma expressão do meu desejo de saber a partir do contato com a psicanálise.

Aos amigos do Jardim Antares, que me acompanharam por todo percurso de graduação, mestrado e doutorado. Aos grandes amigos da graduação, com os quais tenho contato valioso e contínuo – Mateus, Felipe, Raquel, Luciana, Luanny, Eduardo e Victor.

Aos amigos que fiz em Sobral – lugar onde consolidei o ofício do ensino – que me proporcionaram vivências e vínculos extraordinários, bem como o contato com um lado bucólico até então desconhecido por mim. Da mesma forma, agradeço aos meus alunos, cujas questões provocam em mim uma constante experiência de não-saber.

À minha namorada Vanessa Santiago, quem me inspira diariamente, por todo incentivo, pela compreensão abissal – não imagino o que foi me suportar levando em conta a forma como lido com a angústia e a inibição tão presentes na produção dessa tese –, pelo amor, pelo cuidado único, e, principalmente, pela simples e valiosíssima existência que me *esvanesse*.

À minha mãe Tânia Riedel e ao meu pai Henrique José Nunes, de quem sempre recebi enorme carinho, inspiração e apoio para seguir meu desejo no campo dos estudos. Ao meu irmão Bruno Riedel, com quem dividi enormes conflitos, rivalidades e batalhas durante a vida, e que, talvez por isso, tenha se tornado um grande amigo que sempre demonstra preocupação e carinho, mesmo agora havendo uma distância física entre nós.

Finalmente, àqueles que se dedicam à educação e à possibilidade de se fazer pesquisa na Universidade Pública e que, portanto, lutam contra toda espécie de retrocesso e estupidez que possa acometer esse campo.

RESUMO

A presente tese investiga como pode a condição psicótica – considerada em termos lacanianos como fora-do-discurso – evidenciar a topologia do real na constituição psíquica e suas ressonâncias na vida coletiva. Tal propósito foi o corolário de uma trajetória de pesquisa pregressa em que foram trabalhados aspectos da psicose ligados ao supereu, ao Outro e à foraclusão do Nome-do-Pai. Deparamo-nos, então, com os seguintes questionamentos: Haveria um estatuto foraclusivo à própria estrutura? Poderíamos conceber na cultura, no laço social e conseqüentemente nos discursos algo relacionado a uma matriz *fora-do-discurso* tal como aquela que é atribuída a todo aquele que é estruturado ao modo psicótico? Procuramos identificar, pelo que tal estrutura pode evidenciar, aquilo que do real não se assimila no próprio processo de constituição psíquica e, conseqüentemente, persiste retornando desde fora no campo do individual e do coletivo. Empreendemos, então: o resgate das conclusões e questões trabalhadas em nossas pesquisas anteriores; uma retomada das obras de Freud e de Lacan e de suas dimensões clínicas, para, com isso, buscar recolher aquilo que se precipita da estrutura psicótica enquanto um fato de estrutura; a leitura de contribuições de psicanalistas contemporâneos, com destaque para Alain Didier-Weill, no que concerne à problemática da foraclusão em sua conexão com a questão da voz e do supereu, bem como em função da noção de significante inesquecível e daquela de ponto surdo, proposta por Jean-Michel Vivès. Partindo da discussão sobre a anterioridade do simbólico enquanto precedente ao advento do sujeito, exploramos diferentes leituras acerca das operações primordiais de constituição subjetiva – tais como: *Bejahung*, *Ausstossung*, *Vewerfung* – evidenciando em que medida o sujeito falante se constitui orbitando uma extimidade. Pudemos, a partir de tais reflexões, atribuir ao supereu a condição privilegiada do retorno do foracluído, de modo que, por via da voz – objeto do qual emissor e receptor se confundem – há a exposição do sujeito a uma pura sincronia – característica da alucinação e da fascinação. Trouxemos essa discussão à questão do Outro no campo das psicoses e de suas contraposições possíveis à vida coletiva, partindo dos 4 discursos de Lacan enquanto expressões do laço social, bem como do quinto discurso – o do capitalista. Utilizamo-nos, por fim, da ideia do discurso da estupidez, constituído a partir das vociferações – noção proposta por Mauro Mendes Dias, como uma manifestação de um laço na vida coletiva que aponta para o inumano, isto é, aquilo

que é o real irredutível ao sujeito constituído a partir da linguagem. Há, portanto, em algumas configurações da massa, um congelamento frente a um significante, tal como a psicose evidencia.

Palavras-chave: psicanálise; psicose; discurso; laço social; estrutura.

ABSTRACT

The present thesis investigates how the psychotic condition – considered in lacanian terms as out-of-discourse – can evidence the real's topology in the psychic constitution and its resonances in collective life. This purpose was the corollary of a previous research trajectory in which aspects of psychosis linked to the superego, the Other and the foreclosure of the Name-of-the-Father were worked on. We came across, then, with the following questions: Would there be an foreclosure statute to the structure itself? Could we conceive in culture, in the social bond and consequently in the discourses something related to an out-of-discourse matrix such as the one attributed to who is structured as psychotic? We seek to identify, through what such structure can show, what is not assimilated from the real in the very process of psychic constitution and, consequently, persists returning from outside in the individual and collective fields. We undertook, then: the rescue of the conclusions and questions worked in our previous researches; a resumption of the works of Freud and Lacan and their clinical dimensions, in order to, with that, seek to collect what precipitates from the psychotic structure as a fact of structure; the reading of contributions from contemporary psychoanalysts, especially Alain Didier-Weill, regarding the problem of foreclosure in its connection with the voice and the superego, as well as in terms of the notion of unforgettable signifier and that of the deaf point, proposed by Jean-Michel Vives. Starting from the discussion about the anteriority of the symbolic as a precedent to subject's advent, we explore different readings about the primordial operations of subjective constitution – such as: *Bejahung*, *Ausstossung*, *Vewerfung* – showing to what extent the speaking subject is constituted orbiting an extimity. We were able, from such reflections, to attribute to the superego the privileged condition of the return of the foreclosed, so that, through the voice – object of which the sender and receiver are confused – there is the exposure of the subject to a pure synchrony – characteristic of hallucination and fascination. We brought this discussion to the Other's notion in the field of psychoses and its possible oppositions to collective life, starting from Lacan's 4 discourses as expressions of the social bond, as well as the fifth discourse - that of the capitalist. Finally, we make use of the idea of the discourse of stupidity, constituted from vociferations - a notion proposed by Mauro Mendes Dias – as a manifestation of a bond in collective life that points to the inhuman, that is, what is real irreducible to the

subject constituted from language. There is, therefore, in some configurations of the mass, a freezing in front of a signifier, as evidenced by psychosis.

Keywords: psychoanalysis; psychosis; speech; social bond; structure.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	O ESTATUTO TEMPORAL DO SIMBÓLICO E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA A CONCEPÇÃO LACANIANA SOBRE A PSICOSE	32
2.1.	Inserção no mundo humano x Inserção no mundo simbólico	32
2.2.	Retorno à clínica	36
2.2.1.	<i>Dick e a emergência do inconsciente como um discurso desde o Outro ...</i> 36	
2.2.2.	Do lobo! a Roberto – o autobatismo	37
2.2.3.	O Lobo em alcateia	44
3	BEJAHUNG, AUSSTOSSUNG E VERWERFUNG SUAS ESPECIFICIDADES E ENIGMAS.....	47
3.1.	Da questão da <i>Verwerfung</i>	49
3.2.	Habitat e ocupação	50
3.3.	Realidade enquanto mundo externo	54
3.4.	<i>Verdrängung, Verleugnung e Vewerfung</i> quanto ao retorno do que é negado	60
3.4.1.	<i>Da temporalidade da Verwerfung</i>	62
3.4.2.	<i>Da questão do juízo: Verurteilung</i>	63
3.5.	<i>Bejahung</i> como nascimento simbólico sujeito se difere de um nascimento imaginário do eu	64
3.5.1.	<i>Bejahung e o corpo significante introjetado</i>	66
3.6.	De um real frio ao real produzido – efeitos de <i>Urverdrängt</i> e <i>Verwerfung</i>	69
3.7.	O que se deriva? A questão do traço unário.....	70
4	A VOZ DA QUAL PROCEDE O OLHAR: O SUPEREU E SEU ESTATUTO FORACLUSIVO.....	75
4.1.	<i>Wo es war, sol ich werden</i>	81

4.2.	O retorno do não assimilado internamente a partir das considerações de Alain Didier-Weill	87
4.2.1.	<i>Voz e olhar enquanto significante inesquecível</i>	87
4.2.2.	<i>(Im)permeabilidade entre real e simbólico</i>	99
4.3.	A topologia freudiana do aparelho psíquico e o estatuto foraclusivo do supereu.....	109
5	DE UM OUTRO AO SUJEITO NA PSICOSE.....	114
5.1.	Outro e psicose.....	117
5.2.	Deus schreberiano seria um Outro ou um outro?	130
5.3.	A ausência da intimidade na psicose	134
6	O OUTRO NA PSICOSE E A CIVILIZAÇÃO	136
6.1.	Reatualização da alienação na dinâmica de grupo	140
6.2.	O corpo, a imagem e o significante no grupo e na psicose.....	142
6.2.1.	<i>Real, simbólico e imaginário – o corpo em Lacan e na estrutura psicótica</i>	145
6.2.2.	<i>A estrutura psicótica e o grupo: o outro tem um corpo</i>	154
6.3.	Parricídio, sentimento oceânico e o empuxo-à-mulher.....	160
6.4.	Indistinção entre o sujeito e o outro: o gozo psicótico e suas ressonâncias coletivas	164
7	O OUTRO, A PSICOSE E OS DISCURSOS.....	169
7.1.	O discurso da estupidez: laço pela via da vociferação	177
7.1.1.	<i>As feras animal e humana: fala, voz e vociferações</i>	178
7.2.	Ouvir do ponto surdo: uma voz desde fora.....	180
7.3.	A certeza, o assujeitamento, a salvação e a fascinação pela estupidez;.....	187
7.4.	O “progresso” e o fracasso do gozo – condições para a estupidez?.....	188
7.5.	O discurso da estupidez, as vociferações, a psicose e o efeito de aglutinação.....	191

7.6.	O discurso do capitalista e a <i>Verwerfung</i>	194
7.7.	O matema do discurso da estupidez a partir do discurso do mestre e do capitalista;	196
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS: RETORÇÃO DO ÊXTIMO NA CULTURA	200
	REFERÊNCIAS	210

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa empreendida ao longo do curso de doutorado do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará teve por objeto a condição do sujeito estruturado enquanto psicótico – tido, a partir das considerações de Jacques Lacan, enquanto um sujeito fora do discurso – e como essa condição pode se evidenciar na cultura enquanto um fato da própria estrutura – concebida enquanto uma interseção entre o real e o simbólico. No entanto, devemos destacar a existência de um amplo caminho que precede o presente trabalho. Para que possamos justificar a problemática em questão e o que nos levou a ela, devemos fazer um panorama de nosso percurso de pesquisa desde a monografia de graduação (NUNES, 2013), passando pela dissertação de mestrado (NUNES & FONTENELE, 2016) e expondo a própria trajetória da tese de doutorado, a qual, por si só, já se configura enquanto bastante sinuosa e complexa.

Ao presente pesquisador, a música e a voz enquanto objeto pulsional sempre foram questões que se impuseram ao longo de sua história. Não foi diferente ao entrarmos em contato com a psicanálise. Desde a graduação em psicologia, a noção de voz enquanto aquilo que é silenciado pela linguagem (VIVÈS, 2012) trouxe interesse de pesquisa, principalmente ao entrar em contato com o dito freudiano de que é de algo que foi escutado que o supereu se origina (FREUD, 1923/2007). Ao mesmo tempo, a estrutura clínica da psicose tomou nosso interesse por evidenciar essa dimensão da voz desarticulada da significação fálica, de modo que, houve uma grande aproximação do caso Schreber, aquele em que Freud, ao ler a autobiografia do doente dos nervos Daniel Schreber, traz diversas contribuições acerca da paranoia e da esquizofrenia – as quais foram importantíssimas à formulação do conceito de narcisismo e, conseqüentemente, à ampliação de sua metapsicologia como um todo. Tais interesses se condensaram na pesquisa que resultou na monografia “O caso Schreber e o conceito de supereu em Freud”, defendida no ano de 2013. Nela, além de trazermos de forma retroativa as contribuições que o caso Schreber poderia dar ao conceito de supereu – consolidado por Freud em 1923 – trouxemos como principal questionamento o seguinte problema: se o supereu é o herdeiro do complexo de Édipo, como poderíamos entendê-lo no contexto da estrutura psicótica, se nela a dissolução do complexo de Édipo resta inconclusa? Concomitantemente, ao longo do caso Schreber, observam-se sempre constantes fenômenos em que a tônica é um

imperativo que subjuga o sujeito – o que seria característico do supereu. Como pode então o supereu se manifestar na psicose?

A fim de responder a essas questões, evidenciamos que além de herdeiro do complexo de Édipo, o supereu é também agente do isso (AMBERTIM, 2009), isto é, como uma diferenciação do eu, o supereu consegue se utilizar da libido advinda do isso em sua atividade de punição do eu. Ademais, a formação do supereu depende de um processo de identificação a partir dos objetos primordiais do isso, os quais, inclusive, são aqueles que estão em jogo na trama edípica do sujeito (FREUD, 1932/2006). Neste ponto, retomamos a conclusão freudiana ao se colocar em busca do que seria o mecanismo específico da paranoia, isto é, aquilo que foi abolido internamente retorna desde fora (FREUD, 1911/2006). Já nesse momento primeiro de nossa trajetória de pesquisa, ficou evidenciada certa ambiguidade no que concerne à constituição do supereu, a saber: a questão dentro/fora.

Chegamos, finalmente, à conclusão de que o supereu não poderia se constituir na psicose tal como na neurose, ou seja, por uma internalização consequente de uma identificação simbólica. Assim, enquanto na neurose o supereu se articula a um ideal do eu internalizado e impessoalizado, na psicose esse supereu primitivo se manifesta externamente ao sujeito e de forma pessoal. Logo, o que não é assimilado internamente, retorna desde fora enquanto voz, olhar. O fato curioso é que tais formas do objeto enquanto expressões superegóicas estão também presentes na neurose, de modo que, a internalização do supereu não impede completamente que tais fenômenos decorrentes da manifestação do supereu enquanto objeto voz ou olhar, desarticulados respectivamente da linguagem e da imagem, se deem. Eis o que Lacan irá evidenciar enquanto aquilo que desencadeia o afeto da angústia que, segundo ele, não é sem objeto. (LACAN, 1962-1963/2005).

Todas essas questões advindas da monografia de graduação nos fizeram desenvolver um interesse específico por aquele que seria denominado por Lacan enquanto o mecanismo particular da estrutura clínica psicótica, isto é, a forclusão do significante do Nome-do-Pai. Foi com essa problemática que adentramos na pesquisa desenvolvida no mestrado, que teve por resultado a dissertação intitulada “A forclusão do Nome-do-Pai e suas implicações para o Outro e o Supereu a partir do caso Schreber”. Nela traçamos, primeiramente, um caminho pelas bases freudianas que possibilitaram a Lacan o desenvolvimento da noção de forclusão. Partimos do dito freudiano de que algo abolido internamente aparece desde fora em direção à

concepção lacaniana de que aquilo que é foracluído no simbólico retorna no real. Já aí aparece a dicotomia dentro/fora para Freud noutra versão, a saber: simbólico/real. A partir disso, discutimos como a operação da foraclusão tal como proposta por Lacan se dá num significante especial, o Nome-do-Pai, acarretando a estruturação psicótica. Trouxemos diversas questões sobre como o Nome-do-Pai é definido por Lacan como um significante que relaciona o sujeito com os demais significantes, e como a inscrição de tal significante possibilita ao sujeito a assimilação do registro do simbólico e, conseqüentemente, da lógica e gozo fálicos. No entanto, esse significante, assim como todos os outros, tem sua fonte na trama de constituição do sujeito em função do Outro, de modo que, a inscrição ou não do significante do Nome-do-Pai tem por consequência a própria forma como o Outro irá se configurar para o sujeito. Nessa seara, introduzimos a noção trazida por Jean-Claude Maleval (2009) sobre o que se poderia denominar foraclusão originária. Segundo o autor, tal processo de negação seria equivalente àquele que se dá em relação ao significante do Nome-do-Pai na psicose, no entanto, teria um momento originário, ligado à própria formação da estrutura enquanto decorrente de algo que se afirma em função de algo que é rejeitado. Vale ressaltar que sentimos a necessidade de retomar, na presente tese, o ponto referente à *Verwerfung*, tendo em vista que a reatualização da condição “desde fora” das injunções do real – evidenciadas como retorno do foracluído na estrutura psicótica – na cultura só pode ser abordada após a discussão acerca de uma *Verwerfung* constitutiva, como também da *Bejahung* e da *Ausstossung* enquanto operações fundamentais no processo de estruturação do sujeito.

Desse modo, é preciso deixar claro que revemos na presente tese a discussão acerca da negação e da *Verwerfung* desde Freud, passando por Lacan em sua interlocução com Jean Hyppolite – quem tece um comentário extremamente profícuo sobre a *Verneinung* de Freud –, retomando as considerações de Maleval em “La forclusion del Nombre-del-Padre” (2009) e trazendo contrapontos a partir de Solal Rabinovitch, com sua obra “Presos do lado de fora” (2001), e de Alain Didier-Weill com suas numerosas contribuições sobre a problemática da constituição subjetiva. A partir desse panorama, buscamos, então, nos posicionar frente à noção de foraclusão originária em função de nosso problema de pesquisa: como pode a condição atribuída aos sujeitos estruturados como psicóticos de fora-do-discurso ser evidenciada com fenômenos de massa – tais como as aglutinações em torno de vociferações – e na própria estrutura da cultura?

Com tais questionamentos, no entanto, não pretendemos ir na direção de uma concepção de “psicose generalizada”, a qual seria decorrente de um “sujeito desbussolado” ou de uma “falência da função paterna” em nossa sociedade pós-moderna. A nossa trajetória nos levou a evidenciar o contrário: é por uma indestrutibilidade do pai do gozo que podemos constatar, na clínica – seja ela a da psicose ou a da neurose –, e na própria cultura, a injunção de algo que escapa do próprio laço social e, portanto, da linguagem e do discurso. Parece-nos que se trata muito mais de uma irreducibilidade desse pai aos recursos simbólicos – o que vamos estabelecer ao longo de nosso estudo como algo que se remete à própria estrutura – do que de qualquer decaimento contingente da função simbólica do pai.

Tendo isso em vista e retomando a exposição de nossa trajetória de pesquisa, dedicamos um segundo momento daquela dissertação para discutir as implicações da forclusão do Nome-do-Pai para o estatuto do Outro na estrutura psicótica. Destacamos como Lacan aborda a noção de Outro com diferentes estatutos ao longo de sua obra, de modo que, no início de seu ensino o Outro parece ser o lugar da garantia, aparentando uma certa consistência. (MALEVAL, 2009). No entanto, é importante dizer que é possível constatar o indício do real enquanto limite do simbólico desde muito cedo em seu ensino, de modo que, não é precisa qualquer tentativa de delimitação absoluta de dois estatutos do Outro em sua trajetória. Trata-se de evidenciar a ênfase dada por Lacan ao Outro em diferentes momentos e campos de seu ensino, a saber: o da linguagem e o do gozo. Sendo assim, ao considerar o inconsciente estruturado como uma linguagem, o Outro seria o próprio discurso do inconsciente, lugar no qual o sujeito empreenderia a busca por um significante último que garantisse seu ser. No entanto, desde esse momento primeiro em seu ensino, Lacan deixa clara a impossibilidade de se encontrar um significante último que dê ao sujeito seu pleno sentido. Fica-se entre o ser e o sentido, *a bolsa ou a vida*. (LACAN, 1963-1964/2008). Aproxima, inclusive, desse suposto encontro com um significante último no Outro os fenômenos de linguagem que ocorrem na psicose, na qual é possível que haja uma colagem ao sentido, de modo que, a significação se remeteria a ela mesma (LACAN, 1955-1956/2010). Assim, apesar de haver uma aparente concepção de Lacan sobre um Outro da linguagem que seria absoluto, já se pode implicar dessa noção nesse mesmo momento primeiro um tom de inconsistência, insuficiência, o que Lacan denomina como o significante que falta ao Outro. Desde então, Lacan tem a clara preocupação em distinguir o que seria o outro semelhante –

vinculado ao registro imaginário – e o Outro simbólico – tesouro dos significantes, não sem apontar para o fato de que o real ex-siste, apesar de só dizê-lo explicitamente dessa forma alguns anos depois.

As evidências de que a noção de real e suas consequências sempre estiveram no espectro de Lacan são numerosas. Observa-se um processo de elaboração a partir de traços sobre o real ao longo dos seus primeiros seminários. Sobre isso é ilustrativo o dito lacaniano presente em seu seminário sobre *As Psicoses* (1955-1956/2010) que, ao se remeter àquilo que se consagraria como a unidade do simbólico – o significante –, nos diz: “o significante, como tal, não significa nada” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 214). Ao expressar essa ideia, Lacan aponta para o fato de que é preciso um outro significante para que haja, retroativamente, alguma significação. Ademais, nos diz que, por experiência, “(...) quanto mais o significante nada significa, mais indestrutível ele é” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 217). Ora, é justamente a estrutura psicótica – na qual o sujeito em vez de se localizar entre significantes o experiencia ou como um signo (colagem absoluta a um sentido) ou como pura voz, desarticulado de qualquer significação – que evidencia tal condição. Além disso, trata-se de uma boa razão para articulá-la à noção de supereu – esse seria o significante no real em função do qual não haveria a possibilidade de se representar o sujeito para outro significante (DIDIER-WEILL, 1988). É com tal intenção que buscamos fazer essa articulação na presente tese.

Outro relevante aspecto na discussão acerca do Outro enquanto campo simbólico foi o fato de que, para Lacan, no início de seu ensino, o simbólico antecede o advento do sujeito. Assim, os significantes que irão de alguma forma contribuir para a estruturação do sujeito são, a princípio e em referência a ele, exteriores e anteriores. Logo, a não assimilação de um significante implica ao sujeito realizar um novo cálculo em sua relação com os significantes. Na psicose, assim como o supereu, o Outro aparece personalizado e com uma absolutez e opacidade, o que leva Lacan a localizar o gozo próprio à paranoia no Outro. A partir da retomada do caso Schreber, observamos que o paranoico se posiciona e se defende do real invasor pela via de uma metáfora delirante. E é precisamente pelo desenvolvimento de seu delírio, tido por Freud como a tentativa de restituição dos laços libidinais entre o sujeito e o mundo, que Schreber atribui inicialmente a Flechsig e definitivamente a Deus esse caráter de Outro absoluto. Aqui, observa-se um trabalho do imaginário sobre o real, de modo a localizar nas imagens dos perseguidores um olhar e uma voz que outrora se apresenta

como ilimitada. Embora não se dê a castração enquanto dimensão simbólica da falta para Schreber, este não deixa de vivenciar algo que dilui essa absolutez do Outro. Não é à toa, que tais figuras perseguidoras se apresentam constantemente fragmentadas ou subdivididas em “numerosas almas”. Nossa hipótese, a partir de tais considerações, constituiu-se em pensar na existência de uma possível relação entre o real enquanto irreduzível àquilo que se pode nomear ou *interdizer* (DIDIER-WEILL, 2012) e ao estatuto proliferante desse Outro.

Tal percurso nos levou novamente a revisitar a noção do supereu e o fizemos a partir do caso Schreber. Deparamo-nos com a entrada de Lacan no campo da psicanálise pelas chamadas paranoias de autopunição. Ora, é interessante constatar que a jornada lacaniana na psicanálise tem início justamente nas questões que se configuram como nosso interesse de pesquisa, a paranoia e o supereu. Destacamos como parece haver uma abordagem imaginária do supereu nesse momento, como o duplo que ameaça a existência do um no campo especular. Embora isso realmente se dê, Lacan deixa muito claro que é impossível pensar o supereu desconsiderando o registro do simbólico, de modo que, é considerando a lei da linguagem que podemos discuti-lo, apesar do supereu ser o seu avesso. Ora, não é à toa que o supereu parece ter sua face imaginária enfatizada nesse momento inicial do ensino de Lacan. É justamente pela paranoia, enquanto um tipo clínico da estrutura psicótica, na qual não há a assimilação do simbólico, que Lacan exalta o estatuto do supereu.

Em seu texto sobre o estágio do espelho Lacan (1949/1998) destaca o papel de uma matriz simbólica anterior à própria formação da imagem. Assim, Lacan postula que é tal matriz simbólica, imposta ao sujeito desde fora, o que possibilita num primeiro momento a precipitação identificatória com sua imagem corporal, e posteriormente a identificação simbólica com o ideal do eu, aquilo que “... é mais cômodo introjetar do Outro” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 361). É o que não observamos no caso de Schreber devido à forclusão do significante do Nome-do-Pai. Observamos o pai não enquanto morto – simbólico – mas como aquilo que resiste a morrer.

Este supereu tirânico, fundamentalmente paradoxal e contingente, apresenta por si só, **mesmo entre não-neuróticos**, o significante que marca, imprime, impõe no selo no homem de sua relação ao significante. Há no homem um significante que marca sua relação com

o **significante, e a isso se chama o supereu.** (LACAN, 1956-1957/1995, p. 216, grifo meu).

Ainda na já referida dissertação, destacamos como Lacan desenvolveu a noção de objeto *a* a partir de seu seminário sobre a angústia. Esse objeto representa um resto da operação de constituição subjetiva frente ao Outro, de modo que, o sujeito acaba se deparando com restos significantes, os quais ressaltam a própria voz enquanto forma do objeto *a*, e que serão os próprios alicerces significantes do sujeito (NUNES & FONTENELE, 2016). Não à toa, Freud nos alerta de forma inaugural em *Eu e o Isso* (1923/2007) que o supereu se origina de algo que fora escutado. Nesse contexto, Lacan destaca o elemento da tradição judaica – o chofar ou shofar – enquanto aquilo que reatualizaria a aliança entre os homens e Deus através da representação de sua voz.

O supereu, como pudemos apontar (NUNES & FONTENELE, 2016), nada mais seria do que o resquício de palavra que se solta do Outro. Manifesta-se, portanto, em sua dimensão real, enquanto voz desarticulada da significação, como Schreber bem demonstra com as frases interrompidas emitidas pelos pássaros miraculados. Como nos diz Lacan, “... é que todo verdadeiro significante é, enquanto tal, um significante que não significa nada” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 217). Deste modo, fica clara a ideia de que, na ocasião da ausência da metáfora paterna e da consequente inviabilidade da lógica fálica, o supereu é tido como o precipitado do Outro ao qual o sujeito não consegue articular a dimensão de uma falta e, portanto, do desejo. A forclusão do Nome-do-Pai expõe o sujeito à absolutez do Outro sem a mediação da castração enquanto a dimensão simbólica da falta. Assim, insistimos no fato de que ao construir uma metáfora delirante, o paranoico implica ao Outro alguma forma de localização a fim de que se limite a sua absolutez.

Toda essa trajetória, aqui rápida e grosseiramente resumida, culminou na problemática de pesquisa que se fez presente nos últimos quatro anos de doutorado, qual seja: Se há um estatuto forclusivo à própria estrutura, poderíamos conceber na cultura, no laço social e consequentemente nos discursos algo de uma matriz *fora-do-discurso* – estatuto que é atribuído ao sujeito psicótico? Haveria no cerne da civilização – o que por excelência representa o laço entre os homens para a fuga do desamparo – aquilo que remeteria a um estatuto forclusivo? A esses questionamentos remetemos a ideia freudiana exposta em *Eu e o Isso* (1923/2007)

no que concerne à transmissão do supereu. Essa instância não equivale à internalização dos pais no psiquismo, mas sim à internalização do supereu dos pais, transmissão de algo que não se internaliza de forma absoluta. É digno de nota todos os desenvolvimentos de Freud acerca do supereu em seu texto clássico sobre o Mal-estar na Civilização (1930/2006), no qual chega a falar de um supereu cultural. Como poderia tal instância que se constitui por algo que originalmente foi escutado desde fora ter um substrato na cultura, a qual seria a representação da ligação entre os homens?

Nossa tentativa ao nos determos em tais questionamentos se pauta também na compreensão freudiana sobre como a psicologia individual e coletiva se equivalem e, ainda mais, desde sempre a psicologia individual decorre da relação com o outro, como bem observa em “Psicologia das Massas e análise do Eu” (FREUD, 1921/2017).

Na vida psíquica do indivíduo, o outro entra em consideração de maneira bem regular como modelo, objeto, ajudante e adversário, e, por isso, desde o princípio, a psicologia individual também é ao mesmo tempo psicologia social nesse sentido ampliado, porém inteiramente legítimo. (FREUD, 1921/2017, p. 35).

Deste modo, fez-se, na presente tese, de suma importância retomarmos nossas conclusões acerca do Outro e como este se configura no contexto da estrutura clínica da psicose e, mais precisamente, na paranoia. Procuramos nos pautar na problemática da consistência / inconsistência do Outro no ensino de Lacan em função de como os fenômenos psicóticos reatualizam a lógica da própria estrutura, evidenciando aquilo que está recalcado no neurótico. Como já dissemos, foi extremamente relevante à nossa pesquisa tomar o caso Schreber como substrato clínico paradigmático, uma vez que, sua relação com o Outro é definida de acordo com o desenvolvimento de sua trama delirante – o qual parece ter justamente a função de localizar o gozo no Outro.

A fim de discutirmos o laço social enquanto aquilo que, segundo nossa hipótese, formar-se-ia a partir de uma impossibilidade, utilizamo-nos da estrutura psicótica tida classicamente na psicanálise como aquela que ilustra a condição de fora do discurso. No entanto, para falarmos do que está fora do discurso, nos detemos na própria teoria dos quatro discursos de Lacan, a partir da qual pudemos considerar tais polos discursivos como modulações de gozo entre o sujeito e o Outro. Assim, os

discursos do mestre, da histérica, do analista e do universitário nada mais são do que nortes discursivos, baseados em ofícios impossíveis, justamente por representarem a impossibilidade de um gozo pleno no laço entre o campo do sujeito e o campo do outro. Ao mesmo tempo, configuram modos de gozo em que estão em jogo a verdade, um agente, um outro e algo que se produz. Tal problemática, em contraste com a questão da psicose, abre questões, pois como pode a estrutura psicótica, devido ao seu mecanismo de negação estrutural – a forclusão do Nome-do-Pai – estar fora do discurso e tomar, frequentemente, a forma de alguns desses discursos?

Considerando o sujeito psicótico tido como fora do discurso, e que os discursos como impossíveis, perguntamos se não haveria em todo sujeito de discurso, em alguma medida, algo que estaria fora do discurso.

A partir de tais reflexões, discutimos na presente pesquisa como o Nome-do-Pai é o significante que possibilita o quarto-de-giro entre os discursos, o que se encontra inviabilizado ao sujeito psicótico. No entanto, não é impossível que o sujeito psicótico se identifique de forma imaginária a algum dos discursos, o que pode, inclusive, ter como efeito a formação de um grupo social. A colagem psicótica a um saber, ao se configurar como algo da ordem de um Outro absoluto, do qual se implica uma certeza, pode, no outro, ocasionar o efeito de fascinação e, conseqüentemente, aglutinar uma massa em torno de um ideal.

Isso pode ser ilustrado pelo que a história recente e longínqua mostra ter havido em situações nas quais grupos sociais extremamente aderentes são formados em torno de um sujeito psicótico. Sendo importante discernir como algumas tramas delirantes assumem o papel de ideal para uma série de indivíduos.

Sobre isso os desenvolvimentos trazidos por Gerard Pommier em sua obra “Freud apolítico?” (1989) nos serviram de aporte para, na presente tese, discutirmos sobre o aspecto do Outro na psicose e na civilização, em que pudemos destacar a concepção do autor acerca da alienação enquanto um processo que se reatualiza na civilização. Tal momento de pesquisa culminou na ideia de que o próprio coletivo (o grupo) é uma formação do inconsciente e, ao mesmo tempo, evidencia-se como persecutório (POMMIER, 1989). Como pensar a vida coletiva como uma formação do inconsciente a partir da ideia de “inconsciente a céu aberto” na psicose? A fim de trazer luz a tais questões, destacamos a concepção lacaniana no que se refere ao fato de que o inconsciente é o discurso do Outro. Ademais, vale a lembrança de que o inconsciente é não-todo estruturado como linguagem, há um núcleo duro

resistente à significação (JORGE, 2010). Do ponto de vista fálico, trata-se do significante que falta ao Outro, no entanto, desse ponto só vê aquele que passou pela castração. Assim, parece haver algo de real, que faz marca sem poder ser representado pela lógica da significação. Para tanto, tratamos ainda das interfaces possíveis entre a estrutura psicótica e o grupo.

Como num ciclo, ao abordar essa problemática do inconsciente como aquilo de extremamente íntimo ao sujeito, mas ao mesmo tempo tendo origem num discurso do Outro, ao levar às últimas consequências a ideia de que o próprio grupo social é uma formação do inconsciente (POMMIER, 1989), novamente nos deparamos com a questão de algo que deve ser internamente assimilado – o que ocorre na neurose – e, caso não o seja, retorna desde fora – como é escancarado na psicose. Sendo assim, a questão que se tornou persistente na maior parte de nossa pesquisa foi: o que da própria estrutura – a entendendo como a interseção entre o real e o simbólico –, enquanto aquilo que não se articula à lógica fálica, se reatualiza nos grupos e na estrutura psicótica? Pela via de diferentes casos paradigmáticos tomados por Freud, Lacan e psicanalistas contemporâneos buscamos auxílio para dar conta da dita questão.

Devemos confessar que tivemos muita dificuldade ao nos deparar com tal enclave. Mas, a partir da qualificação da tese, nos amparamos no resgate da discussão sobre a forclusão para além do significante do Nome-do-Pai, e nesse processo retomamos as operações primordiais que Freud desenvolve particularmente em seu texto sobre “A Negativa” (1927/2007), a saber: *Bejahung*, *Ausstossung*, *Verneinung* e, claro, a *Verwerfung*. Nessa discussão, observamos que o dentro, o que é afirmado, para Freud, equivaleria à Lacan ao simbólico, enquanto o que é expulso, equivaleria ao real para o psicanalista francês. Esse resgate foi feito tendo como base as ideias da psicanalista Solal Rabinovitch em sua obra “A forclusão: presos do lado de fora” (2001). No entanto, esse movimento de resgate nos trouxe um vislumbre sobre o que poderia configurar alguma saída – ou um retorno desde fora – para o enclave anteriormente citado. Insiste aí o elemento que participa da assimilação do dentro, do simbólico, da lei e ao mesmo tempo é seu avesso, formando-se originalmente desde fora, de algo que fora escutado (FREUD, 1923/2007), isto é, novamente o supereu surge enquanto objeto valioso de nossa pesquisa. Agora não apenas considerado enquanto herdeiro do complexo de Édipo, ou agente do isso, mas em seu estatuto de voz.

A partir da obra “A voz na clínica psicanalítica” de Jean-Michel Vivès (2012) e de sua noção de ponto surdo, podemos vislumbrar isso que é silenciado pela significação fálica, mas que não deixa de se manifestar ao sujeito e à cultura. Trata-se da voz, pois o sujeito se constitui, precisamente, em função das vozes que o circundam. Obviamente, destacamos aqui a voz enquanto objeto, desarticulada da significação e que faz marca enquanto coisa. Imediatamente faz-se importante lembrarmos de Freud, em seu texto sobre o Inconsciente (1915/2006b), quando nos fala sobre como os parafrênicos tratam as palavras como coisas. Eis o porquê de fazermos tal repetição – o que se apresentou ao longo da pesquisa como uma surpresa – ao abordarmos o supereu: ele parece denotar o caráter foraclusivo da própria estrutura, independentemente de sua adjetivação em função da castração. Como Jean-Michel Vivès bem aponta: o sujeito pode, fora da estrutura psicótica, identificar-se com o ser do dito “tu és o dejetto!”, no que ele chama de uma petrificação egóica. Não se trata aqui de um distanciamento de um ideal simbólico, mas sim de uma colagem do ser à voz enquanto coisa, movimento inverso ao dito freudiano em que “onde isso era, devo eu tornar-me”. O sujeito psicótico, cristalizado enquanto objeto do gozo do Outro, parece ser o paradigma de tal colagem do eu a um dito que legifera.

Desse modo, deixamos de insistir numa abordagem que poderia ser considerada universitária, estritamente conceitual ou mesmo terminológica da foraclusão originária e passamos a relacioná-la com a questão do supereu num resgate de Totem e Tabu. Afinal, Lacan, ao propor sua teoria dos quatro discursos, promove uma leitura de Totem e Tabu numa tentativa de positivar o mito. Em *Radiofonia*, ao ser perguntado sobre o que haveria de comum entre a psicanálise, a linguística e a etnologia, Lacan nos diz que a topologia parece reduzir a um extremo a mitologia. “O acesso topológico é até suficientemente pregnante para que a mitologia se reduza ao extremo” (LACAN, 1970/2003, p. 409). Enquanto no campo do mito, Lacan destaca a transmissão da verdade pela oposição de elementos, a topologia se precipita do mito, isto é, evidencia-se como aquilo que se reatualiza enquanto invariante nas diversas repetições contingenciais dos mitos.

Isso é extremamente bem observado por Alain Didier-Weill em sua obra “O inconsciente freudiano e a transmissão da psicanálise” (DIDDIER-WEILL, 1988). Vejamos o que Alain destaca do texto freudiano sobre aquilo que poderia ser concebido enquanto a origem real do supereu: “A consciência moral é a percepção

interna da forclusão de certos desejos que experimentamos” (DIDDIER-WEILL, 1988, p. 17). O autor insiste numa postura fiel à letra freudiana de modo a não entender o trecho em questão como um recalque ou esquecimento, mas sim como forclusão – tradução de Lacan à *Verwerfung* freudiana.

Nessa obra, que versa acerca da transmissibilidade da psicanálise e suas infundáveis eventualidades, Didier-Weill introduz uma discussão sobre o que denomina três versões do supereu e suas implicações para a resistência inerente à própria transmissão da psicanálise. Esse ponto foi extremamente importante à nossa pesquisa, tendo em vista que mesmo o movimento psicanalítico, enquanto remete ao grupo, parece reatualizar uma certa alienação decorrente da manifestação superegóica, como nos diz o Didier-Weill: “Mas a resistência – que mostrarei como é do supereu – de seus seguidores, à qual Freud quer responder, resiste tenazmente (...)” (1988, p. 11) e “(...) a essa instância enigmática, mal nomeada de supereu, me parecia imputável a transmissibilidade da doutrina psicanalítica (...)” (1988, p. 11). Há a denúncia à tentativa de parte do movimento psicanalítico em fazer de Freud Um, inteiro, isento das contradições e sem lugar para a valiosa ignorância tão fecunda, a qual, segundo Didier-Weill, “mata o dogma” (1988, p. 13).

Nesse íterim, Didier-Weill aponta para a existência de três supereus, a saber: um arcaico, um intermediário e aquele que se refere ao *che vuoi?* – questionamento direcionado ao Outro. Nos debruçamos ao longo do trabalho sobre seus desenvolvimentos a respeito do supereu arcaico a partir do próprio testemunho freudiano no sonho de Irma. O autor traz considerações significativas acerca do olhar e da voz enquanto manifestações de tal supereu originário e, para além disso, sobre a repercussão disso na própria trajetória freudiana, em sua paralisia frente à boca de Irma que denuncia aquilo que é da ordem do fixo e, portanto, do real (DIDDIER-WEILL, 1988). É a partir deste ponto que o autor trará questões sobre o que denomina de significante inesquecível – aquele que não pode ser alvo do recalque – que é da ordem do comando sem surpresa, pois esse efeito só poderia se dar na ocasião da suspensão de um recalque, o que não está em jogo aqui.

Demonstra-se que esse significante inesquecível parece estar articulado ao comando de uma consciência moral, aquela definida por Freud em Totem e Tabu como uma percepção interna que estaria em função de “certos desejos” forcluídos que experimentamos.

Ademais, Didier-Weill (1988) ao apontar que Lacan, em sua teoria dos discursos, promove uma leitura de Totem e tabu, nos mostra a importância de dedicarmos um capítulo à retomada dessa questão na presente tese. Assim, tratamos da teoria dos quatro discursos, proposta por Lacan em seu seminário 17 “O Avesso da psicanálise” (1969-1970 / 1992) a partir de tal perspectiva, isto é, da ideia de que o supereu e sua relação com os discursos se dá por meio de uma leitura lacaniana de Totem e Tabu.

Frente à questão da *Bejahung* e da *Ausstossung*, mostrou-se tentador empreender uma abordagem que as toma enquanto operações que teriam por alvo objetos diferentes. Assimila-se o que é o bom, afasta-se o que é o mau, não havendo, portanto, a possibilidade da coincidência entre aquilo que é afirmado e o que é negado fundamentalmente. Didier-Weill (1988) traz a original e virtuosa observação de que, na verdade, trata-se do mesmo objeto. Isto é, o que é assimilado, incorporado, o é a partir de um cerne rejeitado. O simbólico integrado pelo sujeito só se constitui enquanto tal, na medida em que há um real *êx-timo* ao sujeito.

Dessa forma, a estrutura da presente tese expõe a necessidade em retomar inicialmente a concepção lacaniana sobre as psicoses no início de seu ensino. Exploramos no primeiro capítulo (parte 2) como Lacan articula aquilo que é da ordem do supereu a partir de casos de psicose, dos quais abordamos alguns no presente trabalho, a saber: Caso Dick, retomado de Melanie Klein, Caso Roberto, cujo relato feito por Rosine Lefort, bem como a apropriação por Lacan do caso do Homem dos Lobos, realizada em seu seminário 1. A partir dessa discussão clínica, pudemos também ter acesso a como Lacan empreendeu o seu retorno a Freud dando evidência ao registro imaginário e o seu estatuto.

No segundo capítulo (parte 3), nos dedicamos em abordar de uma maneira mais aprofundada a questão da afirmação primordial – *Bejahung* – em contraste com a *Ausstossung* – rejeição ou expulsão – e a *Verwerfung* – traduzida por Lacan como foraclusão. Fizemos esse trabalho com base nos textos de Freud, em especial “A Negativa” (1925), bem como a partir do que comentam sobre esse texto Lacan e Hypolitte. Também nos apropriamos da obra “Presos do lado de fora” (2001) de Solal Rabinovitch, na qual reencontramos diversas inquietações que já nos são familiares, decorrentes das contribuições de Maleval a partir de sua obra “La forclusión del Nombre del Padre” (2009), principalmente no que o autor traz acerca da *Verwerfung* freudiana e as suas repercussões para o Outro na estrutura psicótica.

Nossa discussão deságua, a partir do terceiro capítulo (parte 4), naquilo que se evidencia enquanto um fato de estrutura algo êx-timo, embora seja transmitido – ou ao menos se manifeste – culturalmente. Para tocar nesse aspecto – nomeadamente o do supereu – contamos com as valiosas contribuições não só de Alain Didier-Weill (1988, 2012, 2014 e 2015), mas também dos desenvolvimentos posteriores de Jean-Michel Vivès sobre a voz enquanto objeto. Articulamos uma série de ideias trazidas pelo autor em duas obras, a primeira, e já citada anteriormente, “A voz na clínica psicanalítica” (2012), e a segunda “Variações psicanalíticas sobre a voz e a pulsão invocante” (2018). E, finalmente, nos debruçamos sobre as elaborações de Alain Didier-Weill, nos valendo de algumas de suas obras condensadoras de suas ideias, acerca da problemática entre *Bejahung*, *Ausstossung* e *Verwerfung*.

A partir do momento em que pudemos constatar o estatuto foraclusivo do supereu como um fato de estrutura, – o que se mostra a céu aberto nas psicoses – pudemos conceber como essa propriedade poderia se reatualizar na cultura. A partir de então, no quarto capítulo (parte 5), observamos como o Outro, artifício lógico empreendido por Lacan, se faz presente, com suas particularidades, nessa estrutura clínica. Também, nessa tarefa, tivemos como referência clínica o caso Schreber o articulando à problemática da possibilidade ou não da intimidade psíquica ao sujeito psicótico.

Só então, avançamos ao campo do coletivo no capítulo cinco (parte 6), discutindo como pode se evidenciar no âmbito social aquilo que resiste à simbolização e, portanto, ao próprio laço. Eis o ponto no qual lançamos mão das contribuições da magistral obra de Gerard Pommier “Freud Apolítico?” (1989), em suas articulações com as ideias de Freud presentes em seus textos: Totem e Tabu (1913 / 2006), da Psicologia das massas e análise do eu (1921 / 2017), do Mal-estar na civilização (1930 / 2006) e Moisés e o monoteísmo (1937-1938 / 2006). Nesse ponto, discutimos o coletivo como o campo no qual se reatualiza a dinâmica da alienação; levantamos questões sobre o corpo, a imagem e o significante no grupo e nas psicoses; buscamos articular tais questões aos registros do real, simbólico e imaginário exaltando como o corpo se coloca enquanto meio de gozo na estrutura psicótica, o que nos levou à tese de que há uma função de limitação do gozo atribuir ao Outro um corpo coletivo – o próprio grupo. Tal discussão culmina na proposta de uma relação entre o sentimento oceânico citado por Freud em Mal-estar na civilização (1930/2006) e o parricídio

enquanto operação freudiana mitológica fundadora da cultura e que daria a esse sentimento uma forma coletiva.

Será um objeto privilegiado de nossa dedicação, no capítulo sexto (parte 7), a construção da teoria dos quatro discursos de Lacan, exposta no seminário livro 17, “O avesso da psicanálise” (1969-1970 / 1992), para tangenciar a noção de discurso enquanto, ao mesmo tempo, algo da ordem do impossível e da ordem do laço social, articulando essa dubiedade ao supereu em questão na estrutura – interseção entre real e simbólico –, como a voz não silenciada pela linguagem, e como a psicose pode lançar luz a essa condição. Retomaremos, então, as profícuas contribuições de Alain Didier-Weill (1988, 2012, 2014, 2015) sobre o que está na ordem do tabu e do que se pode interdizer dele.

Vale a ressalva de que, ao longo dos anos de pesquisa, percebemos a natureza de nosso objeto que parece se furtar de qualquer tentativa de apreendê-lo. O próprio Lacan aponta, no que concerne à problemática da relação do gozo com o corpo, para uma dificuldade em localizar topologicamente aquilo que exclui e que se inclui:

Desde que a introduzi no nosso manejo, tentei indicar que a função do gozo é, essencialmente, uma relação com o corpo, mas essa relação não é qualquer uma. Baseia-se numa *exclusão que é, ao mesmo tempo, uma inclusão*. Daí nosso esforço em prol de uma topologia que corrija os enunciados aceitos até hoje na psicanálise. (...) formação do não-eu por rejeição, função do que é chamado de incorporação, e que se traduz por introjeção, como se se tratasse de uma relação do interior com o exterior e não de uma topologia muito mais complexa (LACAN, 1968-1969/2008, p.112).

No entanto, nos deparamos com outras investidas feitas por outras autoras e autores, que nos dão a boa sensação de não estarmos sozinhos com nossas inquietações. Uma dessas surpresas se deu a partir do encontro de um artigo de Marta Gerez-Ambertín (2020).

Chamado “Topologia do aparato psíquico freudiano e do inconsciente (da Carta 52 ao isso-inconsciente e da bolsa freudiana à garrafa de Klein em Lacan)” (2020) no qual encontramos, de forma simples e precisa, nas palavras da autora, algo que era para nós intuitivo, a saber: a garrafa de Klein poderia designar uma propriedade topológica desse supereu de estatuto foraclusivo. Nesse texto, é relembrada a ideia lacaniana, exposta em uma de suas últimas conferências, de que

o aparelho psíquico proposto por Freud – a bolsa freudiana – poderia ser substituído pela garrafa de Klein. Pudemos, com base nessa ideia, tangenciar isso que seria irreduzível e inerente à própria estrutura, de modo que, evocamos as contribuições desse texto enfaticamente em pontos específicos do trabalho, a saber: capítulo 3 (parte 4) a partir da discussão sobre a voz e o olhar enquanto significante inesquecível e nas próprias considerações finais, por concebermos as conclusões da autora significativas para algum ponto de basta em nossa própria pesquisa.

Outra grata surpresa foi a descoberta de todo um campo de estudos sérios sobre a voz enquanto objeto e sua repercussão na cultura. Dentre eles, destacamos a obra de autoria de Mauro Mendes Dias “O discurso da estupidez” (2020). Nesse livro, o autor irá partir da ideia das vociferações enquanto manifestações do objeto voz capazes de causar nos indivíduos de um grupo a fascinação, e a consequente aglutinação em torno de ideais que parecem representar um regresso civilizatório. Pretendemos dar ao nosso trabalho algum enodamento a partir dessa obra, já que o discurso da estupidez proposto pelo autor – não sem considerar seu embasamento nas ideias de Alain Didier-Weill e Jean-Michel Vivès – aponta à presença do selvagem no cerne do civilizatório. É esse campo de estudos com o qual fizemos uma interlocução no capítulo oito (parte 7) partindo do desenvolvimento lacaniano acerca dos discursos e suas implicações, primeiro para a proposição de um quinto discurso – o do capitalista – e sua relação com o discurso da estupidez proposto por Mauro Mendes Dias (2020).

Ao realizar uma observação retroativa sobre nosso trabalho, consideramos evidente a tentativa de dimensionar como o sujeito e o real se entrelaçam e deixam de se entrelaçar na estrutura, tida como interseção entre real e simbólico, e nas estruturas clínicas. Novamente ressaltamos: aquilo que as psicoses nos dizem, pode ser escutado por nós também em relação às neuroses, já que, as novas conclusões obtidas a partir de uma abordagem das psicoses não estão de modo algum ausentes no âmbito clínico das neuroses, correspondem, na verdade, aos seus aspectos mais obscuros e dificultosos, e, relacionam-se, no fim das contas, *com o próprio processo de estruturação psíquica*. cremos ser este o ponto chave da presente pesquisa, já que tratou de uma estruturação não só subjetiva, mas também da própria civilização. Ademais, o problema aqui exposto nos possibilitou outra perspectiva no que concerne à abordagem da noção de cultura. Tal como nossa dissertação “A forclusão do Nome-do-Pai e suas implicações para Outro e o supereu” o fez em relação ao Outro

e nossa monografia “O caso Schreber e o supereu em Freud” nos possibilitou uma visão não convencional da instância superegóica.

Não obstante, pensar os sujeitos psicóticos enquanto aqueles fora do laço social, ou seja, os *fora-de-discurso* por estrutura, tem implicações sérias. Poderíamos dizer que essa perspectiva tem sido acatada – notadamente, de uma maneira particular à psiquiatria – ao longo da história da loucura, obviamente sem o rigor e contexto conceitual inerente à psicanálise. Noutros termos, a loucura sempre fora vista enquanto uma lógica Outra, alheia àquela vigente dentro da curva da normalidade. Não à toa que a psiquiatria a toma durante muito tempo enquanto objeto não de uma terapêutica, mas de um disciplinamento, o que acarreta aos sujeitos psicóticos o que poderíamos denominar de um assujeitamento. Não podemos nos abster de destacar que o próprio significante “psicanálise” pode servir a alguns enquanto um saber que objetaliza os sujeitos psicóticos, atribuindo-lhes um fatalismo universal a partir de um maniqueísmo moral imposto a essa estrutura clínica, considerando uma medida comum de gozo entre psicose e neurose e, por vezes, reatualizando a repulsa civilizatória à psicose como uma estrutura indesejável. Portanto, há de se investigar as tentativas de inserção nas relações sociais dos sujeitos psicóticos, que por estrutura estão *fora dos laços já estabelecidos pela sociedade em que vivemos* (QUINET, 2009), mas que não deixam de se enlaçar por um gozo e de ter efeitos sobre a civilização.

Deste modo, tivemos como objetivo geral identificar, pela via do que a estrutura psicótica pode evidenciar, aquilo que do real não se assimila no próprio processo de estruturação subjetiva e, conseqüentemente, persiste retornando desde fora no campo do individual e do coletivo. Para que pudéssemos fazê-lo, buscamos destacar o processo de estruturação do sujeito na psicose em função do Outro e de como ele se caracteriza nessa estrutura a partir das concepções de Lacan. Também se fez importante a articulação das operações da afirmação e negação primordiais às interações entre real, simbólico e imaginário e suas diferenciações em relação à *Verwerfung* a partir das concepções de Freud, Lacan e diferentes autores. A partir disso, pudemos evidenciar o estatuto foraclusivo do supereu em sua articulação com a voz e o olhar enquanto objetos não todos assimiláveis ao simbólico e ao imaginário. Finalmente, foi possível tangenciar a lógica a partir da qual o real, enquanto produto inassimilável do processo de estruturação, pode se reatualizar na cultura a partir da noção do supereu e seu estatuto foraclusivo como fato de estrutura.

No que tange à maneira com a qual procuramos cumprir os objetivos supracitados, devemos ressaltar aquilo que a Psicanálise tem inerente a si enquanto pesquisa – o que comporta de saída um aspecto clínico – sem deixar de nos preocupar com o ambiente Universitário, as implicações desse, bem como o próprio discurso Universitário não necessariamente vinculado a tal ambiente. Ocupamos uma posição na qual se busca não somente pelo saber freudiano e lacaniano já constituídos, mas também pela autorização a *ficcionar* algo a partir de tais *falas*. Tentamos polarizar nossa pesquisa como um discurso que não deixa de ter enquanto verdade o saber, entretanto, buscando causar efeitos em seu leitor – *fazer com que o outro trabalhe*.

Evidencia-se, então, a particularidade no que concerne à pesquisa em Psicanálise, a qual não procura se determinar exclusivamente por um método ou dedutivo ou indutivo, sendo caracterizada como um *ficcionamento* – não isenta da realidade clínica – e que, portanto, diverge radicalmente de uma lógica universitária (ASSOUN, 1996). Não buscamos assim a mera reprodução de enunciados referentes a autoridades, nem mesmo nos submetemos a um imperativo de *tudo saber* característico do discurso universitário, tal como Lacan (1969-1970/1992) propõe. Esteve sempre em perspectiva a noção de que qualquer saber obstaculariza a singularidade de uma fala, a qual, no entanto, traz inerente a si, um saber. Este último só emerge quando há por parte do *pesquisador* a experiência de um não-saber (POMMIER, 1992). Este foi nosso desafio ao emprendermos uma pesquisa em Psicanálise no contexto Universitário. Entretanto, foi com essa perspectiva que nos debruçamos tanto sobre o caso Schreber enquanto constituído primeiramente por Freud e posteriormente por Lacan, quanto nos outros substratos clínicos – caso Dick, Homem dos Lobos, caso Roberto, etc – que utilizamos a fim de decantarmos algo que a estrutura psicótica poderia evidenciar enquanto fato da própria estrutura – interseção entre o real e o simbólico. Tratou-se, portanto, da busca não somente pelo saber freudiano e lacaniano já constituído, mas também pela autorização a *ficcionar* algo a partir de tais *falas*.

A teoria dos discursos bem como o laço social que eles representam são elementos trazidos e consolidados no campo do gozo, o segundo momento da obra de Lacan. O que não explicita uma dissociação radical entre os desenvolvimentos lacanianos relativos à linguagem e ao inconsciente freudiano, pelo contrário, é a partir desses que Lacan avança para pensar o próprio significante enquanto substância gozosa. Deste modo, vale ressaltar que até então, detivemo-nos prioritariamente no

campo da linguagem com suas leis e referências ao Nome-do-Pai. Ora, em vez de supormos que as acepções, bem como nossas conclusões, baseadas no campo da linguagem estariam excluídas do campo do gozo, devemos sim assimilá-las nessa nova perspectiva, a qual de modo algum deixa de considerar o campo da linguagem.

Pudemos empreender uma reflexão epistemológica e metodológica no que concerne ao estudo das psicoses no campo da psicanálise. Antes disso, temos o discurso psicanalítico como aquele que denuncia o real em sua posição de existência. Tal condição não fora evidenciada pela ciência, a qual tentando espremer o real em seu discurso o vê a todo momento escapando de suas mãos – ressalta-se a aproximação da psiquiatria contemporânea de um ideário positivista puro, a partir do qual não se hipotetiza (LACAN, 1973/2003). Sendo o psicótico aquele no qual os registros não se diferenciam e, justamente por ser fora-do-discurso, não seria ingênuo apontar para a manifestação da estrutura enquanto o que se revela do real em sua interação com a linguagem – que nesse caso, também ex-siste ao sujeito, afinal o psicótico é falado pelo Outro.

Ao tomarmos tal concepção como partida, podemos nos remeter à própria condição do dizer enquanto ex-sistente ao sujeito: “Essa ex-sistência é dizer, e o comprova por ficar o sujeito à mercê de seu dito, quando ele se repete; ou seja, ao encontrar aí, como a banda moebiana, seu *fading* (esvaecimento)” (LACAN, 1973/2003, p. 487). Daí nos questionamos em que medida a estrutura clínica psicótica ao se configurar de uma maneira tal em que o sujeito é falado pelo Outro não reatualiza algo que é da própria estrutura enquanto o que se decanta da interação entre o real e a linguagem.

Tendo exposto a trajetória percorrida no tratamento de nossos estudos, comecemos a discussão a partir do campo em que Lacan é capturado pela psicanálise, a psicose e sua relação com o supereu, ou seja, o momento inaugural de seu ensino.

2 O ESTATUTO TEMPORAL DO SIMBÓLICO E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA A CONCEPÇÃO LACANIANA SOBRE A PSICOSE

2.1. Inserção no mundo humano x Inserção no mundo simbólico

Por estarmos tratando da foraclusão enquanto um processo de negação, tanto no âmbito de uma estrutura clínica – foraclusão do significante do Nome-do-Pai como o mecanismo da psicose – quanto no âmbito da própria estrutura como aquilo que surge a partir da experiência com A Coisa, devemos expor com clareza a diferença da entrada num mundo humano em relação à entrada no mundo simbólico. Essa tentativa se justifica na proporção em que o estatuto de fora do discurso atrelado à psicose e a própria condição impossível dos discursos, como nos diz Lacan, estão intimamente ligadas com a dinâmica de inclusão e exclusão presentes no processo de constituição do sujeito. Faremos isso com o intuito de realizar um ponto de significação retroativa, na medida em que, as considerações desenvolvidas no presente capítulo servirão ao leitor como um ponto de retroação a fim de que se produza o sentido acerca do que iremos discutir no que tange à foraclusão do Nome-do-Pai e a dita foraclusão originária. Usaremos, assim, o caso Schreber, tal como construído por Freud e retomado por Lacan, como recurso clínico, além das considerações lacanianas acerca da suplência a partir de James Joyce, das considerações lacanianas sobre Caso Dick de Melanie Klein, o caso Robert de Rosine Lefort, bem como o que tange ao caso do Homem dos Lobos para além de seu contato clínico com Freud.

Chamamos aqui de mundo humano aquele que se refere, das mais variadas formas possíveis, à linguagem. Vê-se a importância de tal pontuação, tendo em vista a denominação recorrente do sujeito psicótico enquanto um sujeito fora-do-discurso. Deixa-se de ser sujeito por isso? É uma questão tão repetitiva quanto a denominação que exclui o psicótico da linguagem. Fala-se bastante, a partir do critério do habitat, que o neurótico é um habitante da linguagem, enquanto o psicótico é por ela habitado (VINOT, 2018). O estudo do caso Schreber aponta para uma vivência do simbólico foracluído, embora não se trate de uma anulação completa da linguagem,

já que, como nos diz Lacan (1955 – 1956 / 2010), os psicóticos não são máquinas de fala.

Nesse mundo, há o Outro, a partir do qual o sujeito se constitui a partir daquilo que este lhe transmite e, nessa transmissão há aquilo que deve ser negado, pelo recalque, pelo desmentido ou pela forclusão, no entanto, há uma transmissão do simbólico superposto (LACAN, 1955 – 1956 / 2010). Isso implica um processo estruturante, originário, logicamente anterior à escolha da neurose a partir de um mecanismo de defesa estrutural. Daí a importância de resgatarmos as noções de *Bejahung*, a afirmação primordial, e *Verneinung*, discutida por Freud em “A Negativa” (1925 / 2007) e retomada por Lacan e Jean Hyppolite posteriormente. Nesse texto, Freud, além de destacar a dimensão de uma suspensão intelectual do recalque pela partícula negativa, trata da operação de juízo de atribuição e juízo de existência (FREUD, 1925 / 2007). Haveria uma afirmação primordial ligada à própria experiência de gozo – o prazer, o bom, aquilo que diminui a tensão no aparelho psíquico. Afirma-se e, conseqüentemente, introjeta-se. Ora, se há uma afirmação que implica a introjeção a partir de uma experiência de gozo, há também algo que não se introjeta, uma rejeição primordial que implica também um gozo desde fora. Não se trata aqui da *Verneinung* presente no juízo de existência. Tal negação já se constitui enquanto uma herdeira de uma rejeição primordial, cujo estatuto discutiremos exaustivamente ao longo do presente trabalho a partir de diferentes autores do movimento psicanalítico.

Essas experiências, apontadas por Freud, em seu Projeto para uma Psicologia Científica (1895/2006), se dão pela intervenção de um outro primordial, o qual é ao mesmo tempo o primeiro objeto de amor e primeiro objeto hostil. Lacan irá denotar tal alteridade enquanto o Outro que faz parte da pré-história do sujeito. Esse Outro implica um simbólico e sua natureza precedente em relação ao advento do sujeito – característica temporal que implica uma condição espacial de exterioridade, afinal o sujeito não assimila o simbólico de bate pronto. Há, portanto, inicialmente, algo expulso, rejeitado, que tendo seu contraponto numa afirmação primordial, possibilita que o sujeito assimile o simbólico e se localize entre os significantes de sua história em função do Outro. Notamos a ironia ao chamarmos tal processo de **entrada** no mundo humano, tendo em vista que ela parece depender de uma **expulsão** primordial que legitima a *Bejahung*.

A experiência primeira faz um traço – S1 – que encerra um gozo. Esse gozo é o que mobiliza a repetição e o caráter imperativo, mandatório e interveniente do significante-mestre (LACAN, 1969-1970/1992). Ademais, há um gozo na própria repetição da busca por um reencontro com o objeto. Como Freud nos diz em “A negativa” (1925/2007), não se trata apenas de identificar a representação com a percepção do objeto, mas sim de reencontrar o objeto primordial que fora percebido. É esse circuito que faz o sujeito entrar no discurso, buscando um outro significante para extrair, de forma retroativa, uma significação do primeiro. Isso só é possível ao sujeito na medida em que um eixo significante se interponha – o significante do Nome-do-Pai.

Eis aí a entrada num outro mundo – o simbólico. É preciso que haja o salto do S1 ao S2 pela via da metáfora paterna (DIDIER-WEILL, 2012). Essa última vem em resposta a um enigma que convoca o sujeito – o enigma do desejo materno. Isso que se expressa como “que queres?” é respondido com um nome, o que introduz um significante que relaciona o sujeito com os outros significantes. (LACAN, 1955 – 1956 / 2010).

Há, portanto, uma dimensão originária que ex-siste em relação ao sujeito. Aqui vale que lembremos a máxima lacaniana exposta em seu texto de 1960 “A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano” (LACAN, 1960/1998): o significante representa o sujeito para outro significante. Logo, há a passagem pelo complexo de Édipo no que este implica uma relação com a ordem simbólica a partir do Outro. Eis o fato psicológico consequente do desamparo fundamental do filhote humano enquanto fato biológico tal como Freud propõe (1933 / 2006). É a castração – representada pelo significante do Nome-do-Pai – que impõe o advento da dissolução do complexo de Édipo.

A relação do sujeito com o significante não é adquirida imediatamente; o sujeito deve conquistá-la, apropriar-se dela, para enfim sujeitar-se a ela. Para isso, é preciso que ele esteja colocado em uma relação com o significante que implique o seu ser; esse é o sentido que pode tomar, em Freud, a junção entre representações de palavras e representações de coisas. (RABINOVITCH, 2001, p. 92 e 93)

Segundo Lacan (1955-1956/2010) não há, na estrutura psicótica, a vivência da dimensão simbólica da falta – a castração – que se sobreponha à tal rejeição originária da qual tratamos aqui. Em tal estrutura clínica há uma identificação do

sujeito com sua personalidade, o que impossibilita a experiência do *fading* do sujeito em função dos significantes, havendo, assim, uma colagem do sujeito ao seu próprio eu, vivenciado enquanto ideal na paranoia, e ao seu próprio corpo despedaçado na esquizofrenia. Tais implicações se derivam da forclusão de um significante privilegiado, aquele que descola o sujeito da boca do crocodilo que representa o enigma do desejo do Outro materno. Notamos, agora, a temporalidade lógica de tais processos – a *Verwerfung*, enquanto uma rejeição de um significante específico, só pode se dar posteriormente a uma expulsão fundadora de uma *Bejahung*, derivada da primeira experiência de gozo. Essa experiência faz um traço, mas, pela própria hiância do simbólico, deixa de fora uma quantidade *a mais-de-gozar*. Um real que não se pode dizer. (MALEVAL, 2009).

O inconsciente freudiano não se reduz ao recalçado. É o que aponta nos textos metapsicológicos sobre O Inconsciente (1915/2006b) e sobre O Recalque (1915/2004), e o que funciona como um dos fatores que culminam no segundo modelo de aparelho psíquico em Eu e o Isso (1923 / 2007). Há algo para além do representável, afinal é sobre os representantes que o recalque incide, que se mantem inconsciente. No entanto, a ideia do recalque enquanto o processo que tira da superfície aquilo do que se deve defender, faz com que questionemos o estatuto do inconsciente na psicose, na qual o mecanismo de defesa não corresponde ao recalque. Lacan nos fala da recorrência do dizer sobre um inconsciente na superfície no caso das psicoses. E a partir daí ele destaca: “(...) o inconsciente é uma linguagem. Que ela seja articulada nem por isso implica que ela seja reconhecida (...) diremos que o sujeito psicótico ignora a língua que ele fala” (LACAN, 1955 – 1956 / 2010, p. 21).

Tiramos daí duas conclusões: não é por ser fora-do-discurso que o psicótico é fora-da-linguagem – embora um significante não o represente para outro significante, ele se relaciona com o significante de forma diferencial.

Sem dúvida, quando a linguagem não pôde ser ordenada pelo significante do Nome-do-Pai, isso não impede falar; pois entrou-se na linguagem, mesmo que a linguagem não se tenha introduzido adequadamente no sujeito. (RABINOVITCH, 2001, p. 32)

Ademais, não é por ter vivenciado a dimensão simbólica da falta, a castração, que o neurótico está liberto das implicações de uma rejeição primordial.

Ora, seria um contrassenso concebermos a estruturação subjetiva sem o advento de tal *Verwerfung* originária. Afinal é a partir do que ex-siste que orbita a insistência do simbólico, e que é possível qualquer vislumbre de consistência imaginária.

2.2. Retorno à clínica

Neste ponto, propomos ao leitor uma retomada, valorizando o movimento de retroação, a algumas considerações lacanianas sobre três casos clínicos em específico: caso Dick, de Melanie Klein, o caso Roberto, de Rosine Lefort e o célebre caso do Homem dos Lobos de Freud, entretanto considerando as implicações posteriores ao período em que Freud realmente o acompanhou. Esses casos foram por ele trabalhados em seu seminário sobre os escritos técnicos (LACAN, 1953-1954/1986) no qual encontra-se o relato clínico minucioso da própria Rosine sobre o caso Roberto. Essa visada clínica a este ponto se justifica na medida em que os casos em questão se caracterizam pela potencial articulação acerca da entrada ou não no mundo humano e no mundo simbólico, enquanto provenientes das operações fundamentais da *Bejahung-Ausstossung* e *Verwerfung*. Por último, mas não menos importante, esses casos podem nos mostrar como se configura a concepção de Lacan sobre as psicoses no início de seu ensino.

2.2.1. Dick e a emergência do inconsciente como um discurso desde o Outro

A abordagem laciana sobre o Caso Dick de Melanie Klein nos possibilita precisar do que se trata a noção de um mundo humano quanto ao seu estatuto simbólico.

Está aí o defeito do seu ego. Seu ego não está formado... Com efeito, é claro que, nele, o que não é simbolizado é a realidade, no estado puro, constituído. Ele está todinho no indiferenciado. Ora, o que é que constitui um mundo humano? Senão o interesse pelos objetos enquanto distintos, os objetos enquanto equivalentes. O mundo humano é um mundo infinito quanto aos objetos. A esse respeito, Dick vive num mundo não-humano. (LACAN, 1953-1954/1986, p. 84);

Dick ilustra, segundo Lacan, a ausência da primeira espécie de identificação, isto é, estariam ausentes para Dick as identificações imaginárias, o que constituiria a realidade enquanto fixada e imediata, havendo uma exposição do sujeito em questão à continuidade, indiferenciação e ao caráter proliferante do real. Desse

modo, o imaginário não poderia efetuar seu poder limitante ao real, dando-lhe alguma forma (DIDIER-WEILL, 1988).

O que é ainda mais valioso é a ressalva lacaniana sobre o fato de que não se trata de uma realidade totalmente fora do humano, mas de uma realidade em que as significações se dão em seu nível. Isto é, como o próprio Lacan diz: “[...] trata-se apenas de uma simbolização antecipada, fisgada, e de uma só e única identificação primária, que tem nomes – o vazio, o preto” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 85).

Uma questão deveras curiosa sobre a concepção lacaniana desse caso se refere ao modo como Dick opera ou deixa de operar com a linguagem. Segundo Lacan, observamos a apreensão de vocábulos, no entanto, não haveria a *Bejahung* enquanto afirmação primordial que possibilitaria o nascimento simbólico do sujeito. Parece não haver, portanto, a dimensão do apelo, do *fazer-se ouvir* posto por Jean-Michel como o terceiro tempo da pulsão invocante, e que só é possível pela instituição de um ponto surdo (VIVÉS, 2012) – algo que iremos explorar mais adiante.

A própria apreensão do Outro parece estar, para Dick, envolta com o estatuto frio e cru do real. Melanie Klein relata como Dick a olha como olha a um móvel. Embora só consagre o nó borromeano como a estrutura de articulação dos registros real, simbólico e imaginário num só-depois, Lacan já traz uma ideia sobre como se equivalem o real e o imaginário para o menino Dick – noção essa que remetemos à indiferenciação entre os registros na psicose de Schreber.

Melanie Klein então intervém efetuando uma junção entre o imaginário e o simbólico através da palavra *station*. Lacan destaca esse momento como o tempo em que o Outro introduz a verbalização e possibilita a emergência da própria dimensão do inconsciente, uma vez que esse é o discurso do outro – desde outro. Tal pontuação parece ter uma repercussão nos apelos que Dick faz à babá. Há então um vislumbre do campo da demanda e não mais uma voz absolutamente desarticulada de uma referência a um Outro. Dá-se uma nomação do real como enxerto do símbolo.

Assim, tais simbolizações introduzidas por Melanie Klein denotam uma posição inicial da criança a fim de que ela possa articular o imaginário e o real, conquistando seu desenvolvimento a partir de alguma integração ao simbólico.

2.2.2. Do lobo! a Roberto – o autobotismo

Outra experiência clínica se faz de extrema importância para abordarmos o campo da entrada no mundo humano a partir da dupla operação de *Bejahung-Ausstossung*. Trata-se do caso Roberto, trazido por Rosine Lefort ao seminário sobre os escritos técnicos de Freud proferido por Lacan. A partir daquilo que Rosine traz, Lacan tece comentários importantes sobre a relação do sujeito psicótico com o real, simbólico e imaginário – considerando, obviamente, o estatuto particular desses termos no momento inicial do ensino lacaniano. E esse caso em específico ilustra a maneira com a qual o sujeito sustenta suas relações libidinais com os objetos imaginários ou de uma forma indiferenciada considerando o estatuto real e imaginário dos objetos, levando em consideração que o objeto que retorna o faz enquanto hostil e diferente do eu. Detenhamo-nos numa breve exposição do caso.

Roberto é uma criança com um grande histórico de internações por desnutrição, além de sucessivas mudanças de residência. O seu pai é desconhecido, a mãe é denominada como paranoica. Há evidente negligência por parte da mãe, no que se refere à nutrição de Roberto, e fala-se em “estado parapsicótico não francamente definido” como o quadro apresentado pela criança. Destaquemos os seguintes pontos: há a ausência total da palavra coordenada, sendo a voz de Roberto articulada a gritos frequente, risos guturais e desorganizados. Expressa vez ou outra as palavras “DONA!” e “LOBO!”, com destaque para o último significante que parece exercer a função de uma representação de si mesmo. No campo da motricidade, Roberto apresenta movimentos desordenados, bruscos, sem finalidade, além de crises convulsivas. É frequentemente agressivo com outras crianças e, por isso, não apresenta sinais de culpa ou remorso.

Rosine, com toda a sua competência no que se refere aos seus relatos clínicos, divide o caso de Roberto em aproximadamente 6 fases, cada uma com um traço prevalente na sua conduta. Vale ressaltar que a criança chega na instituição na qual Rosine trabalha com 3 anos e 9 meses de idade e, na ocasião, já havia passado por 25 mudanças domiciliares. Desse modo, havia pairado sobre Roberto duas ameaças na forma da desnutrição ou má alimentação e da mudança e abandono da mãe. Roberto, além disso, apresentava constantemente uma hiper agitação bem como vociferava “Lobo! O Lobo!” ao vivenciar experiências com objetos cotidianos como o penico e seu esvaziamento, alimentar-se, despir-se, conviver com portas abertas e mudanças de quarto.

Na primeira fase, Rosine destaca a bacia cheia d'água como um elemento que desperta em Roberto uma espécie de crise de pânico. Além disso, em certa ocasião, Roberto empilha objetos sobre Rosine e, encarando o vazio, diz "Mamãe". Noutra ocasião, fora do tratamento, tenta cortar seu próprio pênis com uma tesoura de plástico na frente das outras crianças, que parecem desesperadas com a cena. Isso põe fim, segundo Rosine, à primeira fase do tratamento.

Num segundo tempo do processo com Roberto, destacam-se os lugares do dito "O LOBO!" bem como a relação de Roberto com alguns objetos frequentes em seu cotidiano enquanto Rosine o estava atendendo, principalmente a mamadeira e o penico. Ademais, abria as portas e fazia com que Rosine as fechasse enquanto exclamava: O lobo! Há duas cenas destacadas por Rosine no que se refere às experiências de Roberto com a mamadeira e o penico. A primeira consistiu numa ocasião em que derrama o leite sobre si e Rosine. Nessa cena, ela relata como teve a impressão de que Roberto teria "engolido a destruição", demonstrando uma feição de horror. A segunda, referente ao penico, está ligada à frequente necessidade de Roberto fazer cocô durante o período da sessão. E a criança só podia empreender tal ofício segurando numa das mãos o avental de Rosine e na outra a mamadeira ou um lápis. Rosine destaca aí a relação que há para Roberto entre a evacuação e a mudança, afinal, identificado com as fezes, ali Roberto revive a experiência de ser levado embora. Passa a empregar substitutos para as fezes na figura da areia, a qual permanece tendo uma espécie de equivalência com ele mesmo. Há uma indissociabilidade entre Roberto e todos esses objetos de seu cotidiano, de modo que, a areia passa se relacionar ao cocô e xixi, enquanto o leite se liga àquilo que entra. Daí se deriva um sentimento de destruição articulado à ideia de seu corpo como um continente a tais conteúdos. Esse continente Roberto também representa pela mamadeira, que recebe o leite.

Além disso, há certa situação em que estende a mão com a mamadeira para alguém imaginário. Rosine observa nessa dinâmica uma indiferenciação entre os objetos (leite, areia) e ele mesmo. Ao se deparar com sua imagem num reflexo do vidro vocifera: "O lobo!". A roupa parecia ser para Roberto o seu continente, pois quando estava despido havia uma sensação de certeza da morte, embora tenha passado a se despír durante as sessões. Agia como se estivesse privado de memória.

Rosine destaca um terceiro momento no qual o penico e os rituais de seu esvaziamento ligam-se à aquisição da ideia de permanência de seu corpo. Ele não

vai embora com as suas fezes. Nesse tempo, as roupas de Roberto se evidenciam enquanto seu continente, aquilo que lhe dava alguma consistência e lhe livrava da destruição da indiferenciação entre o que estava no penico e a água que Roberto utilizava para transbordar seu conteúdo e, assim, esvaziar o penico. Não à toa que ao tirar as roupas, Roberto passa por uma crise que envolve uma hiper agitação bem como uma conduta agressiva com as demais crianças. Rosine relata que há 3 sessões em que Roberto sucessivamente se despe e, na terceira dessas sessões, consegue tomar leite. Essa cena será o prenúncio de uma posterior ocasião de nomeação.

Numa quarta fase, Roberto coloca a Rosine no lugar de mãe – lugar esse articulado à desnutrição, alimento ruim –, dedicando-lhe uma certa hostilidade e a identificando, portanto, com a figura do Lobo. Ela destaca que aí se fazem presentes as questões de seu passado. A agressividade dirigida à Rosine não era sem repercussão para Roberto, que apresentava uma conduta autodestrutiva então. Além disso, denota uma separação e encarnação do lobo na figura de Rosine. Assim, Rosine ocupa o lugar da mãe privadora e que abandona Roberto. E é nesse contexto que Roberto se separa do Lobo fechando Rosine no banheiro. Há aí, como Rosine e Lacan (1953-1954/1986) bem apontam, um exorcismo do lobo.

Na fase que se segue, fica clara a tentativa de empreender a construção de seu próprio corpo, um “ego body”. Roberto se direciona a Rosine como mãe, enquanto um movimento de ser conteúdo de Rosine.

Há uma cena particular em que Roberto se dá banho primeiro com água e depois com o leite e exclama “Roberto!”. Ocorrerá aí uma espécie auto batismo. O leite, que antes tinha o estatuto do mau alimento que proveria a destruição, ao escorrer sobre o corpo de Roberto, parece delimitá-lo o que permite à criança uma auto nomeação simultânea a um regozijo.

Na fase posterior, Rosine destaca o que parece ser uma busca pela simbiose mãe-criança e uma concomitante construção de uma oralidade – aspecto da pulsão extremamente prejudicado em Roberto, o que é expresso nos quadros de desnutrição devido a anorexia. Há para Roberto uma angústia relacionada a ideia de ser alimentado pela mãe o que entrava em conflito com seu recente desejo de simbiose e busca por ser conteúdo de Rosine. Chega a comer no colo de Rosine e mesmo a beber leite da mamadeira nos braços de Rosine, a ponto de a própria Rosine poder segurar a mamadeira. Divide a comida com ela e nessa dinâmica, a criança se vê imersa na dialética Roberto e não-Roberto – o que é extremamente perturbado

pela ausência de Rosine por dois meses decorrente de suas férias. Seu retorno compõe uma cena de destruição o que expressa o caráter traumático da ausência de Rosine, já que as fantasias orais-sádicas de Roberto direcionadas a ela foram sucedidas por sua ausência. Parece haver a partir de agora a possibilidade de dar e receber, isto é, de ser demandado pelo Outro, bem como demandar dele. Neste ponto, já se evidenciam as bruscas mudanças no quadro clínico de Roberto, a não ser pela questão da linguagem.

Outro acontecimento importante destacado por Rosine foi o efeito de sua gravidez sobre as fantasias de Roberto. Ora, a fantasia imediata se fez em direção à destruição dessa criança que estava por vir, denotando um ciúme e um campo fértil às fantasias de conteúdo direcionadas a Rosine. Tais fantasias de destruição do bebê foram encenadas quando seu quase homônimo, Robert Lefort, o tomou para tratamento enquanto Rosine se ausentou para o parto. Ao ver Rosine sem a protuberância no ventre, Roberto concebeu que havia matado a criança, o que foi confrontado quando Rosine levou sua filha a seu encontro. Roberto vai, então, de um estado de agitação a um sentimento de ciúme. Rosine destaca finalmente que Roberto sempre vivenciou as fantasias como realidade. A partir desse contexto, surge um questionamento proferido por Hyppolite: Por que o lobo? Rosine irá trazer a influência das ameaças contidas nas histórias infantis. E ao tomar esse aspecto do caso, Lacan, de forma curiosa e astuta, remete-se ao supereu (1953-1954/1986).

Ora, nada mais faminto e ameaçador no campo psíquico do que a instância superegóica como aquela que se veste de uma lei e, ao mesmo tempo, parece não a conhecer. Lacan aponta para a diferença entre tal instância e o ideal do eu, já que ela se comporta de forma tirânica, cega, imperativa e ausente de qualquer dialética. “O supereu é, a um só tempo, a lei e sua destruição” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 123). Nesse contexto, Lacan destaca o supereu como identificado à figura feroz do lobo num caso em que claramente não há herança edípica a ser destinada ao sujeito, tendo em vista que, devido ao seu histórico precário de amparo pelo Outro, seu complexo de Édipo não se constituiu em todos os seus tempos. Mesmo assim, o supereu, tal como pode se configurar nesse caso, está lá, vociferando, uivando e se fazendo presente nas palavras em forma de urros de Roberto. Eis aqui um ponto que denota uma topologia típica do supereu, pois é a essa instância que Lacan irá relacionar mais de uma década depois a ideia desses enunciados primordiais se remetendo ao fato de que há uma estrutura que ultrapassa a palavra – um *discurso sem palavras*

(LACAN, 1969-1970/1992). Lacan já articula tal topologia no começo de seu ensino, como podemos ver abaixo:

Nisso, ele é a palavra mesma, o comando da lei, na medida em que dela não resta mais do que a raiz. [...] É nesse sentido que o supereu acaba por se identificar àquilo que há somente de mais devastador, de mais fascinante, nas experiências primitivas do sujeito (LACAN, 1953-1954/1986, p. 123).

É no que o supereu denota a raiz da lei e, portanto da linguagem, que pode se articular a ideia de tais enunciados radicais e, conseqüentemente, à própria exterioridade do S1 (LACAN, 1969-1970/1992). Notamos aqui de forma evidente a redução da lei ao “Tu deves!”, ou como Vivès (2012), fazendo referência ao dito freudiano “Onde isso era, devo (eu) tornar-me”, relembra “você é só isso!”. Tratar-se-ia de uma palavra desprovida de todos os seus sentidos. Ao mesmo tempo, Lacan destaca duas dimensões aparentemente distintas: uma devastadora e outra fascinante. No entanto, podemos concebê-las como moebianas ao nos remetermos ao estatuto avassalador da voz enquanto objeto, o que implica a entrega do sujeito ao gozo contínuo do Outro e, ao mesmo tempo, convoca o sujeito a se render à sua musicalidade de canto de sereia.

Como vimos, não havia a presença da palavra coordenada em Roberto, apenas a irrupção de gritos, risos guturais e etc. No caminho que vai de “Lobo!” a “Roberto!” vemos um trabalho paulatino de simbolização e de transformação do grito puro do ser ouvido, inerente ao primeiro tempo da pulsão invocante (VIVÈS, 2012), à referência ao Outro na postura de se fazer ouvir. Isso só pode se dar na medida em que o Outro responde ao grito dando-lhe algum sentido, articulando-o ao campo da demanda. Trata-se de uma resposta significativa dada por Rosine ao grito de Roberto, o que lhe possibilita o seu autobotismo, como nos diz Lacan.

Dessa forma, “O Lobo!” liga Roberto à comunidade humana, consistindo num resumo de uma lei. Algo com o que passa a se afirmar a partir da segunda fase discriminada por Rosine. É desse caroço da palavra que Roberto parte para a elaboração que culmina em seu autobotismo. Não à toa que Lacan, ao fim do relato clínico de Rosine, profere: “Há, não obstante, duas palavras” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 121). Essa vociferação “O Lobo!” consiste em qualquer coisa que possa ser nomeada, o que Lacan nomeia, curiosamente, de “estatuto nodal” da palavra, a qual é vivenciada pelo sujeito em questão como pura realidade, pura sincronia.

... só tem uma coisa em comum com o que se passa nesse sujeito, é essa dimensão, que foi observada com fineza pela Sra. Lefort, que é o fato de essa criança só viver o real. Se a palavra *alucinação* significa alguma coisa, é esse sentimento de realidade. Há na alucinação alguma coisa que o paciente assume verdadeiramente como real. (LACAN, 1953-1954/1986, p. 124)

Fica evidente, a partir dos casos e as considerações que pudemos traçar acerca deles, a relação lógica de precedência e procedência entre o simbólico e o imaginário. Para que se entre no simbólico é preciso um certo desenvolvimento imaginário. No entanto, o que possibilita esse desenvolvimento é a hiância do simbólico pré-existente ao advento do sujeito: “O ideal do eu comanda o jogo de relações de que depende toda relação a outrem. E dessa relação a outrem depende o caráter mais ou menos satisfatório da estruturação imaginária” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 165). O ideal, portanto, irá preexistir em referência à constituição de um eu do sujeito, o que implica também seu caráter ex-sistente.

A dimensão do desejo, enquanto derivada da lei, articula-se à ideia de que o inconsciente é o discurso do outro, de modo que, o semelhante tem sua relevância tanto no campo da imagem quanto no campo do desejo. É o desejo desse Outro primordial, primeiro aliado e primeiro adversário, que localiza de alguma forma uma imagem com a qual o sujeito irá se identificar. O eu ideal, portanto, depende da voz do Outro como o elemento que irá atribuir ao real do corpo do *infans* alguma dimensão significativa. O grito do bebê será pelo Outro selvagemmente interpretado no campo do sentido, o que resultará no silenciamento da voz pela linguagem (VIVÈS, 2012) – o que tem sua repercussão na formação de uma imagem para além da materialidade do corpo. Nessa esteira, ao haver a dissolução do complexo de Édipo, temos como consequência a inscrição do supereu no aparelho psíquico a partir da introjeção de uma autoridade externa. A partir daí o sujeito passa a ter uma alternativa em relação à dialética entre o eu e o tu, isto é, um supereu em que não reine apenas a lógica de aniquilação do eu/outro.

O FORT DA, observado por Freud em 1920 na brincadeira de seu neto, parece ilustrar a matriz do que seria esse momento de emergência do sujeito ao simbólico, pois é na ausência da mãe que o *infans* será capaz de representar, e assim tornar-se mestre da coisa na medida em que ele a mata, a negativiza impondo à sua experiência com o objeto uma perda de gozo pela via da palavra. Eis o “assassínio

original da coisa” correlato à lógica fálica. No caso de Roberto, a ausência de Rosine durante 2 meses lhe faz ter com o seu passado, atualizando a figura da mãe que o abandona, numa constante ausência. Todo o processo que leva ao auto batismo parece se basear no vínculo que Roberto estabelece com Rosine enquanto um não-Roberto e, posteriormente, um Outro possível de estar ausente e presente e, por isso, de ser representado.

O desejo, antes embebido na dinâmica imaginária do eu e tu, retorna em sua vertente verbal, formando um “núcleo verbal do eu” como nos diz Lacan (1953-1954/1986). Só então temos o desejo articulado em sua vertente fálica e provido de seu estatuto metonímico. Assim, na dinâmica expressa no FORT DA, o símbolo se torna mais importante do que a própria coisa. Na dissolução do Édipo, o pai morto se torna mais poderoso do que fora enquanto vivo, sendo a palavra aquilo que faz o sujeito perder o contato com a coisa mesma.

Desde então o desejo do outro, que é o desejo do homem, entra na mediatização da linguagem. É no outro, pelo outro, que o desejo é nomeado. Entra na relação simbólica do eu e do tu, numa relação de reconhecimento recíproco e de transcendência, na ordem de uma lei já inteiramente pronta para incluir a história de cada indivíduo. (LACAN, 1953-1954/1986, p. 206).

2.2.3. O Lobo em alcateia

Do menino lobo, o caso de Roberto, Lacan parte para uma perspectiva mais ampla do caso do Homem dos Lobos do que o caso clínico descrito por Freud no texto “Da história de uma neurose infantil”. Em 1926, em atendimento pela analista Ruth Mac Brünswick, Sergei apresenta aquilo que poderia ser descrito como um episódio paranoico. É inclusive partindo de tal circunstância que Lacan empreende uma releitura do caso freudiano a fim de propor o mecanismo estrutural da psicose, a foraclusão.

Como sabemos, Lacan atribui à foraclusão uma rejeição à castração sem traços, o que equivale à zerificação do falo na psicose. Ademais, é clara também a posição do sujeito psicótico enquanto um sujeito de gozo, o que é muito bem ilustrado pelo lugar objetual ocupado pelo Homem dos Lobos – ser comido, ser espancado, ser objeto do gozo do Outro. Tal lugar é o ponto em que se fixa o gozo na paranoia e se reatualiza, inclusive, na cena traumática em que o sujeito olha o coito entre os pais.

Ser olhado pelos lobos em seu sonho demonstra a passividade frente a um Outro, ser objeto do gozo do pai encarnado na figura do lobo. É interessante também destacar a decorrente identificação imaginária ao pai, ao lobo e à alcunha de “Homem dos Lobos” enquanto um caso freudiano (LEADER, 2009). Este pai, enquanto tal, sempre é aparente enquanto uma figura ameaçadora, colocada num nível imaginário, tirânico, aquele que impõe um gozo.

Ao questionar o fator desencadeante da psicose tardia do Homem dos Lobos, Lacan aponta à doação em dinheiro feita por Freud, além da busca freudiana pelo primeiro encontro entre eles. O fato é que Sergei passa a ser beneficiário de um valor levantado anualmente pelo movimento psicanalítico. Freud se constitui enquanto um Outro, havendo assim novamente uma reatualização de uma posição passiva frente a um Outro. No momento em que a feição doentia de Freud – o que denota uma dissolução no nível do imaginário – representa a Sergei um furo nessa absolutez, isto é, lhe remete à inconsistência fundamental do Outro, falta a convocação a um nome que venha no lugar deste negativo. O desencadeamento se expressa pela hipocondria a partir de seu nariz – há nele um dano irreparável que se estende à sua imagem. Nariz, que para Sergei, não esconde a relação com o lobo e, segundo o próprio Freud, representa o pênis.

O olhar do Outro passa então a ser uma questão – todos estariam olhando para sua cicatriz no nariz. Reatualização do olhar do Lobo. E aí aquilo que é da ordem do olhar enquanto objeto *a*, que estaria na neurose articulado à função fálica (-phi), retorna no real, assim como já havia se dado de forma incipiente no episódio da alucinação do dedo preso pela pele.

A Freud, Sergei passa a se posicionar como o filho preferido, e ao mesmo tempo, acusa-o pela perda de toda sua fortuna. Ademais, localiza o médico responsável pela intervenção em seu nariz como a figura perseguidora. Posiciona-se, de forma definitiva, como um perseguido pela comunidade médica como um todo. Chega a dizer: “sou o caso mais célebre da psicanálise”.

Em alguma medida, o lugar no Outro de um caso, a nomeação de Homem dos Lobos, possibilita a Sergei uma determinada modulação do gozo no Outro. Outro esse que lhe mantinha enquanto tal, inclusive financeiramente – ponto que nos faz destacar a relação entre capital e gozo. Há aí a invenção de um nome que o localiza frente ao Outro. Não à toa, Sergei assina suas pinturas e atende seus telefonemas como *Wolfsmann*. Tal compensação da forclusão do Nome-do-Pai é desestabilizada,

por exemplo, quando em 1951, Sergei é convocado por seu nome russo, pois acaba sendo detido por dois dias ao se perder na parte russa de Viena, onde iria pintar uma paisagem (LEADER, 2009). Transpassa-se a suplência do *Wolfsmann* exigindo-se dele um Nome-do-Pai que só pode se manifestar desde fora pela via do objeto a olhar e voz. Demonstra-se aí a expressão do dizer lacaniano sobre a paranoia ser a voz que sonoriza o olhar que é aí prevalente.

Nesse ponto, em que Lacan, pela via do caso do Homem dos Lobos, destaca a passagem de S1 para S2 como tributária do recalque originário, ele designa a possibilidade da saída do ponto em que se é (DIDIER-WEILL, 2012). Não mais tratar-se-ia de uma subjetividade absoluta tendo em vista a impossibilidade de o sujeito coincidir com apenas um significante (S1). Parece haver, no campo complexo do caso em questão, uma persistência desse ponto em que se é pela menção ao significante *Wolfsmann*. E tal significante que veio de um Outro parece ter para Sergei algum efeito estabilizador. A persistência do significante *Wolfsmann* e, conseqüentemente, da permanência nesse ponto em que se é (DIDIER-WEILL, 2012) parece ser consequência da não operação do significante que possibilitaria a passagem de S1 a S2, isto é, do nome do pai.

Desse modo a *Verwerfung* – que como Lacan denota, não equivale à *Verneinung* enquanto uma negação da negação – se faz presente na cena da alucinação com o dedo. Aí Lacan já nos fala de um real não simbolizado e destaca que o sujeito em questão não seria psicótico, mas o fenômeno alucinatório sim. Assim, o que não é reconhecido faz irrupção na consciência do sujeito enquanto visto. (LACAN, 1953 – 1954/1986).

Tendo em vista o amplo panorama abordado por nós acima, faz-se necessária uma maior exploração dos processos primordiais propostos por Freud na própria constituição do sujeito, a saber: *Bejahung*, *Ausstossung*, *Verwerfung* e *Verneinung*. Essa abordagem mais minuciosa nos possibilitará uma perspectiva interessante acerca da questão da psicose e sua condição de fora-do-discurso, o que desembocará numa questão também já presente em nossa trajetória de pesquisa – o supereu e seu estatuto de voz e olhar. A partir desse fio condutor, exploraremos as considerações de alguns autores sobre as operações que envolvem a afirmação e incorporação do simbólico pelo sujeito, bem como da expulsão de algo que se constitui como inassimilável, ou seja, o próprio real.

3 **BEJAHUNG, AUSSTOSSUNG E VERWERFUNG SUAS ESPECIFICIDADES E ENIGMAS**

Solal Rabinovitch, em sua obra “A forclusão: presos do lado de fora” (2009), trará, além de uma bela exploração das noções de afirmação e negação primordiais, uma série de questionamentos extremamente pertinentes. À primeira vista, expõe a ampla confusão entre o que seria denominado *Verwerfung* e a *Ausstossung*. No entanto, nos dedicaremos inicialmente à questão da *Bejahung*, a afirmação primordial que constituiria a marca do nascimento simbólico do sujeito. A autora o faz destacando a primazia do juízo de atribuição em relação ao juízo de existência trazendo questionamentos acerca do que seria realmente tributário da *Bejahung*: a afirmação, o que pressupõe um sujeito prévio, ou a própria constituição do sujeito.

A questão da afirmação primordial do conjunto de significantes deve ser associada à da origem do sujeito. O sujeito se afirma ou se constitui a partir dessa afirmação primordial? Se afirma, é que já está constituído; se é a afirmação que o constitui, não pode afirmar. Ora, Freud pensa a constituição da origem com o juízo, *Urteil*, que é uma operação subjetiva que implica o sujeito como prévio. (...) O essencial do achado freudiano consiste em pensar o juízo de atribuição como anterior ao juízo de existência (...) (RABINOVITCH, 2001, p. 23 e 24).

A *Ausstossung* se referiria ao real, ao âmbito da Coisa, já a *Verwerfung* ao Outro, dimensão do simbólico.

Assim, aqui *Ausstossung* e *Verwerfung* se confundem e a questão daquilo que constitui o real exterior ao sujeito permanece, conseqüentemente, sem solução. Seria o real feito daquilo que é expulso do sujeito nesse momento primordial, nunca mais renovado, ou seria ele o lugar de reaparecimento daquilo que nunca apareceu no simbólico? Ou então, nesse momento da elaboração lacaniana da “Resposta”, seria ele as duas coisas? Se a *Verwerfung* é o que se opõe à *Bejahung* primária, ela constitui, como tal, o que é expulso; o real separado do simbólico pela operação *Bejahung-Ausstossung* é idêntico, então, ao real produzido pela *Verwerfung*. Seria nesse sentido que o sujeito, como forclusão do significante, seria resposta do real?

Nesse momento, a própria autora elenca uma série de questionamentos enigmáticos que colocam em evidência a dificuldade em delimitar uma topologia daquilo que seria expulso – *Ausstossung* – e daquilo que sofreria essa rejeição primordial – *Verwerfung*. Essa imprecisão topológica, e a conseqüente dificuldade em definir um real a partir do nada ou de alguma operação do sujeito, será algo que nos acompanhará ao longo desse capítulo. Entretanto, as questões pela autora abertas se provaram extremamente férteis ao nosso problema de pesquisa, a saber: O que é isso que retorna no real para o sujeito psicótico, mas que não deixa de retornar ao neurótico enquanto injunção? Qual o estatuto daquilo que parece condenar o sujeito e deixá-lo paralisado, num estado de congelamento, de morto-vivo (DIDIER-WEILL, 2012), incapaz de “vir a tornar-se onde isso é”? Em que medida isso se coloca como um fato de estrutura que acaba tendo repercussões próprias às estruturas clínicas? E, por último, como poderíamos conceber isso que condena e congela os sujeitos em suas manifestações no grupo social?

O que o sujeito toma em si no texto simbólico sofrerá um certo número de destinos, principalmente o recalçamento; o que ele não toma, o que repele, terá outro destino, o de reaparecer no real, **mas haverá uma marca desse corte no representado do sujeito?** Ou então o que foi cortado só terá existência no sujeito pelo seu retorno alucinatório? Nesse caso, o fato de que a alucinação seja um retorno de um significante no real favoreceria a hipótese de um *Verwerfung* agindo sobre um simbólico preexistente, tornando-se a partir disso distinta da *Ausstossung*, ou até vindo em segundo lugar. (RABINOVITCH, 2001, p. 28 e 29).

É o real frio e impenetrável ao simbólico ou é ele produzido pelo que é rejeitado do simbólico?

Se o real é produzido pela expulsão primária, é o que resiste a qualquer simbolização; se é recortado a partir de uma simbolização primordial, ex-siste no sujeito como marca do corte primeiro, cuja presença faz sombra sobre a realidade do objeto, que a repetição encontra ou reproduz. (RABINOVITCH, 2001, p. 29).

Eis aqui o que parece apontar no ensino de Lacan para a atribuição da consistência ao registro imaginário, da insistência ao registro do simbólico e a existência ao registro do real. Chamamos a atenção para o que representa tal existência inerente ao real – refere-se ao impossível com o qual Lacan nomeia o real

em “O avesso da psicanálise”, a não existência da relação sexual articulada por ele em “mais ainda”, isto é, à condição de que o nó borromeu entre os três registros não implica na existência de um Outro do Outro. Dessa forma, somos tributários da ideia de que a cadeia borromeana parece ser um produto da própria trajetória de Lacan, uma espécie de perlaboração, que não deixa de ser indicada nos mais diversos pontos de seu ensino.

Lacan aponta, em seu seminário sobre as psicoses (1955-1956/2010), considerando a alucinação, que a *Verwerfung* implica a pré-existência do simbólico e, conseqüentemente, da presença real do significante. Toma-se, a partir de um texto simbólico, algo e, conseqüentemente, repele-se algo.

3.1. Da questão da *Verwerfung*

Ao passo de nossa abordagem acerca da *Bejahung* e da *Ausstossung*, levantam-se questões acerca da *Verwerfung* na obra de Freud e na trajetória de Lacan. Há pontos de confusão entre a expulsão primordial e a rejeição. Seria a negação atrelada à afirmação primordial uma forclusão? Eis o que iremos tentar averiguar, não sem antes detalharmos mais as implicações dessa questão.

O que para Freud vai se representar pela dicotomia fora e dentro, para Lacan ganhará a dimensão de real e simbólico. Freud deixa clara a divisão da realidade entre um fora e um dentro. O fora concerne à *das Ding*, o dentro à dimensão onde seria possível a reprodução da qualidade do objeto perdido – o que incita o sujeito à busca pelo seu reencontro. Posteriormente, toma a *Bejahung* – que Lacan irá tomar enquanto uma incorporação de um corpo de significantes e a conseqüente instauração do lugar do Outro – e a *Ausstossung* – a qual se configuraria como a face negativa de *Bejahung* – articulada ao real impossível, perdido para sempre. É aí que se encontra a confusão acerca da negação originária – seria a negação primordial anterior ou contemporânea à afirmação primordial? Outra questão se interpõe a partir do fato de que Freud se utiliza de dois termos para designar essa negação – introduzir algo no Eu implica excluir (*ausschliessen*) algo do Eu, jogar fora (*werfen*) dele. Qual a distinção entre os âmbitos da *Ausstossung* e da *Verwerfung*? Finalmente, há um terceiro ponto: qual das negações se associam com a *Bejahung*? Tais questionamentos podem se condensar num primordial – a expulsão inerente à afirmação primordial pode ser entendida enquanto uma forclusão? Nesse ponto, nos parece haver uma distinção entre essa *Verwerfung* originária e aquela articulada ao

mecanismo da psicose, isto é, a forclusão do nome do pai. Essas inquietações nos exigem um percurso em que devemos conceber aquilo que se refere ao percalço do simbólico em assimilar o real em seu todo. A partir daquilo que se evidencia na clínica, isto é, o retorno do que é negado das mais diversas formas, podemos empreender uma tentativa em traçar esse percurso. Começemos por discutir os caminhos que o sujeito dispõe enquanto aquele que habita um mundo da linguagem ou é habitado por ele.

3.2. Habitat e ocupação

Em relação à ideia da linguagem enquanto habitat, o psicanalista Frédéric Vinot (2018), destaca o neurótico como um habitante da linguagem, enquanto o psicótico seria habitado por ela. Dessa forma, para que a linguagem seja habitada, há determinadas condições que devem ser cumpridas. É preciso que haja num primeiro momento a identificação com o falo imaginário – dialética do ser ou não ser o falo – e num segundo momento a identificação simbólica com o falo – dialética do ter ou não ter o falo. Dessa forma, habitar a linguagem só é possível por haver uma inabitação originária, o que corresponde a uma falta no Outro, e uma desabitação eventual – falo imaginário.

Nesse sentido, a fantasia neurótica de retorno a lar, ao âmbito do familiar, evoca o retorno à mãe enquanto o Outro ao qual o sujeito deseja retornar. Há uma renúncia inicial e a conseqüente fantasia de reencontro. Perguntamo-nos nesse ponto o seguinte: Seria o psicótico excluído de toda habitação?

Podemos aqui retomar as ideias da psicanalista Solal Rabinovitch sobre a condição foracluída do sujeito psicótico:

Mas os verdadeiros *presos do lado de fora* são os loucos, para sempre exilados do seu inconsciente: não são apenas estrangeiros no seu exílio, mas também estranhos a si mesmos, estranhos à sua história, estranhos à língua da infância. Não é apenas de um país nem de uma língua que estão exilados; o nome, a voz e o pai também os abandonaram definitivamente. Uma ausência sem nome reina nesse 'fora', que os tirou de uma terra e apagou do Livro. (RABINOVITCH, 2001, p. 7).

Não à toa que, na história da psicopatologia, a loucura é vista como algo da ordem de uma transgressão moral, religiosa ou social. Porque os loucos estão fora, nós os internamos. A loucura denuncia algo do insuportável. Essa sua “extimidade”,

já que se trata de uma condição de fora que é ao psicótico extremamente íntima, insiste num autoexílio. Concebemos aqui um ponto da *unheimlichkeit* (estranheza) que é concomitantemente a alteridade radical e a sua dimensão familiar de um simbólico que, por ser abolido internamente, constitui-se como real.

Assim, o exterior da foraclusão converge com o não-humano de um real do interior. Fora do grupo que o Pai confina, o louco interroga a existência desse pai. Subvertendo a divisão freudiana entre fora e dentro, a topologia borromeana utilizada por Lacan a partir das letras R, S e I mostrará que o louco está fora do laço do discurso; está desligado a toda identificação com o Pai, como os anéis R, S, e I: uma vez desatados, cada um deles fica livre dos dois outros. (VINOT, 2018, p. 8 e 9).

A estrutura clínica da psicose parece evidenciar o fato de que é preciso haver um reconhecimento da “(...) grande estrangeira que é a fala que fala ao humano antes que o humano fale (...)” (DIDIER-WEILL, 2015, p. 42).

A topologia fora-dentro é trazida por Lacan, inicialmente, como moebiana e posteriormente borromeana. “Veremos depois como um elemento foracluído do simbólico que reaparece no real, segundo a fórmula lacaniana, torna-se ele próprio real” (RABINOVITCH, 2001, p. 22). Em seu primeiro seminário, sobre os escritos técnicos de Freud, Lacan aponta que a dinâmica libidinal na psicose se encontraria em “... um estado de narcisismo, em que é impossível discernir as duas tendências fundamentais, a *Sexuallibido* e as *Ich-triebe*” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 142). Essa ideia relembra a condição indiferenciada do que se refere à libido anaclítica e à libido narcísica. Tal concepção do começo do ensino de Lacan, isto é, de um passado, ressoa num futuro em que ele irá destacar o caráter moebiano daquilo que equivale ao eu e, portanto, está dentro, e daquilo que é objeto fora.

Na psicose, por advento da foraclusão do Nome-do-Pai, temos o que Solal Rabinovitch chama de “inocupação”, a qual se dá não pela falta de um ocupante ou por um obstáculo à ocupação desse lugar, mas sim pela inexistência do próprio lugar. Ao nos questionarmos acerca da distinção entre a falta e o vazio, nos deparamos justamente com essa problemática; a falta depende da atribuição de sentido possível pela lógica fálica. Na psicose, há o lugar vazio do Pai descoberto de um significante que lhe imponha o sentido de que falta. Se falta o Pai dos significantes, se falta a exceção que impõe o sujeito à regra da linguagem, prevalece o Pai do gozo, da pulsão. Esse último se faz presente em sua versão imaginária enquanto o Outro

absoluto que permeia tão frequentemente as tramas delirantes dos paranoicos. A não operação da dimensão simbólica da falta, a castração, impõe ao sujeito psicótico a exclusão da falta do simbólico, privando, assim, o próprio registro em questão de sua descontinuidade frente ao real e imaginário. O simbólico, por não ser assimilado pelo sujeito a partir do significante que representa sua falta, sua inconsistência e possibilita a significância nas oposições significantes, tem sua parcela colocada para fora e retorna como real.

Tais considerações se fazem de extrema importância no que se pode denotar da retomada lacaniana do caso Schreber e, obviamente, da própria interpretação freudiana das *memórias*. O lugar dos perseguidores presentes no delírio de Schreber é um lugar do vazio do Pai que só se exhibe ao sujeito pelo retorno do foracluído. Flechsig (sua alma, mais especificamente) e Deus demonstram justamente a irrupção desse Um-pai sem lugar no simbólico e que, portanto, só pode se fazer presente como imaginário – daí a fragmentação imaginária que a alma de Flechsig e o próprio Deus sofre, e que o próprio Lacan aponta no seminário sobre as Psicoses – ou como real – Pai do gozo. Assim “... o pai é afastado desse lugar, que o teria feito Pai, isso não o ausenta; pelo contrário, isso o torna terrivelmente presente e real, como é a mãe”. (RABINOVITCH, 2001, p. 85).

A *Verwerfung* deporta um saber para o exterior. É o que a Ordem do Mundo schreberiana evidencia. Há um saber que implica um ideal no mundo. Isso é imposto inclusive aos seus perseguidores, de modo que, o movimento delirante é o movimento de alinhamento com essa Ordem. É assim que Schreber constrói uma restituição com o Outro, atribuindo a sua emasculação e sua submissão à Divindade um sentido único que se alinha com o próprio sentido em que o Mundo deve ir.

Quando a forclusão do Nome-do-Pai acarreta, para o sujeito, uma perda tão maciça, negando o funcionamento inteiro da linguagem, trata-se mais de um acidente mortal do que de uma estratégia. Mas quando este tende desesperadamente a preencher a perda que o constitui como sujeito, pode-se sem dúvida falar de estratégia. (RABINOVITCH, 2001, p. 66).

Essa citação nos mobiliza a evidenciar em que ponto pode o sujeito psicótico se posicionar em relação à estrutura. Se o neurótico se serve da lógica fálica para dar conta da inconsistência do Outro, o psicótico se serve de uma compensação imaginária, o que dá um limite ao estatuto proliferante e absoluto do real, justamente

pela via do delírio. Há, então, um misto de acidente mortal com estratégia, pois, por não ter o advento do Nome-do-Pai enquanto significante da castração e, conseqüentemente, por não lhe ser possível cobrir-se com a manta da significação fálica que impõe a falta (-phi) enquanto operador de gozo pela linguagem, o psicótico acaba tendo que operar com o sentido pelo gozo – o significante como coisa, o sentido como único.

Solal Rabinovitch (2001) também nos apresenta a hipótese de que na psicose é o corpo quem representa o sujeito para um significante, sendo o sujeito, na verdade, petrificado em corpo pelo enxame significante (S1), que o representa para algo que está abolido no campo do saber (S2). Aqui encontramos o significante-mestre num efeito medusante, lançando “seu olhar” ao sujeito e o petrificando.

De tal modo, quando Lacan nos diz que o psicótico se identifica com sua própria personalidade, isto é, um significante-mestre que comanda e vocifera, sem a assunção da falta, só podemos articular algo de imaginário ou de real aí. Trata-se ou da colagem a uma imagem ou da dimensão real do gozo num corpo. Assim o sujeito não se encontra no entre-significantes do saber inconsciente (S2), mas sim petrificado ao comando imaginário e real do S1.

Ao mesmo tempo, podemos articular o retorno do foracluído como se remetendo a um endereço. Esse retorno, como estamos discutindo, pode se dar pela via da alucinação – paradigma de algo rejeitado pelo simbólico, constituído como real que se presentifica na atualidade do percebido para o sujeito. Dessa forma, a alucinação se interpõe ao sujeito enquanto um corpo que ouve, de modo que, ela mesma é definida a partir da zona corporal que a percebe. Aquilo que é foracluído, ao retornar acaba constituindo o corpo, sendo de forma concomitante o emissor e o receptor, e constitui também o sujeito enquanto destinatário e remetente. “Não é a emissão das vozes que lhe pertence, é o endereço delas; este se torna próprio dele, porque o tecido material do real sonoro do ouvido veicula os enunciados para ele” (RABINOVITCH, 2001, p. 73). O presidente Schreber, ao ser submetido aos milagres divinos, nos evidencia a alucinação como aquilo que articula a sua dinâmica pulsional aos mandamentos do Outro sobre seu corpo, o qual deveria, inclusive, passar pelo processo de emasculação. Vale ressaltar toda a vivência pulsional infantil de Daniel Schreber sob a pedagogia ortopédica – ou como ficara conhecida, a *ginástica médica caseira* – de seu pai, o que lhe posicionava enquanto um corpo que só poderia ter suas experiências no mundo preso a aparelhos de ferro e couro.

3.3. Realidade enquanto mundo externo

A partir disso, podemos desenvolver uma reflexão acerca construção da realidade e sua conseqüente perda na psicose. Ora, a *Verneinung* seria, para Freud, um tipo específico de juízo de existência; aquele que possibilita que o conteúdo recalçado emergja por meio de uma partícula negativa que, intelectualmente, anula o respectivo conteúdo. Não à toa, Freud denomina essa denegação enquanto uma suspensão intelectual do recalque. Neste ponto, Solal se questiona: haveria alguma relação de ancestralidade entre *Verneinung*, a *Verwerfung* e a *Ausstossung*? Ademais, provoca o leitor com a seguinte reflexão: não seria a partir de uma negação originária que este eu-prazer original, ainda não submetido ao princípio de realidade, poderia ser concebido? (RABINOVITCH, 2001).

Tais questionamentos nos levam a determinadas conclusões que se decantam, a saber: O juízo de existência e, por conseqüência, a *Verneinung*, só pode operar naquilo que já está incluso no Eu pela *Bejahung*, num segundo momento. Se algo é introjetado pelo Eu, ele não está no não-Eu – o que está lá é o mau e estranho ao Eu. O que é introduzido ao Eu é bom e idêntico ao Eu. Esse tempo lógico primário da afirmação se constitui como a condição para que haja a representação para o sujeito. Num segundo momento, o que é representado dentro encontrará ou não seu correspondente fora, pela percepção – eis o juízo de existência e seu momento secundário. Só assim podemos conceber a valiosa ideia freudiana de que o não-real está presente apenas dentro, enquanto o real está presente **também** fora (FREUD, 1925/2007). Assim, a realidade se constitui a partir da coincidência da representação (dentro) com aquilo que se encontra fora (percepção).

Se a realidade é feita daquilo que o *Ich* pode nela encontrar de idêntico a um já-representado dentro de si, ou seja, se a realidade é esse mundo imaginário ordenado pelos recortes significantes do sujeito, ela não é mais do que uma “sombra de objeto” na psicose, na qual não há nem representado dentro a ser encontrado fora, nem traços significantes para orientar um imaginário informe. Por isso mesmo, a realidade, puro representado, ligação imaginário-simbólico, se diferencia completamente do real, que é o irrepresentável por excelência. (RABINOVITCH, 2001, p. 25).

Neste ponto, as inquietações inicialmente expostas retornam: Ou concebemos a expulsão como anterior à afirmação, o que implicaria a anterioridade do real em relação ao simbólico, ou consideramos a expulsão contemporânea à afirmação, havendo assim uma anterioridade do simbólico em relação ao real. E então? Podemos traduzir tal expulsão como foraclusão? “Está ele já ali, real irreduzível expulso pela *Ausstossung*, ou é ele produzido pelo simbólico, isto é, rejeitado pela *Verwerfung*?”. (RABINOVITCH, 2001, p. 26).

Antes de prosseguirmos, novamente lembramos ao leitor que nossas próximas questões a serem abertas estão longe de sugerir uma pretensa psicose generalizada que seria proveniente de uma queda da imago paterna contingente à pós-modernidade. Como bem nos fala Ronald Araújo (2020), a *imago* diverge radicalmente da função paterna, a qual não se coloca numa dimensão circunstancial e sim estrutural. Nosso intuito em questionar a existência de algum estatuto psicótico no próprio discurso e laço social, ou de destacar a maneira como a psicose evidencia algo de fora-do-discurso inerente a ele, é movido pelas diversas manifestações de fascinação e petrificação do sujeito no campo da cultura, tendendo ao âmbito de um indivíduo numa massa.

Para isso, é necessário que entre em jogo a própria constituição do sujeito e, conseqüentemente, a ideia de estrutura enquanto uma ressonância do impacto entre o real e o simbólico. Ora, sendo sujeito produto da elisão significativa (sua foraclusão), constitui-se enquanto uma resposta do real. O sujeito em seu estatuto de ocupante dos intervalos dos significantes só o é na medida em que orbita um real existente. Se assim é a constituição do sujeito, não seria ela uma constituição matricialmente psicótica? De uma perspectiva mais precisa: é a psicose uma estrutura clínica na qual está desnudada a própria lógica da estruturação subjetiva frente ao real? De toda forma, Solal indica que Lacan segue pelo caminho de uma secundariedade da *Verwerfung* em relação à *Bejahung*, de modo que, o que é foracluído é algum significante anteriormente afirmado. Assim, nem todo sujeito é psicótico, tendo em vista que por meio de um significante especial, torna-se possível alguma articulação e diferenciação entre os registros real, simbólico e imaginário (RABINOVITCH, 2001). O significante do Nome-do-Pai irá possibilitar que os registros ao mesmo tempo estejam ligados de forma borromeana e que sejam distintos um do outro.

Isso é ilustrado pelo fato de que o próprio imaginário, como já discutimos no primeiro capítulo, depende da posição do olho do Outro para que tenha a sua consistência e, portanto, só se estabelece a partir de uma hiância, um vazio. O dito “eu primário”, aquele denominado por Freud de eu prazer, apenas se estabelece na medida em que há uma secção a partir do mundo exterior “... o que está incluído dentro distingue-se do que é rejeitado pelos processos de exclusão *Ausstossung*” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 96). Evidencia-se aí uma lógica de conteúdo/continente numa apreensão imaginária pré-matura do real. E mesmo nessa dinâmica do espelho, temos a natureza moebiana daquilo que é clivado e posto para fora como partindo do centro do sujeito, afinal “... o homem se vê, se reflete e se concebe como outro que não ele mesmo...” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 96). Lacan chama atenção para a particularidade dessa dinâmica no âmbito do caso Dick. O ego de Dick tem seu desenvolvimento interrompido, por conta do posicionamento inadequado do olho, o ego não aparece, a imagem real não se forma.

Ainda sobre a constituição da realidade para o sujeito e sobre como a alucinação decorreria de uma rejeição à assimilação interna, Lacan, resposta ao comentário de Jean Hyppolite, utiliza o termo forclusão para designar aquilo que é expulso e oposto à *Bejahung* primária – aquilo que é cortado da história subjetiva e nunca mais poderá ser acessado, nem mesmo pelo retorno do recalçado. Aí, a forclusão se constitui enquanto uma não-afirmação e a alucinação parece ser seu corolário.

Do que é rejeitado, não há nenhuma marca simbólica, pois a alucinação aparece em um real não simbolizável. O que não é reconhecido irrompe no nível da consciência sob a forma do *visto*, referência a um vivido anterior. Quer a *Bejahung* se refira às marcas de prazer que o sujeito conserva em si (para Freud), quer ela se refira aos significantes inscritos no fundamento do sujeito (para Lacan), o esquema da rejeição e do retorno permanece o mesmo. (RABINOVITCH, 2001, p. 27 e 28).

Já no seu seminário sobre a Ética (1959-1960/2008), Lacan irá atribuir à *Ausstossung* o papel de criação do real inominável. A expulsão primordial, de fato, irá separar o Outro – tesouro dos significantes – da Coisa – gozo para sempre perdido – , constituindo assim o primeiro exterior. A ideia de que a *Ausstossung* constrói o real passa a ser predominante, enquanto a *Verwerfung* parece se remeter a um fragmento significativo introduzido pelo sujeito pela *Bejahung*. O Outro, assim, por ser o lugar do

saber (S2) é um lugar no qual o gozo não se encontra e a partir do qual o sujeito se exila do real. Ocorre aí a dupla operação, uma vez que a incorporação do significante (*Bejahung*) só acontece na medida em que há uma exclusão de gozo (*Ausstossung*). Trata-se de um gozo que ao se tornar cifra é perdido. Entretanto, nem todo gozo é cifrável. Só poderá ser negado *a posteriori* aquilo que fora incorporado. Portanto, a possibilidade de qualquer representação para o sujeito se dá a partir dessa dupla operação *Bejahung-Ausstossung*. A representação ocorre a partir da negação da Coisa e do gozo que ela implica.

No entanto, institui-se a partir daí uma divisão: o próprio representado, o que se afirma, se divide entre representação-de-palavra e representação-de-coisa, os quais se unem no momento da suspensão do recalque, afinal um é consciente e outro inconsciente (FREUD, 1915/2006b). Nesse ponto, toquemos mais uma vez na pedra fundamental da psicose:

Os presos do lado de fora estão presos no infinito do real, não têm acesso ao representado nem ao simbólico proveniente dessa introdução separadora; eles tem acesso apenas a esse retorno de real, que poderá, às vezes, tornar-se saber. (RABINOVITCH, 2001, p. 37).

Evidencia-se aqui a condição de sujeito dos psicóticos enquanto aqueles evocados à invenção de um saber que o real os impõe enquanto condição. Parece haver uma estranha coabitação entre saber delirante e o gozo do Outro no caso da paranoia. Assim, voltamos à questão de uma pressuposição de um sujeito para que se negue algo. Ora, não seriam as negações propriamente pontos de emergência do sujeito?

Uma vez que o percebido deixa marca, ele o faz na dimensão do percebido real e de sua dimensão de signo. Isto é, embora se torne significante, o percebido deixa marcas enquanto traço, voz ou movimento. E há justamente um silenciamento da voz, um desapareço do traço da letra ou uma transcendência do gestual quando se passa ao significante. Nem tudo se adere nessa inscrição primeira, algo é jogado fora. E aquilo que é aderido se constituirá enquanto representação da representação, de modo que, nessa reinscrição teremos aquilo que será alvo do recalque. Assim, o que em Freud era concebido como representação de coisa (ics) e representação de palavras (pcs/cs) obedecendo uma dinâmica de fora e dentro, em Lacan, com o

recurso topológico da banda de Moebius, notamos tais representações como pontos num avesso e num direito que na verdade pertencem à mesma face.

É apenas um ponto local que se separam as duas faces da banda de Moebius. Neste ponto, o que se inscreve no avesso também se inscreve no direito [...] Se o pré-consciente contém, como é o caso de fora, palavras pelas quais o sujeito tem acesso aos seus próprios pensamentos, a consciência é pois (RABINOVITCH, p. 45 e 46) “a superfície por onde esse algo que está no centro do sujeito recebe do fora os seus próprios pensamento, o seu próprio discurso”. (LACAN, 1962 apud. RABINOVITCH, 2001, p. 46).

A alucinação enquanto um corolário da palavra que vem de fora demonstra como a psicose ilustra tal fato da estrutura, como nos diz Solal, “percepção e consciência estão, ao mesmo tempo, em continuidade e disjuntas, entre a pele e a carne, pela localização do inconsciente no lugar do Outro” (RABINOVITCH, 2001, p. 46).

Assim, *Bejahung* e *Ausstossung* são o direito e o avesso de uma mesma operação. A primeira oposição freudiana, *introjizieren – werfen* (introdução – ejeção) configuraria o limite entre o simbólico e o real, enquanto a segunda oposição destacada por Lacan, *Bejahung – Ausstossung* representaria uma continuidade moebiana entre o simbólico e o real. A partir disso, ressalta-se uma ideia: haveria um fora do eu, desprazeroso, inscrito no eu como não-eu? Tal elemento moebiano se relacionaria com a noção de êxtimo proposta por Lacan? (KAJNMAN, 2018).

Se ele é resposta do real, o sujeito se ausenta dele no próprio movimento que o faz apagar suas marcas como sujeito do significante. Os modos sob os quais o sujeito assim constituído vai sujeitar-se ao sistema significante são os das negações sucessivas que se referem ao significante, prolongando o apagamento das marcas que o constituem: espécie de percurso de obstáculos em que se desenham, para este ou aquele sujeito, as questões do real que orientam a sua história. (RABINOVITCH, 2001, p. 46 e 47).

Lacan, em seu seminário 9, sobre a identificação, estipula a ideia do sujeito enquanto um -1, revisitando as três dimensões da falta por ele tratadas em seu seminário sobre a relação de objeto e destaca o papel de uma exclusão originária enquanto constituinte do vazio de onde parte o sujeito.

E alguns se preocupam que eu não dê lugar à *Verwerfung*. Ela está lá, antes, mas é impossível partir dela de uma maneira dedutível. Dizer que o sujeito constitui-se primeiramente como -1 é algo onde vocês podem ver efetivamente, como era de se esperar, é como *verworfen* que nós o vamos encontrar (LACAN, 1961 – 1962/2003, p. 180).

De forma correlata, Solal Rabinovitch (2001) demonstra como o termo *Verwerfung* serviu a Freud não como um conceito, mas sim como um ponto de contraste para distinguir conceitos tais como *Verdrängung*, depois *Verleugnung*. Trata-se de uma forma de defesa mais radical na qual o eu rejeita a representação e o afeto se comporta como se a representação nunca tivesse chegado ao eu, ou seja, uma espécie de futuro anterior “como se essa representação nunca tivesse acontecido”.

Desse modo, quando observamos a dupla operação *Bejahung-Ausstossung* nos deparamos com a possibilidade da representação a partir de uma exclusão que irá habitar o núcleo da constituição subjetiva. Há, portanto, uma perda de gozo inerente à fundação simbólica do sujeito que é própria do seu centro e, no entanto, inassimilável desde sempre, o que lhe dá o aspecto de exterior ao eu. Há aí uma “... terrível intimidade de um fora estranho, produzido pela forclusão” (RABINOVITCH, 2001, p. 68). É tal dinâmica que fica expressa na ocasião de uma forclusão especial, a do significante do Nome-do-Pai, ou do não do pai.

O Nome-do-Pai, enquanto um não, fica dito, o sujeito obedecendo a ele ou não, é aquele que designa o desejo. Por não comparecer enquanto móbil da história do sujeito na psicose, não há um dito fundamental que a partir de seu caráter de negação possibilite ao sujeito operar com o saber inconsciente enquanto aquilo que é chancelado pelo Nome do Pai. “Nunca negativado na psicose, o saber não pode assujeitar o sujeito; livre e solto, errante, ele não o enganará” (RABINOVITCH, 2001, p. 48).

Nessa altura, é importante que possamos introduzir uma ideia. Uma negação implica uma lacuna. Embora se possa negar uma ideia, um representante, um significante, trata-se de algo que faz marca e, só então, pode ser negado. Havendo a lacuna, há uma delimitação, por meio de suas bordas, de um espaço que pode ser preenchido – isso implica a possibilidade de uma construção, de um saber que pode advir a partir de fronteiras. Ademais, a lacuna indica uma descontinuidade, o que nos remete à alternância entre presença e ausência, tão necessária para qualquer representação. Entretanto, quando desaparecem a borda e o conteúdo, em vez de

uma lacuna, temos uma continuidade. Nesse caso, sobre o quê construir? É nesse sentido que o sujeito, pela via de uma metáfora delirante, parece talhar no Outro uma lacuna, já que não dispõe de um significante que representa a falta de significante no Outro.

3.4. *Verdrängung*, *Verleugnung* e *Vewerfung* quanto ao retorno do que é negado

Sabemos que as negações fundamentais se articulam às estruturas clínicas, o recalque à neurose, o desmentido à perversão e a forclusão à psicose. No campo clínico, o retorno e a conseqüente reatualização de tais negações se dão de uma forma específica considerando o modo de defesa em questão. O recalque, sabemos, retorna no simbólico justamente por ter havido a assimilação da dimensão simbólica da falta – castração. O desmentido retorna considerando um substrato imaginário que, de alguma forma, interpela o simbólico. A questão da castração para o perverso retorna na atribuição de um falo imaginário à mulher – atribuição essa já reativa à castração e a visão da diferença anatômica entre os sexos. Já a forclusão do significante do Nome do Pai, o qual não é assimilado internamente, isto é, no simbólico, retorna no real – desde fora. Ressaltemos novamente aqui a equivalência entre *Bejahung* e *Ausstossung* à oposição simbólico e real. No campo da psicose, portanto, a radicalidade da alteridade do real se interpõe. O retorno se dá num lugar e num tempo outro em relação àquilo que fora negado. Não se pode representar tal alteridade e nem mesmo recobrir o furo proveniente da forclusão. Eis uma conseqüência disso importantíssima: “O significante reaparecido, porque atravessou o real, tornou-se real” (RABINOVITCH, 2001, p. 66).

A experiência do sujeito psicótico com o significante não é de inscrição, mas de percepção do lado de fora. Aquilo que um dia fora ouvido e não inscrito, retorna numa voz percebida, contínua, à qual o sujeito não pode tapar os ouvidos. Novamente se destaca o caráter êxtimo do retorno da voz enquanto real construído para o sujeito a partir de uma não assimilação no simbólico. Real esse que apresenta uma topologia moebiana enquanto um centro inassimilável pelo sujeito que lhe aparece enquanto percebido desde fora. Tal aspecto nos remete àquilo que Freud trazia acerca do núcleo do inconsciente, isto é, aquilo do inconsciente que não equivale ao recalçado e que, portanto, não seria suscetível à representação. Solal

Rabinovitch (2001) desenvolve uma ideia de equivalência entre esse nada freudiano e o desatamento do nó borromeu que envolve os registros proveniente da situação psicótica. Esse ponto merece uma especial atenção.

Ora, se a *Verwerfung* se diferencia da *Ausstossung* no que concerne ao substrato excluído – a primeira tem como material expelido algo de uma cadeia significativa pertencente ao simbólico e a segunda tem como dejetivo um gozo inerente à experiência com a Coisa (RABINOVITCH, 2001) – temos a confirmação dessa equivalência entre o nada freudiano e o desatamento do nó borromeu na psicose. A forclusão tem como produto um real constituído a partir de um simbólico inassimilável na história do sujeito. Há aí um ideal que lhe antecede e não se integra à sua trama na relação com o Outro. Aquilo que seria simbólico, assimilado internamente, *não encontra a lacuna onde deveria se encaixar e por isso, lá desse centro do sujeito, retorna desde fora, enquanto real!* Aqui, parecemos nos deparar com um estatuto topológico em que avesso e direito não se diferenciam – ponto ao qual iremos nos dedicar ao longo dessa tese.

O desencadeamento borromeano na psicose também pode ser entendido como uma indiferenciação entre os registros, isto é, uma continuidade entre eles, como Lacan bem nos indica, com o nó de trevo – nó da paranoia – ao tratar do caso Schreber.

No entanto, isso que é da ordem de um ideal pré-histórico ao sujeito implica uma perda na representação inerente ao próprio processo de estruturação, independentemente da adjetivação a ser dada à estrutura de acordo com as negações fundamentais. A especificidade da psicose consiste no fato de que o real construído a partir de um rechaço de uma cadeia simbólica é confundido com o real cru, frio, cinza, contínuo e indiferenciado.

Na ausência de uma primeira inscrição amarrando a função de exceção do pai, na ausência da passagem primordial do desejo para o significativo que uma amarra tornaria possível, os traços mnêmicos do percebido pré-histórico (visto, ouvido, sentido) permanecem em estado de percebido real, de *Wahrnehmung* indiferenciado, não passado ao estado de representado; eles residem indefinidamente no sistema percepção-consciência, onde tudo se experimenta, com a condição de não se inscrever”. (RABINOVITCH, 2001, p. 70).

Ressaltamos, então, a constituição de uma realidade articulada à pura sincronia, tendo em vista que não há a possibilidade de que esse percebido pré-

histórico se assimila na história subjetiva, sendo, portanto, impossível de ser submetido ao esquecimento do recalque e, dessa forma, a qualquer diacronia. Reatualiza-se enquanto enunciado primordial, algo da raiz do discurso, anterior à bateria significativa e à apropriação das palavras pelo falante. Surge, então, como injunções de um supereeu anterior e exterior ao advento do sujeito.

3.4.1. Da temporalidade da *Verwerfung*

O tempo do retorno do foracluído não é o do só-depois do recalque, é um tempo fora da memória que não para de não se escrever. O foracluído não cessa de se reproduzir num atual e num endereço que se faz no próprio corpo. Aos significantes que seriam incorporados na pré-história do sujeito, a alucinação lhes dá corpo, atualizando um gozo que vagueia sem mediação da lógica fálica. Há uma lacuna do foracluído cujas bordas e traços também se ausentam, o que faz com que esses furos no saber só possam se presentificar como irrupções fora da história do sujeito, fora do tempo, o que se manifesta como atualidade (RABINOVITCH, 2001).

Lacan traduz a *Verwerfung* freudiana por foraclusão destacando o seu sentido no campo jurídico. Solal Rabinovitch expõe o sentido jurídico do termo foraclusão enquanto articulado a uma condição de funcionalidade de algo antecipadamente limitada. Em referência à ideia de prescrição de um crime, poderíamos localizar a foraclusão enquanto uma prescrição *a priori*. Há um tempo lógico posterior em relação àquilo que veio cronologicamente em primeiro lugar. Ora, aquilo que fora elidido no simbólico, retorna no real, sem nunca poder ser inscrito, como se nunca estivera ali. Há uma condição *a priori* ao psicótico na medida em que lhe é convocado o significante privilegiado do Nome-do-Pai.

Qualquer significante do corpo simbólico primeiro, incorporado pela operação *Bejahung-Ausstossung*, pode ser cortado dele e lançado nas trevas exteriores: esse foracluído será para sempre ininscrível, para sempre ilegível, para sempre indizível. Será para sempre excluído da história do sujeito, onde nunca mais será encontrado. A própria marca daquilo que foi cortado, excluído, nunca mais se encontrará... (RABINOVITCH, 2001, p. 21).

Assim, a foraclusão se reatualiza na medida em que ao se evocar a lei simbólica ela a faz obsoleta e, além disso, impõe, de forma antecipada, um limiar

simbólico dentro do qual o sujeito irá buscar suas formas de estabilização e / ou suplência. Há aí um tratamento do passado enquanto futuro e que retorna no real da atualidade do sujeito – como percebido. O fora do discurso sofre as consequências pela ausência da diacronia inerente ao reino simbólico do significante e manifesta isso na sua relação com o Outro.

O fora – que segundo Freud é, de início, idêntico ao que é hostil – é, de fato, construído pela *Ausstossung*. Esse processo, concebido como um não que está ligado a um sim, é o que constrói o real. Já a *Verwerfung* se configura como uma ruptura sem tratamento simbólico que retorna como real; “... rejeitam-se as representações que fizeram parte do eu e permanecerão para sempre excluídas” (KLAJINMAN, 2018, p. 109). Há uma inquietação quanto à ideia exposta pela autora Débora Kajinman de que a rejeição da *Verwerfung* se dá sobre representações que fizeram parte do eu. Tal ideia se aproxima bastante do mecanismo do recalque. No entanto, podemos trazer a este ponto, enquanto uma lembrança, o estatuto temporal da forclusão, como evidenciado por Solal Rabinovitch. Tais representações rejeitadas vão se comportar como se nunca tivessem sido parte do eu!

A propósito disso, é digno de nota o estatuto temporal daquilo que estaria por vir na trama delirante de Schreber, a conclusão de sua emasculação, o fim do mundo, a origem de uma nova humanidade e etc. É o que Freud destaca como sendo um tempo fora do tempo, uma iminência distante, imprecisa. Embora tenha conseguido se estabilizar na ocasião de seu segundo internamento, Schreber continua defendendo seu sistema delirante frente às contestações daqueles que o cercavam nos sanatórios. Ora, é justamente esse sistema que lhe garante alguma estabilidade a partir de uma metáfora delirante. Não haveria por que não o defender.

3.4.2. Da questão do juízo: *Verurteilung*

Solal Rabinovitch (2001) formula uma hipótese sobre as dinâmicas das negações trabalhadas por Freud em sua obra. Opõe a *Verneinung* – equivalente à denegação, que pode possibilitar a suspensão intelectual do recalque – à *Verurteilung* – juízo de condenação. Essa última forma de negação se refere a uma noção proposta por Freud como uma das possibilidades frente aos conteúdos que passam pela desrecalcamento proveniente do processo de análise. As moções pulsionais ao terem o destino do recalque desfeito poderiam se encaminharem para a sublimação, ou para

a satisfação direta ou por esse juízo de condenação – o qual consistiria num julgamento mental que conduziria o sujeito a uma espécie de substituição do recalque (JORGE, 2017).

Freud chega a se referir a tal operação como *Urteilsverwerfung*, considerando o termo equivalente à defesa que Freud articularia a uma rejeição mais radical. Dessa forma, Rabinovitch (2001) irá lançar uma hipótese sobre um suposto lugar análogo entre *Verneinung* e *Verurteilung*, de modo que, o juízo de condenação seria o substituto intelectual da forclusão, tal como a denegação substitui intelectualmente o recalque. Ademais, a autora ressalta o diferente estatuto de tais negações. A *Verneinung* nega o processo – tal como o sujeito que nega o processo de ter sonhado com a mãe –, o que diverge da *Verurteilung* como uma negação do conteúdo – o que pensei não é verdadeiro; operação que podemos relacionar com a invasão da ideia a Schreber de como seria bom ser uma mulher no momento do coito. Tal operação se aproxima, portanto, da forclusão, entretanto, ao admitir o pensamento foracluído, trata a forclusão como se ela nunca tivesse havido. Essa ideia radicaliza a diferença entre forclusão, recalque e juízo, demonstrando sua anterioridade em relação aos dois processos.

3.5. Bejahung como nascimento simbólico sujeito se difere de um nascimento imaginário do eu

Lacan, ao se questionar sobre o que podemos chamar de sujeito, destaca a exterioridade desse em relação ao objeto, não se confundindo com o eu enquanto função imaginária. Sendo assim, o eu tem um lugar no sujeito de ilusão, miragem, aparentando uma posição absoluta do sujeito, embora não passe de mais um dos elementos em jogo nas relações objetais.

A entrada no mundo simbólico se constitui numa dependência de certo desenvolvimento imaginário, o qual, por sua vez, só é possível por meio de uma hiância do simbólico pré-existente ao advento do sujeito. Noutros termos, a relação simbólica define a posição do sujeito no imaginário. “O ideal do eu comanda o jogo de relações de que depende toda relação a outrem. E dessa relação a outrem depende o caráter mais ou menos satisfatório da estruturação imaginária” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 165). Só se pode conceber a própria posição no imaginário numa dimensão que lhe transcende, o plano simbólico – o ideal do eu com o guia que

comanda o sujeito – eis novamente a antecipação do ideal do eu em função da própria possibilidade do eu ideal. Tal temporalidade bem torta se configura como germe da própria condição nodal que Lacan irá atribuir aos registros num só depois de seu ensino.

Ao trazer a dimensão do desejo enquanto desejo do outro, afinal o “... desejo é, no sujeito humano, realizado no outro, pelo outro – no outro...” (LACAN, 1953–1954/1986, p. 206), Lacan aponta para a importância do semelhante na constituição da imagem e no nascimento do desejo. O sujeito vê no espelho uma imagem nítida e bastante fragmentada dependendo de sua posição em relação à imagem real. Aquilo que define a imagem real tem relação com a inclinação do espelho, a qual Lacan relaciona com a voz do Outro.

Esse eu, inicialmente ideal, constitui-se a partir da linguagem em referência a um tu que lhe dirige e atende demandas, lança gritos, ordens as quais devem ser pelo sujeito reconhecidos. Na dissolução do complexo de Édipo – campo no qual tais trocas se efetuam – temos o que Freud designou por introjeção de uma autoridade que fora externa, isto é, a inscrição do supereu. Óbvia e tautologicamente, uma introjeção se dá desde fora. É nessa introjeção que o advento do simbólico livra o sujeito de que nesta dinâmica de reconhecimento entre o eu e o tu, o desejo permaneça exclusivamente na relação de rivalidade e de destruição desse outro – lógica atrelada ao “um ou outro” do duplo imaginário tão frequente entre os paranoicos e seus perseguidores. É o que se evidencia, novamente, na relação entre Schreber e Deus – um se constitui a partir do outro, embora possam se destruir igualmente.

O nascimento simbólico do sujeito, por sua vez, parece se constituir para Freud a partir da alternância entre presença e ausência, o que nos remete à brincadeira do FORT DA, descrita por Freud em “Além do princípio do prazer” (1920/2006) e já referenciada nessa tese quando tratamos do caso Roberto. É preciso que haja uma descontinuidade ocasionada pela ausência para que o *infans* possa representar a coisa, e assim tornar-se mestre dela na medida em que ele a mata. Ressaltamos aqui o efeito de negativização que se implica desse processo e, conseqüentemente, a perda de gozo da experiência objetual própria da lógica fálica. É então que se pode conceber a ideia do falo negativizado, a partir do qual a dinâmica do desejo parcializado na demanda fará circular na lacuna da falta os mais variados objetos da pulsão.

3.5.1. *Bejahung e o corpo significante introjetado*

Na seara das discussões trazidas por Lacan em seu seminário 1, há uma importante consideração acerca da luta de consciências entre senhor e escravo que pode nos auxiliar na questão referente ao imaginário como sendo constituído a partir de um eu e tu, o que encerra certa intersubjetividade. A relação imaginária entre senhor e escravo comporta uma intersubjetividade mortal. No entanto, tal relação tem uma regra do jogo, o risco de morte, e o reconhecimento da consciência enquanto escravo a partir da não submissão à morte decorrente do medo – afeto imaginário. O imaginário – campo no qual se dá a dinâmica do reconhecimento das consciências – é transpassado pelo simbólico (LACAN, 1953-1954/1986). Essa passagem nos remete novamente à relação de Schreber com Deus. Parece haver justamente uma dinâmica de reconhecimento de consciências, principalmente quando Schreber evidencia que se para de pensar em Deus, esse está ameaçado e vice-versa. Poderíamos articular a ideia de que no caso de Schreber e a divindade não haveria mediação simbólica. No entanto, essa não é justamente a função da Ordem do Mundo? Essa *ordem* se evidencia como inflexível e doma inclusive os anseios dos perseguidores de Schreber quando os intuítos desses se desviam de tal referência. Notadamente, esse bastião simbólico não opera por meio de uma negativização, tal como ocorre a partir da lógica fálica.

A partir de então, Lacan (1953-1954/1986) trará à tona uma estrutura linguística importantíssima para a nossa discussão, a saber: a holófrase. Ele o faz se remetendo a alguns povos cujo idioma contém frases as quais não poderiam ser decompostas e, além disso, que se remetem a uma determinada ocasião. É importante mencionar a discussão existente no campo da linguística sobre uma lei universal que se supõe à linguagem – a recursividade. Trata-se da ideia de que toda linguagem é composta por elementos capazes de ocupar outros lugares e assim, representar diversas situações a depender da forma como tais elementos se distribuem.

O caráter recursivo da linguagem humana é um dos aspectos que diferencia nosso sistema comunicacional de todos os outros sistemas

utilizados por não humanos. A capacidade de encaixar estruturas em outras, num processo recursivo, dotou a nossa espécie com uma habilidade ilimitada de criar sentenças para expressar um conjunto igualmente ilimitado de possíveis significados. Considerando os limites de nossa memória e de nossa capacidade de processamento, podemos combinar frases para fazer sentenças *ad infinitum* (RATTOVA, 2014, p. 29).

Vejamos só aquilo que Lacan nos diz sobre essa condição linguística que parece haver tanto na psicose quanto em alguns povos:

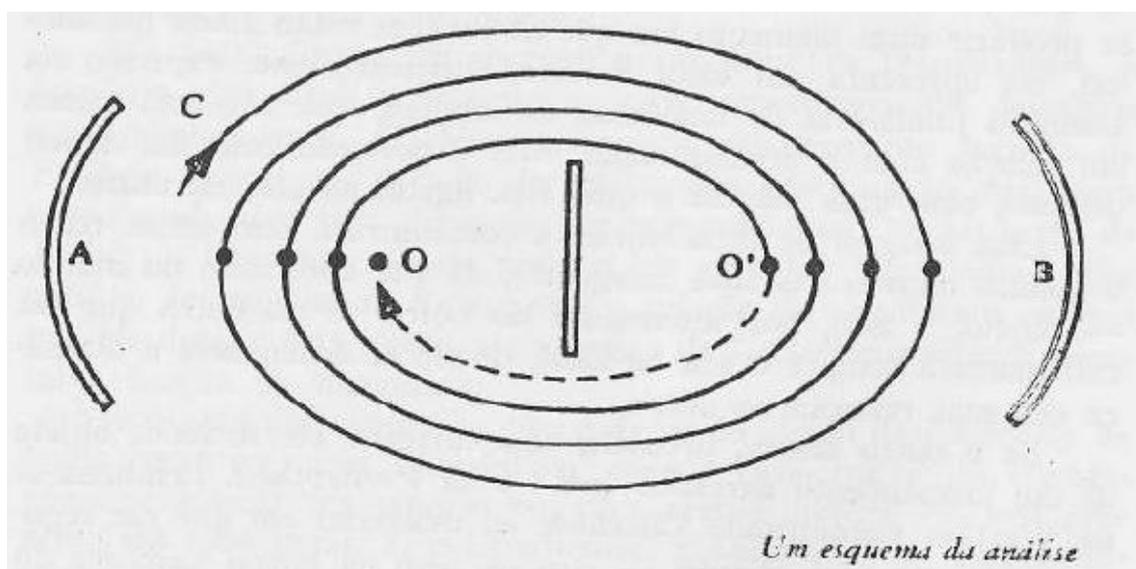
O símbolo só vale se se organiza num mundo dos símbolos (...) No uso de certos povos, e vocês não teriam necessidade de procurar longe para encontrar o uso comum, há frases, expressões que não são decomponíveis, e que se reportam a uma situação tomada em seu conjunto – são as holófrases. Acredita-se apreender ali um ponto de junção entre o animal que passa sem estruturar as situações, e o homem, que habita um mundo simbólico (LACAN, 1953-1954/1986, p. 257).

Lacan chama a atenção à sempre presente ligação da holófrase com denominadas situações-limite em que “... o sujeito está suspenso numa relação especular com o outro...” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 258). Isso nos faz refletir se se trata de uma visada imaginária da linguagem, já que teríamos a colagem a um S1 que, no entanto, não remeteria a um S2. Mais uma vez destacamos aí o usufruto imaginário da linguagem, isto é, sua tomada pelo campo imaginário do sentido. Lacan irá se remeter a tais fenômenos de linguagem como característicos da psicose em seu seminário 3, ao falar da significação se remetendo a ela mesma na ocasião do que chama *ritornelo* (LACAN, 1955-1956/2010).

Isso o faz destacar a atribuição que faz à ligação entre o significado e significante, isto é, a arbitrariedade do significante. Surge aí a dimensão da palavra do além do discurso – uma concepção da linguagem como um conjunto de signos numa ordem sem saída, tautológica e que, por isso, estaria no campo de uma ordem insensata. É preciso, portanto, haver furo na linguagem. Assim, Lacan nota a necessidade de um erro interno ao discurso – o qual se constitui entre a verdade e o erro. Estar fora do discurso parece, então, conceber a linguagem como tal ordem sem saída. Linguagem essa que é vivenciada pelo sujeito psicótico como via régia para uma imposição sem saída de gozo, bem como para uma relação imaginária com o sentido numa compensação que visa remendar um furo. Não podemos nos furtar à

lembrança do estatuto radical da linguagem ligado ao supereu: Ora, a linguagem sem furo implica uma ordem sem saída – não apenas como ordenação, mas como comando –, não é o que o faz também o supereu arcaico? Só a partir de um furo real no simbólico (DIDIER-WEILL, 1988) que poder-se-ia pensar num sujeito da enunciação e não mais limitado aos enunciados primordiais.

É a partir desse ponto que Lacan trará a discussão para o campo da análise enquanto aquele no qual se dá a produção da verdade do sujeito pela via do seu discurso. E vejamos só o que ele nos diz: “Mas há buracos nessa história, lá onde se produziu o que foi *verworfen* ou *verdankt*. *Verdankt* – veio, por um momento, ao discurso, e foi rejeitado. *Verworfen* – a rejeição é original” (foraclusão ou recalco) (LACAN, 1953-1954/1986, p. 322).



Há, portanto, uma rejeição original não abarcada pelo discurso, a qual representa o núcleo do que é inconsciente e, ao mesmo tempo, o que está fora do sujeito enquanto aquele que está entre os significantes. Nesse curioso esquema, Lacan enuncia a dinâmica em questão na análise, na qual o que o sujeito fala em O, ecoa em O', o que se diz em A, ecoa em B. “O analista o ouve, mas, em compensação, o sujeito também. O eco do discurso é simétrico ao especular da imagem” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 323). Vemos aí duas dimensões do objeto pulsional se evidenciando, a voz ecoando a partir do olhar. Não nos espanta o dizer do sujeito que ao se deitar no divã – enquanto ato que delimita um corte no espelho – relata a estranheza de “falar a uma voz”, a dele mesmo. Também somos lembrados nesse

ponto da ideia lacaniana sobre como a paranoia representa a voz que sonoriza o olhar que é aí prevalente, desvelando o que pretendemos demonstrar enquanto um fato de estrutura. E nesse eco há disjunção entre o representante e a própria voz, o que se representa enquanto buraco em sua história. A partir do trecho supracitado no qual Lacan destaca o lugar do que poderia constituir um buraco na história do sujeito pela via do que é *Verdankt* ou *Verworfen*, é interessante que façamos a distinção de uma forma mais precisa entre o que seria da ordem de um recalque original e da foraclusão.

3.6. De um real frio ao real produzido – efeitos de *Urverdrängt* e *Verwerfung*

Solal Rabinovitch (2001) faz uma reflexão que nos é cara acerca de como a foraclusão pode se fazer presente em geral no mundo e ter seus efeitos racionalmente explicados. Que consequências teríamos disso? Como se dá o retorno de tais significantes foracluídos no real?

De qualquer modo, os significantes rejeitados que retornam no real contemporâneo são um ponto de atração para o que volta na psicose: pois eles já estão no real, e para sempre no atual. Porque eles se dirigem a todos, formam laço. Esse laço que não pode fomentar nenhum saber, veicula as alucinações psicóticas. Entretanto, ele é por essência desligamento entre o real frio, já-ali, o real do fora, e um real produzido pelo simbólico, o real do dentro excluído. O absurdo desligamento fundamental desse laço não seria o signo de uma ausência irremediável de um Pai? Seja ele impotente (como pode ser o pai imaginário que o menino tem, tão bobo), seja ele massacrado (como um pai real, mas aqui sem retorno de lei), em todos os casos ele está na impossibilidade de errar, de existir no plano simbólico (RABINOVITCH, 2001, p. 87).

Aquilo que retorna na psicose, portanto, se dá sempre numa atualidade, como se nunca estivera internalizado – havendo assim uma distinção entre o real cru, cinza e indiferenciado e aquele que se constrói a partir de um fragmento de cadeia significativa não integrado ao saber do simbólico. Isso irá nos levar a uma outra questão. A distinção entre foraclusão e recalque originário, Rabinovitch a remete ao fato de que a foraclusão é sempre de um significativo e, no caso da psicose, de um significativo primordial – o Nome-do-Pai –, e seria isso o que daria forma ao contraste dessa rejeição e do recalque originário, a *Urverdrängt*. Ora, Freud aponta para o valor distinto dos recalques primário e secundário. O recalque propriamente dito, que atua *a posteriori*, é executado em função de um polo atrator, de pontos específicos articulados na história do sujeito. Por isso, o recalque propriamente dito se constitui

enquanto uma defesa egóica. No que se refere à *Urverdrängt*, trata-se de um furo na própria tentativa de representação simbólica original, na própria incorporação significativa, *Bejahung*. Isso constitui a própria inconsistência do Outro.

O recalque começa, depois de ter constituído o seu primeiro núcleo. Há agora um ponto central em torno do qual poderão se organizar, em seguida, os sintomas, os recalques sucessivos, e ao mesmo tempo – porque o recalque e a volta do recalado são a mesma coisa – a volta do recalado. (LACAN, 1953-1954/1986, p. 222);

A partir daí, Solal Rabinovitch se coloca questões extremamente pertinentes no que se refere à temporalidade desses processos – *Urverdrängt* e *Verwerfung* – na constituição do sujeito. Seria o tempo da forclusão posterior ou contemporâneo ao tempo do recalque originário? Ora, o mecanismo que Lacan designa à psicose – forclusão do Nome-do-Pai – só pode ocorrer na medida em que há algum sujeito constituído. Nesse caso, o sujeito está na linguagem, embora não possa se servir dela tal como um neurótico, justamente pela ausência de um lugar vazio. Ao mesmo tempo, se concebermos tais operações como contemporâneas, poderíamos supor que a forclusão tem de se avir não apenas com o Nome-do-Pai, mas também com próprio significante-mestre (S1). E ela nos diz:

Entretanto uma outra alternativa se impõe: a forclusão do Nome-do-Pai seria não secundária ao recalçamento originário, mas sua contemporânea? Teria ela uma referência para com o significante primeiro, o S1, significante primordial que representa o sujeito para outro significante? Ou ela apenas alteraria esse significante primordial, sob o qual se congela o corpo do sujeito, porque não há significante para o qual representá-lo? Pois se esse significante para o qual os outros representam o sujeito, se esse significante que tem muitas relações com o Nome-do-Pai foi abolido, todos os outros significantes não representam mais *nada*. Um nada que se faz real, um corpo congelado. (RABINOVITCH, 2001, p. 89).

Nada mais justo do que no presente momento, nos dediquemos ao levantamento de questões acerca de tal significante-mestre, sua dimensão de traço de uma experiência primeira, seu estatuto interveniente e as implicações desse primeiro registro que em si não significa nada.

3.7. O que se deriva? A questão do traço unário

Devemos agora nos deter sobre a importância do traço unário enquanto aquilo que funda a matriz de qualquer dimensão simbólica a partir da qual o sujeito do significante poderá se constituir. Além disso, é esse mesmo traço que possibilita o enodamento entre o que consiste em sua imagem e aquilo que se repete ao sujeito enquanto o impossível do real, o que não cessa de não se escrever ou "...aquilo que o mobiliza sem se escrever, isto é, sem se inserir na lógica das representações..." (SILVEIRA e VORCARO, 2016, p. 512).

O traço unário articula-se a essa *Verwerfung* constitutiva, demarcando, nesse tempo do estudo lacaniano, aquilo que é da ordem da instauração de um registro simbólico organizado pelo encadeamento significante. Aqui, entende-se a *Ausstossung* como implicada na *Verwerfung* e remontando a algo do real. (SILVEIRA e VORCARO, 2016, p. 512)

O traço, embora não faça parte da lógica das representações, constitui-se enquanto marca no corpo e, ao nos remetermos à dimensão do corpo, que se faz um elemento imprescindível na clínica analítica, devemos destacar o fato de que é o significante que impõe uma distância entre o corpo e o gozo. "O corpo é gozante apenas porque fala" (PINHEIRO, 2018, p. 79). Essa dimensão do significante remete a discussão ao traço unário enquanto marca da origem simbólica do sujeito. A identificação ao traço unário, o qual corresponde ao significante-mestre que não significa nada, possibilita ao sujeito se fazer Um. Essa marca de *nonsense*, por ser interveniente e não cessar de não se inscrever (afinal o significante-mestre, em si, não significa nada), mobiliza a busca por um outro significante, e outro, e outro, e outro... estabelecendo o estatuto metonímico do desejo. Tal insistência denota um gozo e um mandamento. Há aí uma ordem em dois sentidos: do comando e de uma ordenação. Busca-se, portanto, significações a esse significante primeiro, que por ser mera marca, é vazio de sentido. Apesar de Lacan apontar a essas noções em seu seminário de 1972-73 (2008), "mais ainda", em seu seminário acerca das psicoses, do ano de 1955-56 (2010), ele já deixa clara a ideia de que um significante não significa nada.

Não há dúvidas de que foi a psicose com seus fenômenos de linguagem que possibilitaram a Lacan tal conclusão, principalmente no que concerne ao *ritornelo* e à cristalização de sentido testemunhada por Lacan em sua experiência clínica com a psicose. O estatuto inicial do reino do significante se reatualiza a céu aberto nas psicoses.

Inclusive, o próprio significante pelo qual o sujeito se relacionará com os outros significantes é nomeado por Lacan a partir da sua forclusão constatável na psicose. Institui o Nome-do-Pai ali onde ele é convocado e nada pode vir em seu lugar. Primeiramente, chama a atenção para sua função enquanto metáfora paterna a partir do enigma do desejo da mãe. Posteriormente, aponta para a pluralização do Nome-do-Pai nos três registros; real, simbólico e imaginário. Ora, é evidente a desarticulação entre os anéis do real, simbólico e imaginário na psicose. Rabinovitch (2001) chama a atenção para o que acontece no desnodamento entre o real e o simbólico do pai. Sua parte simbólica, o Pai se soma a sua parte real, o Pai do Nome. Uma vez que a forclusão se constitui como aquilo que produz um real a partir do simbólico, temos a desarticulação dessas duas faces do Pai, assim como o representante se desarticula de seu afeto.

No advento da forclusão do Nome-do-Pai, o filho se veria colado ao desejo da mãe, desprovido de um lugar que possibilite que o significante primeiro lhe represente a outro, não havendo assim o funcionamento da cadeia significante. Àquilo que sujeito tem acesso é o Pai do Nome, sua face real. Assim, o que viria enquanto metáfora do desejo da mãe é quebrado pela forclusão, de modo que, o gozo sexual não lhe é introduzido pela identificação com Pai. A sexualidade tende a se manifestar na psicose pela via de um gozo em ser A mãe, o que nos é tão evidente na construção delirante de Schreber.

Esse panorama tem implicações quando trazemos à tona os modos de restabelecimento da psicose. Podemos partir da metáfora delirante promovida por Schreber. A metáfora, figura de linguagem que por excelência aponta para o campo do duplo sentido, também tem um substrato material no caso de Schreber, a saber: as *Memórias*. Esse produto tem uma função explícita na trajetória de Schreber, sendo, inclusive, parte de seu apelo pela retomada de seus direitos civis. A partir disso nos questionamos se a escrita das *memórias* teria algum papel no reestabelecimento de Schreber. A letra em Schreber assume sua função de delimitar o gozo?

De toda sorte, a metáfora delirante seria a atribuição de um sentido estável pelo sujeito que, no entanto, aparece-lhe enquanto imposto pelo Outro. Difere-se em relação à suplência pela letra / escrita latente, como nos aponta Lacan, no caso de James Joyce. O escritor irlandês promove com sua escrita uma supressão no sentido, furo no saber, erosão do significado e ao mesmo tempo, um enigma – o que convoca o Outro a lhe dar algum sentido. (PINHEIRO, 2018).

Ao mesmo tempo que Joyce encarna um gozo solitário, sua escrita lhe faz pôr um pé no laço social. Destacamos aqui a seguinte inquietação: há nisso algo relacionado à dinâmica do reconhecimento do sujeito pelo Outro? Retomaremos isso em futuros desenvolvimentos neste trabalho.

Lacan aponta para a letra enquanto suporte material do discurso no seu seminário 18 (1971/2009), de um discurso que não seria do semblante. "... assim como a chuva se precipita das nuvens, a letra é a precipitação do significante, 'semblante por excelência'. A letra, como suporte material, causa efeito no real, erode a terra/significado por cuja ravina o gozo pode fluir" (PINHEIRO, 2018, p. 87). Noutros termos, a letra faz furo no sentido. Remete, portanto, à própria dimensão do traço; reatualiza o estatuto vazio do significante promovendo enigma e convocando o Outro à atribuição de sentido. Seria a sustentação da linguagem tal como o esqueleto o é para a carne. Ademais, promove a escultura de sulcos pelos quais o gozo deve escorrer, não deixando de lhe dar margem, limite, litoral.

Dessa forma, a escrita é correlata ao traço unário, aponta para o *nonsense*. É com ela que Joyce faz um *sinthome*. "... a letra promove uma escrita no real e impõe ao gozo uma contenção essencial para o sujeito psicótico, até então invadido pelo gozo sem limites do Outro" (PINHEIRO, 2018, p. 84).

Essa marca no real tem por finalidade o registro do sujeito no ciclo das gerações – o que equivale à morte da coisa promovida pela palavra e seu conseqüente nascimento simbólico para a posteridade. Nesse ponto nos perguntamos: não é justamente o que Schreber busca ao escrever suas *Memórias*? Não é o que ele consegue? Schreber ressalta a importância de sua obra como um marco na história. Traria contribuições para os mais diversos âmbitos do conhecimento – científico, religioso e sobrenatural – e, além disso, explicaria com detalhes os fenômenos pelos quais Schreber passa, dando assim a devida razão para que ele retome seus direitos civis.

No entanto, obviamente não encontramos em relação às *Memórias* o mesmo reconhecimento da cultura cujo a obra de Joyce obteve. As *Memórias* são o registro de um gozo solitário, que não coloca o pé de Schreber no laço social, embora as utilize para reivindicar seu lugar na sociedade. Sua produção traz em si um sentido delirante, cujo reconhecimento se deve expressivamente pela atenção freudiana, enquanto o entalhe da letra joyceana evoca o Outro à atribuição de sentido, favorecendo o reconhecimento.

O simbólico não assimilado enquanto tal é evidenciado pela estrutura psicótica quando retorna como real na atualidade do sujeito, justamente por não haver um significante que representa a falta de um significante no Outro (DIDIER-WEILL, 2012). É o que parece ser sempre vivenciado em sua dimensão de marca, traço, voz ou gesto, na pré-história do sujeito a advir e que pode persistir enquanto injunção, independentemente da estrutura clínica. No fim das contas, não há uma ontologia inerente aos registros, nem mesmo uma condição *a priori* a seu enodamento sem considerar que sua constituição depende do processo de estruturação do sujeito em sua epopéia com o Outro e, obviamente, com o real. Aparecem aí os atributos pulsionais do simbólico enquanto possibilidades de mansões do dito – a letra, a voz e o gesto. É a mansão da letra que Joyce faz de lar. É isso que Lacan irá apontar como aquilo que propicia a passagem de um sintoma a um *sinthoma* (LACAN, 1975-1976/2005). Saber fazer com o real e emoldurar o campo do gozo num espaço domiciliar.

Abordemos a partir da letra, enquanto substrato real do traço que não se inclui na lógica das representações, aquela que é a dimensão real sonora que se silencia pela lógica significante: a voz. Nos dedicaremos a isso que resiste à palavra no próximo capítulo, não sem considerar também o olhar enquanto aquilo que procede da voz enquanto objeto (DIDIER-WEILL, 1988).

4 A VOZ DA QUAL PROCEDE O OLHAR: O SUPEREU E SEU ESTATUTO FORACLUSIVO

Consideremos, inicialmente, a seguinte colocação de Jean-Michel Vivès: “Sabemos, desde então, que a emergência do sujeito e sua inscrição no conjunto dos humanos devem ser compreendidas como estando estreitamente ligadas ao que apreende no contexto das vozes que o circundam” (VIVÈS, 2012, p. 12).

Freud, por sua vez, ao denotar que o supereu tem origem em algo que foi escutado, implica a transmissão superegóica não a uma internalização dos pais, mas sim do supereu desses (1923/2007). Essa internalização, correlata à entrada do sujeito na linguagem, tem por resto a voz – resto material da articulação da fala pelo sujeito. Não à toa, Lacan irá denominar a voz e o supereu enquanto formas do objeto *a* em seu seminário 10. Há, portanto, algo que não entra no jogo do sentido, por mais que seja a partir disto que tal jogo seja possível, a voz. O apagamento da voz se dá justamente pelo efeito da significação (VIVÈS, 2012).

Já ao discutir a função do supereu, a partir das suas considerações sobre o caso Dick de Melanie Klein, no seminário livro 1 “Os escritos técnicos de Freud”, Lacan articula a ideia de um simbólico universal, de modo que, o supereu representaria uma ruptura das relações do sujeito com a lei. E destaca a natureza intragável, inadmissível, cega e repetitiva do supereu. Ora, não seria o supereu o que representa o movimento desde fora atribuído ao simbólico, isto é, justamente aquilo que resta da operação do significante sobre o real?

Vale a pena que retomemos uma de nossas questões fundamentais de pesquisa, a saber: em que medida isso que condena e congela o sujeito se coloca como um fato de estrutura, a ponto de haver uma persistência de um intransmissível que não pode se assimilar pela cultura, mas que continua nela se manifestando enquanto inassimilável? – parece ser da instância superegóica, enquanto um ponto inassimilável de uma pré-história pessoal, que estamos falando. Algo que foi escutado e se reatualiza na forma de palavra enquanto coisa – o que remete à própria fala como pura descarga pontuada por Freud em seu *Projeto*. Para alguns, esse ponto pode se ensurdecer para que o próprio sujeito fale “Eu não sou só isso!”. Para outros é um ponto que se faz presente na atualidade do sujeito sem cessar, numa voz contínua não suscetível à alternância e ritmo que a ausência propicia (VIVÈS, 2012).

Lacan, em seu primeiro seminário, inaugura sua retomada freudiana a partir da psicose e do que ela pode evidenciar como sendo o estatuto da instância superegóica. Além disso, tal estrutura clínica possibilita a ele plantar sementes de desenvolvimentos a serem colhidos *a posteriori*, num esquema de significação retroativa.

Na lição XVII, intitulada “A ordem simbólica”, do referido seminário, Lacan atribui ao supereu a função de um simbólico que ordena e objetaliza o sujeito. Como dissemos anteriormente, trata-se de uma ordem no campo da ordenação e no campo do comando. Assim, o supereu não estaria exatamente inserido na cadeia significante. Estaria, sim, entre o sujeito e o significante.

Assim, a experiência do *infans* – não falante – com o adulto próximo – aquele que será agente da transmissão superegóica – encerra uma experiência com a voz configurada a partir do grito como pura descarga de experiência dolorosa – algo destacado por Freud desde seu *Projeto* (1895 / 2006) – a que segue a experiência com o seio, da qual resta um foco de desprazer irreduzível – pois jamais outro objeto será capaz de ocasionar o prazer que supostamente aqui foi concedido ao *infans* –, uma espécie de núcleo estranho a ser expulso (VIVÈS, 2012).

Neste ponto, Jean-Michel irá destacar a escolha radical à qual está submetido o *infans*: a) rejeitar o corte, o que seria uma rejeição primeira da perda e estaria, segundo o autor, articulado a um espaço psicótico radical; b) aceitar a perda, o que configuraria uma matriz simbólica e seria uma primeira integração da falta. Assim, esse momento denotaria um espaçamento entre um inconsciente originário – irreduzível à representação e reconhecimento – e um inconsciente representativo, o recalado *a posteriori*. “O recalque originário separa o sujeito de sua origem” (VIVÈS, 2012, p. 17).

A questão que nesse ponto concerne à voz diz respeito à impossibilidade de o bebê se defender dela, afinal, “... o bebê pode desviar o olhar, mas não ... o ouvido” (VIVÈS, 2012, p. 18). Não se escapa da voz do Outro. Nesse sentido, novamente nos remetemos aos processos que se configuram enquanto afirmação – *Bejahung* – e rejeição – *Ausstossung* – da voz do Outro. Inclusive, o sujeito pode não conseguir não responder à convocação da voz do Outro, não havendo ruptura e descontinuidade, ficando, assim, suscetível à continuidade do gozo do Outro. O Nome-do-Pai seria o mastro no qual o sujeito poderia se amarrar para ouvir o canto de sereia da voz do Outro sem por ele ser devorado.

Esse Outro é quem torna o grito de pura descarga um apelo do sujeito, havendo uma interpretação selvagem do Outro materno que banha essa voz puramente material de significação. Desse modo, o grito representa o sujeito aos significantes que não de vir. Tendo isso em vista, Jean-Michel irá propor os três tempos do circuito invocante: I) ser ouvido – equivalente à expressão do grito; II) ouvir: o Outro dá uma resposta significativa ao grito; III) se fazer ouvir – equivale à busca por ser ouvido pelo Outro. Daí se dá a queda da voz na incorporação significativa e a instauração do que o autor denomina *ponto surdo* (VIVÈS, 2012)

No entanto, a voz enquanto objeto que cai na integração significativa não deixa de não se escrever e insiste nisso. Os próprios insultos que se expressam nos diversos quadros psicopatológicos, sejam eles neuróticos ou psicóticos, indicam justamente uma tentativa de “... atualização da parte foracluída do sujeito, que é a sua parte maldita. Aqui o sujeito não tem o poder de responder, pois não é questionado” (VIVÈS, 2012, p. 29) e sim afirmado – pelo Outro de fora – a partir daquilo que foi expulso – adicionamos.

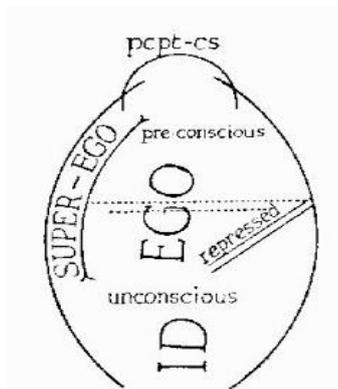
Devemos lembrar ao leitor que, como discutimos no tópico referente à foraclusão, quando há uma via de retorno do rejeitado, essa pode ocorrer pela alucinação. Os pensamentos de injúria ou a acusação originária retornam enquanto componentes sensoriais – alucinações olfativas, táteis, visuais – e também como vozes. Quanto a isso, Freud, de forma bastante astuta, designa em seu “Projeto” (1895/2006) que o conteúdo representacional rejeitado pode se tornar alucinação visual ou pensamento imposto e sua parcela afetiva torna-se pura voz:

(...) No segundo caso, que é o que conheço melhor, o conteúdo da experiência retorna sob a forma de um pensamento que ocorre ao paciente como alucinação visual ou sensorial. O afeto reprimido parece retornar invariavelmente nas alucinações auditivas (FREUD, 1985/2006, p. 170).

Eis, portanto, o aspecto vocal desarticulado da linguagem que fica evidente na estrutura psicótica por conta da foraclusão do Nome-do-Pai:

...o significante do Nome-do-Pai, cuja foraclusão transtorna profundamente a organização da linguagem para um sujeito, arrasta para as trevas não apenas a possibilidade de uma escritura inconsciente, mas também o conjunto de sua bagagem de afeto, que é a voz do pai, da qual nada é conservado no psíquico (RABINOVITCH, 2001, p. 85).

Como pode, então, algo relativo ao percebido enquanto voz se articular à exigência de gozo que desconhece qualquer tendência de autoconservação tão característica do isso – do qual nada podemos perceber enquanto qualidade? Eis a resposta desenhada logo abaixo:



Ora, é justamente o supereu, originado a partir de algo que foi escutado, herdeiro do complexo de Édipo – o que lhe garante uma posição de supra-eu – e agente do isso, que consiste na ponte entre o aquilo que pode ser percebido e a exigência de gozo do isso. **O supereu é a via régia para o retorno do foracluído.** Claro que aqui podemos estar cometendo uma extrapolação, considerando que esse modelo de aparelho psíquico, ao menos da forma como se configura, parece se articular à neurose tendo em vista a barra do recalque no campo do eu, além de considerarmos que o supereu se vê tolhido em seu estatuto de herdeiro no contexto das psicoses. No entanto, vale a pena a questão que se abre a partir de tal reflexão, considerando que o dito freudiano “Onde isso é, devo tornar-me” se articula às várias formas de cisão do eu no processo de defesa, de modo que, a neurose ou perversão não são isentas da maledicência imposta pelo supereu e financiada pelo isso. O que faz a psicose senão evidenciar, enquanto estrutura clínica, esse estatuto topológico do retorno desde fora daquilo que não pôde ser assimilado internamente?

Esse retorno enquanto voz da consciência parece não se limitar à psicose, por estar ligada à própria topologia superegóica a partir da qual a exigência de gozo do isso se articula de alguma forma à sincronia da percepção-consciência. Como nos diz Jean-Michel “... é que o sujeito pode escolher, sem ser louco, identificar-se com o ‘ser’ da decadência, ser o dejetivo com que o outro, maldizendo-o, demanda que ele se identifique numa petrificação egóica” (2012, p. 35). Ora, o sujeito internalizando ou

não o simbólico, terá de ter com a voz, substrato material do significante, conduzindo o sujeito a outro significante ou não. Ao recusar petrificar-se à forma que lhe é dada pela voz, o sujeito responde ao Outro simbolicamente.

Não é sem motivo que a maldição do Outro imposta ao sujeito é tão eficaz, tendo em vista a amoralidade, crueldade e rigidez da tirania superegóica. Portanto, temos um campo favorável à exclusão do sujeito da cena fantástica a fim de que se identifique com dejetos – o que é ilustrado pela melancolia.

É nisso que certa dimensão forclusiva do supereu encontra sua fonte: um desmoronamento subjetivo, uma queda, uma espécie de dejeção vivida como abjeção, levará à introdução do Outro no eu que é constitutiva do supereu (VIVÈS, 2012, p. 37)

Assim, tal instância crítica vestida de uma moral para bem ser investida pela libido do isso configura-se enquanto um pedaço de voz desarticulado das amarras significantes.

No que tange ao entrelaçamento entre o discurso e a voz temos aí uma elisão da voz pela fala; há o efeito de doma-voz (VIVÈS, 2012), o que equivale a uma regulação de gozo pelo discurso, um ciframento do grito pelo Outro. A partir daí, nos perguntamos: é isso que torna o discurso impossível? Pôr os falantes numa ordem em que apenas se opera com cifras e não com aquilo que é silenciado pela significação, a saber, a voz?

Outras questões se impõem nesse momento: É a voz, enquanto tudo aquilo que não tem efeito significante, inapta ao laço? Não teve Odisseu que se enlaçar ao mastro do navio para que não sucumbisse à voz convocatória das sereias? Não é essa voz que a todo momento se reatualiza ao sujeito e lhe impõe o Destino de se lançar ao gozo de sua própria destruição? E, por último, não é a civilização o substrato contingencial no qual se materializa e se reatualiza essa imposição? O amparo da cultura traveste seu próprio estatuto de fonte de mal-estar.

Dessa forma, ao nos remetermos ao campo do discurso enquanto liame social, embora represente uma impossibilidade, ele insiste na tentativa de regular a voz que, por sua vez, insiste em não se reduzir à significância. Ora, aquilo abolido internamente retorna desde fora. A voz silenciada pelo significante retorna enquanto grito.

A forclusão enquanto uma operação que elide o falo, negativiza a linguagem, tem como consequência no sujeito psicótico que este vivencie a linguagem em sua dimensão real. São, portanto, sujeitos da linguagem, mestres do discurso, por vivenciarem seu âmbito real. Eis o porquê de o psicótico estar fora do discurso e por isso ser seu mestre (QUINET, 2009): é justamente com a porção que o discurso deixa de fora do ciframento, com aquilo que não se reduz à regulação discursiva, com as relações estáveis que ultrapassam as palavras e que configuram um *discurso sem palavras* (LACAN, 1969-1970/1992), que o sujeito psicótico, por estar desprovido do manto da significação fálica, tem que lidar. É com a voz real, não silenciada pela fala significante, que o psicótico tem que fazer algo. Voz essa que ordena, é interveniente, no entanto é desordenada, contínua. Para o psicótico o pai está vivo, o Chofar é a própria voz de Deus.

Eis aí a importância da voz enquanto aquela que faz marca na história do sujeito, embora não articulada a qualquer significação fálica. “Pois, apenas revelada, a lacuna é sulcada permanentemente pelo real sonoro das vozes que a localizam” (RABINOVITCH, 2001, p. 75). Dessa forma, o real enquanto ruído aleatório, caótico, torna-se voz para o sujeito psicótico. Voz essa que se endereça com certeza ao sujeito e conspira num segundo momento com o sentido delirante.

Como vimos no capítulo anterior, ao questionar o estatuto do retorno do foracluído no real – aquilo que é abolido no simbólico retorna no real –, Solal Rabinovitch (2001) aponta para duas possibilidades, a saber: o que é foracluído enquanto significante reaparece no real numa errância? Ou o retorno do foracluído é um retorno de um real frio, puro? A autora retoma a característica estrutural da psicose de que não há laço entre as palavras e as coisas. Daí a dimensão do distúrbio na linguagem ser, como nos diz Lacan, essencial à lógica estrutural psicótica. “... as palavras são, na psicose, os verdadeiros objetos, porque não podem representá-los” (LACAN, 1953-1954/1986, p. 78). Logo, a representação de palavra – a qual comportaria a dimensão simbólica da palavra e a dimensão real da voz de quem a falou, mas que na psicose tem tais dimensões desarticuladas – ao ganhar o substrato de uma voz no real (e atual), faz-se presente na consciência, configurando a alucinação.

E a esse retorno da voz, do significante enquanto real, o sujeito se constitui enquanto seu endereço, faz-se presente. Já que o sujeito não internaliza um não do pai, tem que se deparar com o retorno de sua voz. E ela quem relaciona o significante

do Nome-do-Pai enquanto foracluído e o retorno desse significante. Como nos diz Solal: “Constituindo-se como endereço da voz do Pai alucinado, o preso do lado de fora instala, não um desejo do Outro ausente, mas um desejo de Pai para si, muito presente” (RABINOVITCH, 2001, p. 81). Aos presos do lado de fora, o pai não se constitui numa ideia, em palavras, num eixo de linguagem. Faz-se vivo, não indica desejo algum, não falta.

Evidencia-se, então, o estatuto verbal de toda e qualquer alucinação, uma vez que, é preciso que o sujeito fale sobre a alucinação e essa, por sua vez, retorna num corpo que é tomado pela linguagem – eis o estatuto da voz enquanto real. Como localizar a voz frente a *das Ding*? Rabinovitch argumenta:

Ora, o que é expulso pela *Ausstossung* com *das Ding* é a materialidade sonora da voz, que constitui o real do Outro do Gozo, enquanto definitivamente separado da atribuição significativa (e representada no inconsciente) do grito. É essa materialidade sonora que força o *percepiens* a ouvir vozes; é ela que constitui o retorno no real do foracluído, retorno cuja condição é que o *Ich*, visado no coração, responda presente. (2001, p. 80).

A autora destaca o fato de que a voz enquanto habitante do fora do mundo, para retornar ao sujeito, pode se ligar a uma representação de palavra qualquer. E, geralmente, isso se dá a partir de um representante que, segundo ela, se articula ao laço entre os homens, isto é, um traço, ideal, ou significante que forme a massa, que estabeleça um laço político (RABINOVITCH, 2001). Na mesma seara, propõe uma fórmula para a foraclusão quanto ao dizer e à voz, a saber: aquilo que é rejeitado no dizer, retorna enquanto voz. Trata-se aqui do estatuto das coisas que não são assimiladas em um dizer e que, ao constituírem o real, tais coisas se tornam vozes que se fazem ouvir. No entanto, uma vez que estamos nos dedicando ao supereu em seu estatuto vocal e não ligado à linguagem, faz-se agora necessária a referência à ideia freudiana sobre a tomada de posição possível frente aos mandamentos superegóicos.

4.1. *Wo es war, sol ich werden*

Ao traduzir esse dito freudiano por “Onde isso era, devo eu tornar-me”, Jean Michel destaca a constituição do sujeito a partir de uma instituição de que “Não sou

apenas isso”. Ao mesmo tempo, o sujeito que não é apenas isso, também não é apenas o eu. Localiza aí, inclusive, o destino – aquele articulado por Freud como resultado da compulsão à repetição – enquanto aquilo a que o sujeito estaria fadado e, contra ele, opõe o equívoco e a própria interpretação analítica, as quais possibilitam ao sujeito jogar com a linguagem e gozar não de um significante, mas da significância (VIVÈS, 2012). A estruturação enquanto um processo de defesa e, conseqüentemente, de negação, equivale a um modo de se posicionar – e isso desvela o sujeito.

Decanta-se dessas acepções a violência com a qual o supereu se reveste – sua dimensão vocal (proveniente das vociferações do adulto próximo – (*Nebenmensch*) – seu viés foraclusivo, bem como sua insistência em se impor ao sujeito desde fora e nunca sendo posto para dentro da cadeia significante. Como já destacamos, Lacan, não ingênuo, define o supereu como a lei e sua destruição, redução da lei a algo que não se pode expressar, algo devastador. Os urros do *Nebenmensch* – o adulto próximo – se dão num momento lógico anterior a qualquer possibilidade de integração à fala, havendo assim, algo de ignorado na lei e, portanto, a redução da lei a algo inadmissível, não integrável. É imprescindível que destaques a consideração de Lacan (1968-1969/2008) sobre *das Ding* articulada à figura do *Nebenmensch*, a saber: o estatuto topológico desse outro próximo.

Quem é, afinal, esse próximo que ressoa na formulação dos textos evangélicos, *Ama teu próximo como a ti mesmo*? Onde pegá-lo? Onde existirá, fora desse centro de mim mesmo que não posso amar, alguma coisa que me seja mais próxima? Freud, como que impelido por sua necessidade para vias dedutivas, não consegue caracterizá-lo senão como alguma coisa de absolutamente primária, que ele chama de **grito**. É numa exterioridade jaculatória que se identifica esse algo pelo qual o que me é mais íntimo é, justamente, aquilo que sou obrigado a só poder reconhecer do lado de fora. É por isso que tal grito não precisa ser emitido para ser um grito (LACAN, 1968-1969/2008, p. 219).

A esse Outro próximo, Lacan deixa claro que não se articula o inconsciente enquanto cadeia significante, mas sim, que esse próximo denuncia a iminência intolerável de gozo (LACAN, 1968-1969/2008).

Nesse contexto, faz-se interessante a fala de uma criança – Arthur, filho de Theodor Reik – destacada por Jean Michel acerca do que seria essa “voz interior”. Diz o menino: “A voz interior é um pensamento que a gente tem (...) É uma impressão da

gente com palavras de outra pessoa” (2012, p. 50). Eis o estatuto topológico do supereu enquanto voz – êxtimo.

Lacan, em seu seminário 10 (1962-1963/2005), ao instituir o objeto *a* como uma quantidade de gozo não articulável pela lógica da castração e que, portanto, aponta para além da angústia de castração, nos fala da voz enquanto uma forma de tal objeto. Nesse contexto, traz uma tradição da religião judaica como elemento que ilustra a condição da voz como resto do pacto da linguagem, a saber, o chofar. Tal elemento ilustra bem o nó entre lei, voz e supereu.

O chofar é um instrumento feito do chifre de um animal que é tocado na tradição judaica no ano novo judaico e no dia do perdão. O toque obedece a uma ordem, a saber: Tekiá (toque contínuo), Shevarim (três toque que equivalem cada um a 1/3 do Tekiá), Teruá (nove toques que equivalem cada um a 1/9 no Tekiá e 1/3 dos fragmentos do Shevarim). O Tekiá, com sua continuidade anuncia a majestade do Rei de Israel ao mesmo tempo relembra a separação entre Deus e o Homem pelo pecado original cometido no jardim do Éden – há aqui uma menção ao gozo contínuo e indiferenciado. O Shevarim lembra aos crentes que clamem por arrependimento e anuncia a chegada do Rei – trata-se de renúncia e da interdição. Já o terceiro toque, o Teruá chama o povo a despertar do sono e à reflexão profunda de suas vidas – uma voz que evoca os crentes a analisarem retrospectivamente sua ligação com Deus –, além de seus nove toques representarem as lágrimas de Elohim (Deus, criador e onipotente) pelo pecado presente no coração do povo. Por fim, o Tekiá Gedolá anuncia o juízo de Deus, que perdoa o povo e lhe deixa livre (apenas para adorá-Lo). O toque final, igual ao primeiro, rememora o povo do porquê da lei foi instaurada – “Vocês farão isso em minha memória”.

Frente a esse fenômeno religioso Theodor Reik, consoante Vivès (2012), irá destacar aquilo que é mais intuitivo a partir de uma leitura freudiana. O chofar denotaria uma manifestação do eco do pai e apontaria para o parricídio. Aqui a voz do pai é lembrada pela voz de Deus sob a forma do animal totêmico – evocando a prática do gozo anterior à lei. Sendo o supereu a instância representante da instauração da lei reguladora do gozo, o chofar estaria a ele articulado, pois representaria o atributo vocal do pai, isto é, o resto na passagem do pai do gozo ao pai da lei – aquele que ao perdoar seu povo, o liberta apenas para aliená-lo à sua adoração. Questionamos aqui o seguinte: e quando tal passagem não há? (VIVÈS,

2012). O sujeito se encontra à mercê do pai do gozo, objeto do Outro, aquilo que Jean-Michel denomina de espaço psicótico radical.

No entanto, o que o chofar destaca enquanto curioso é o fato de que a instauração de uma lei se apoia na incorporação do suporte do gozo (o pedaço de voz desarticulado da linguagem). Essa voz incorporada se distingue da inscrição do Nome-do-Pai. Trata-se da incorporação desse pai obsceno (fora da cena), de um gozo anterior ao Édipo. Os toques do chofar lembram aos fiéis do remorso pelo pecado, sendo essa a concepção de Theodor Reik, retomado por Vivès (2012), – um elemento que teria a finalidade de lembrar aos crentes a hostilidade recalcada. Lacan promove aí uma torção: É a culpa que faz o chofar ser tocado! O chofar tem uma função pacificadora. Ao ritmar a voz a decompondo em fragmentos (passagem do Tekiá ao Shevarim e Teruá) lhe concebe uma descontinuidade, um ritmo (ausência/presença), neutralizando a dimensão contínua e gozante do supereu (VIVÈS, 2012). Assim, o chofar, como ato de defesa, destina-se ao próprio Deus como uma lembrança de que ele está morto – por mais que ele pareça não saber e retornar com ordem de comando e não de organização. Jean-Michel continua demonstrando o efeito da lei simbólica advinda do pai morto sobre os efeitos de gozo do pai vivo: “A lei conduzida pela voz faz calar a voz fora da lei constituída pelo super eu (...) Aqui, a voz suporte da lei combate as vozes superegóicas fora da lei” (2012, p. 54).

Teríamos então as duas dimensões da voz no chofar. Uma equivalente ao rugido não redutível do pai e outra que aponta para o dom da lei. A primeira se relaciona àquilo de gozante no pai e a segunda à sua face legisladora que, vale a pena lembrar, liberta o sujeito para que ele adore aquele que fora morto. Há aí a associação entre o grito e a instauração da lei, essa lei que se constitui a partir da forclusão de origem! Jean-Michel (2012), portanto, delimita o chofar como um instrumento que doma a voz de Deus, o que aponta para a passagem do resto da voz proveniente do parricídio à origem da fala denotando a tomada do desejo no lugar do gozo.

Ainda sobre aquilo que se pode discutir acerca do pecado original na tradição judaico-cristã, Alain Didier-Weill (2015) destaca a concepção de São Paulo. A Lei transgredida parece, ao mesmo tempo que representa uma limitação, a de incitar o desejo. Ora, que lei e desejo não se diferenciam todos sabemos, no entanto, São Paulo parece chamar atenção a um aspecto persecutório dessa lei – tendo em vista que ela parece ser ineficaz frente à carne. A essa lei persecutória, Alain dá o nome de

supereu. Ela se diferencia daquela que se pode invocar, dessa voz com a qual se pode discutir ou contestar – aqui se trata da lei simbólica (DIDIER-WEILL, 2015).

O chofar, como já vimos, parece evocar esse campo em que um trato foi feito, de modo que, ao se tocar o instrumento, relembra-se dos termos do trato. Ora, a necessidade de tocá-lo de tempos em tempos denuncia uma lei contra a qual não se pode argumentar, contestar ou discutir. Trata-se de uma letra vazia de significado, um mandamento estrangeiro com o qual o sujeito não tem pacto, apenas é por ele impactado. O interessante é que o sujeito – a experiência clínica nos faz testemunhá-lo constantemente – raramente deixa de perceber o caráter louco desse mandamento. Mas nem por isso ele deixa de ser por ele emudecido (DIDIER-WEILL, 2015). É inclusive o que Didier-Weill (2015) irá retomar a partir da sua célebre anedota sobre o louco que, por achar ser um grão de trigo, estaria apavorado com a possibilidade ser devorado por uma galinha. Ao se internar num hospital psiquiátrico, sai de lá curado, sabendo que ele não é um grão de trigo. Quando vira a esquina, se depara com seu algoz, a galinha e, imediatamente, retorna ao hospital. O psiquiatra, perplexo, o questiona sobre como que há cinco minutos ele estava curado e agora se encontrava novamente nessa posição *intrigante*. Ao que o sujeito responde: “Sim, eu sei, mas ela, a galinha, não!” (DIDIER-WEILL, 2015, p. 52). O Outro nada considera sobre o que o sujeito pode ou não saber, pois impõe a ele um saber absoluto.

A injunção superegóica é exatamente isso, e se nós rimos dessa história, é porque reconhecemos que esse louco não é tão louco assim. De certo modo, ele é nosso irmão, porque todos nós experimentamos um mandamento assim em nossos pensamentos. O curioso dessa situação é que se poderia dizer que é a galinha, a mãe-galinha, que é louca, pois acha que sua criancinha é um grão de trigo... (DIDIER-WEILL, 2015, p. 52).

No que se refere à dimensão do objeto *a* como elemento fundamental na discussão da voz e do olhar no contexto da neurose e psicose, Frédéric Vinot (2018) diferencia o que acontece na relação com a divindade na tradição TzimTzum (cabalista) e no delírio de Schreber. Na tradição TzimTzum, o primeiro ato de Deus se configura como uma retirada a partir da qual a criatura tenta sem cessar reconstruir uma totalidade a partir desse vazio. Assim, “(...) para que o homem encontre seu lugar no mundo, Deus deve subtrair-se e fazer um buraco, um vazio nele mesmo” (DIDIER-WEILL, 2015, p. 77). O que cessa a tentativa da criatura é a voz de Deus que diz: *Daí!*

(isso basta). Essa palavra-grito designa justamente a aproximação de uma falta da falta, que como nos diz Lacan, é o ponto onde se faz presente a angústia. É preciso, portanto, que haja um ponto inabitável (VINOT, 2018). Encontramos aqui o que Didier-Weill (1988) designa como um furo real no simbólico, isto é, Deus configura uma ausência no seio da presença e instaura um limite pela via de *um significante que aponta para a ausência de significante no Outro*.

Já para Schreber, quando Deus se retira, há um abandono, resta o dejetivo. Há aí, por meio dessa retirada não simbolizada, a falta não simbolizada. É o que se configura como o *assassinato d'alma* originário. Aqui retomamos o fato de que a ligação entre Schreber e Deus é o que garante alguma consistência imaginária não só a Schreber, mas também ao próprio Deus. Devemos lembrar que a própria existência de Deus é ameaçada na medida em que Schreber altera a intensidade de seus pensamentos na divindade. A retirada, nesse caso, não é o que possibilita a criação, ela lhe é posterior, puro abandono.

A partir disso, evidencia-se a dimensão da voz no caso Schreber. Temos diversos elementos destacados por Freud, a saber: milagre do grito, apelo por socorro, barulhos vindos do exterior, chamados dos pássaros cantores, além das frases incompletas que convocam a Schreber a completá-las. O *Dai* cabalista nomeia, nos remete à função do Chofar. Institui um ponto-de-basta, uma palavra-grito que se remete a um ponto surdo. Já em Schreber, o milagre do grito remete à aparição da voz no real, sem ponto surdo. Desse modo, "... a voz, na experiência de Schreber, torna o mundo inabitável: ela surge no real, lá onde deveria ser inaudível, isto é, apagada, ensurdecida por uma palavra (*Dai*) e um nome (*Chadai*)". (VINOT, 2018, p. 189).

Ao lembrarmos da máxima freudiana "Onde isso é, devo tornar-me" no campo das alucinações auditivas de Schreber, devemos lembrar do "Por que você não c...?" como o que remete ao "És apenas isso!". Assim, a voz no real demarca Schreber como isso, e esse encontra uma saída pela emasculação presente em sua metáfora delirante: "Devo tornar-me mulher de Deus".

Ao constatarmos a dialética entre a voz, objeto sonoro articulado à continuidade do real, e a fala, tributária da lei simbólica e que silencia a voz enquanto objeto, presenciemos, consoante Didier-Weill (2015), análoga oposição na mitologia grega. Trata-se da lira de Apolo – representante da lei escrita e, portanto, do regime dos doze deuses do olimpo – e da flauta de Dionísio – aquele que faz retornar o

enthousiasmos, por ser o representante do retorno da antiga religião de Gaia. Enquanto a lira de Apolo, por ser um instrumento harmônico, toca acordes consonantes, a flauta de Dionísio toca melodias dissonantes – algo que fora inclusive condenado pela Igreja Católica (DIDIER-WEILL, 2015). Ao mesmo tempo, Dionísio é aceito no olimpo, implicando que não se rechaça esse estrangeiro pré-histórico em relação ao regime em vigência. Trata-se da possibilidade de coexistência entre o sim e o não, entre o há e o não há, entre o familiar e o estrangeiro e, portanto, entre o dentro e o fora (DIDIER-WEILL, 2012).

É pela música dionisiaca que as mulheres parecem ilustrar aquilo que lhes é suplementar em relação à lei escrita, pois ao ouvi-la, elas abandonam seus lugares na pólis. Ora, música e fala divergem na medida em que a primeira advém quando a fala se depara com o inominável, o abismo da linguagem (DIDIER-WEILL, 2015). Eis aí o poder de invocação da música como aquela que aponta para uma continuidade real não passível de ser abarcada pela fala. Não seria a pulsão invocante a tentativa de articulação entre música e fala, isto é, algo que enodaria a própria estrutura enquanto interseção entre real e simbólico? Não nos surpreende aqui o fato de Schreber ser retratado por seus médicos como um exímio pianista e, de inclusive, isso ter tido lá alguma função de estabilização, tal como consta nos laudos consultados por Freud.

No seu caso, por não haver um *não* que reconheça um *sim*, falta-lhe a possibilidade de articulação de uma linguagem à voz de Deus. O que Schreber vivencia é uma língua fundamental, na qual não há a subtração do gozo à linguagem e, assim, as palavras são como coisas. Aqui o significante não se torna oco por necessitar de outro significante para que haja alguma significação retroativa. A significação em Schreber, que parece envolver ao mesmo tempo o ser e o sentido, é síncrona e dissonante. Daí o profundo estranhamento decorrente da ideia que lhe invade em ser uma mulher no momento do coito.

4.2. O retorno do não assimilado internamente a partir das considerações de Alain Didier-Weill

4.2.1. Voz e olhar enquanto significante inesquecível

À guisa de introdução à ideia de que do objeto olhar é procedente da voz (DIDIER-WEILL, 1988), faz-se interessante elencarmos algumas provocações. Esse olhar, destacado pelo autor como algo que retorna do real sem a limitação imaginária, aparece ao psicótico como medusante. Na neurose, exerce a fascinação sobre o sujeito o paralisando, como ocorre ao próprio Freud ao ser olhado pela boca de Irma em sua produção onírica (DIDIER-WEILL, 1988). O autor detalha o efeito ao qual o sujeito é submetido frente a esse olhar: “O que acontece ao sujeito que é visto de todos os lados por um olhar onividente, onisciente? Ele é medusado, tornado estátua, reduzido á imobilidade” (DIDIER-WEILL, 2014, p. 19).

Esse efeito Didier-Weill relaciona ao supereu arcaico, o que interessa profundamente para nossa discussão, uma vez que, parece ser por essa via fascinante que algo de psicótico na estrutura consegue aglutinar no grupo social os indivíduos. Trilhemos, então, uma trajetória com esse autor a partir de suas considerações em diferentes obras, não sem retomar conceitos fundamentais já tratados por nós no presente trabalho.

Alain Didier-Weil, aluno de Lacan e nome de grande e valioso lugar na história do movimento psicanalítico, ao discutir a questão da transmissibilidade da psicanálise (1988), levanta uma tese sobre a relação entre transmissibilidade e o supereu e como aquilo que seria “freudiano” convergiria a uma espécie de ideal, isento de contradição. Desse modo, lança o questionamento: é Freud freudiano ao propor o além do princípio do prazer? Toda sua elaboração parte da ideia profícua de que Freud faz repercutir em sua doutrina aquilo que já insistia em seus sonhos. Não é à toa que evoca o sonho de Irma enquanto substrato da manifestação para o que seria o germe, vinte anos antes da formulação metapsicológica, do que estaria para além do princípio do prazer.

Nesse sonho, Freud se depara com a boca de Irma, a qual lhe ocasiona um efeito paralisante, da ordem do que é impossível de se deslocar, ou seja, do real. É essa fascinação que decorre da exposição do sujeito ao “comando mudo do olhar”, que como já dito na presente tese, articula-se a uma dimensão sem surpresa. Eis o que nos diz Alain Didier-Weill sobre a formulação dessa ideia nomeada por ele de *significante inesquecível*:

Se um sujeito, em geral, receia ser surpreendido, é que ele teme, com efeito, bem pelo contrário, o fato de encontrar esse *significante* não o

surpreenderá, fundamentalmente, na medida em que ele não cessa de aguardá-lo: perguntem-se, por exemplo, o que é que vocês querem ver quando se voltam para olhar, atrás de vocês, quem é que acaba de entrar no cômodo em que estão. Essa volta que vocês dão em torno de si mesmos é testemunha de que vocês nunca têm bastante certeza de que não vai se tratar de uma outra volta: volta que não os surpreenderia, na medida em que vai se tratar desse sentimento de *déjà vu*, do qual Lacan nos ensinou que ele é “o eco imaginário que surge num ponto de realidade que pertence ao limite ao qual ele foi suprimido do simbólico” (1988, p. 14 e 15).

Sendo assim, em vez da surpresa, a qual seria proveniente de uma suspensão do recalque, há a fascinação e a conseqüente paralisia frente a esse significante que o sujeito não deixa de aguardar e que lhe diz “Tu és”, enquanto um comando mudo.

Em continuação dessas elaborações o autor destaca a dimensão da voz como procedente da estrutura do olhar, no que diz respeito ao comando superegóico. Curiosamente, não se trata do olhar enquanto devoto da dimensão imaginária, mas sim do olhar que procede de alguma coisa que se ouve, ou como Lacan nos diz, a um ruído de folhas ouvido, a um passo sentido no corredor. O mesmo Lacan é quem, no seminário sobre a angústia, ao tangenciar a noção de objeto *a* e suas formas, atribui ao olhar – ironicamente na lição *A voz de Javé* – o branco do olho do cego: “O que nos olha? O branco do olho do cego, por exemplo” (1962-1963/2005, p. 277). Ora, é nesse ponto que Lacan aponta para o supereu enquanto uma forma do objeto *a*, objeto esse que é carregado pelo psicótico em seu bolso, sem mediação com lógica fálica alguma. “O objeto *a* é aquilo que falta, é não especular (...). Apontei-lhes o olho branco do cego como a imagem revelada (...) do desejo escopofílico” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 278).

Ademais, é bastante claro o estatuto de objeto dado à voz por Lacan no mesmo seminário articulado tanto à estrutura psicótica quanto às injunções superegóicas, quando esse nos diz:

De que objeto se trata? Daquilo a que chamamos voz. Nós (...) acreditamos conhecê-lo bem, a pretexto de conhecermos seus dejetos, (...) sob a forma das vozes perdidas na psicose, e seu caráter parasitário, sob a forma dos imperativos do supereu (LACAN, 1962-1963/2005, p. 277).

Nesse sentido, Didier-Weill (1988) aponta para o olhar enquanto aquilo que outorga uma ruptura radical no discurso. Cabe aqui a consideração, afinal, de que parece ser justamente o supereu, com a procuração desse olhar ao qual nos referimos, o limite do discurso e, portanto, o embaixador de sua impossibilidade. É esse efeito paralisante no deslocamento, esse último tão característico do discurso – vide o quarto-de-giro –, que parece representar uma forclusão da dimensão diacrônica da fala e, portanto, uma pura manifestação da voz superegóica na sincronia do olhar. É nesse ponto que para os sujeitos psicóticos aquilo que é foracluído parece retornar desde fora sempre como atual.

Esse olhar renunciado por uma voz que diz “tu és isto” tem por consequência a fascinação, a qual implica que não há nada do comandado que não se possa não saber, indicando que o comando congela o sujeito numa dinâmica do “tu és só isto”, de modo que, “(...) enquanto o sujeito falante (...) não se defender contradizendo ou desdizendo o ‘tu és só isto’, ele estará em posição de se renegar como tal e de permanecer fixo em *posição de sentido*” (DIDIER-WEILL, 1988, p. 16, grifo meu). Dá-se aí a fixidez daquele que se submete ao comando do supereu e, conseqüentemente, a dimensão real daquilo que não se desloca. Sabemos o quanto Freud deixa claro em sua obra que pouco importa a motivação da condenação superegóica, pois se trata de um comando auto justificado. As ordens superegóicas não são discutidas, já que não estamos aqui no nível da possibilidade de algum deslocamento.

O mandamento, denominado por Didier-Weill (1988) como significante inesquecível, não é articulável à ordem simbólica, de modo que, está dela suprimido, rechaçado e, por isso, nunca suscetível aos efeitos do recalque.

Nada disso ocorre com o comandante supereu-óico que não é um significante diante do qual vocês possam ser representados enquanto sujeito. Esta impossibilidade está ligada ao fato de que esse significante, que qualifiquei como inesquecível, é um significante inarticulado, suprimido da ordem simbólica e que, a seu nível, vocês não apenas não são representados como sujeito mas também não são representáveis. Quer dizer que ele tem o poder de dessubjetivá-los e, se vocês se voltam de tempos em tempos para olhar para trás, é para se assegurarem de que não é ele que retorna no real, aonde ele bem poderia vir dar uma volta para visita-los e lembrá-los, não de sua existência, pois que ele é inesquecível, mas de que o que está no real jamais se perde, não cessa de ser guardado e, por esse motivo, de os olhar, com Freud paralisado se descobre ser olhado e como o

paralítico da fábula retomada por Lacan é fascinado pelo olhar do cego. (DIDIER-WEILL, 1988, p. 16 e 17).

Eis aqui um ponto chave para nossa articulação entre as psicoses, o supereu e a própria estrutura dos discursos enquanto formas de laço social: o significante inesquecível se articula a um real denunciador de um furo no simbólico e índice de uma presença que olha o sujeito, assim como a boca de Irma parece olhar a Freud. Didier-Weill (1988), por sua vez, a partir da leitura de Lacan, articula o significante no real e o início do supereu em Totem e Tabu. Notadamente, essa leitura do autor não é de modo algum anacrônica – argumento que poderia aparecer tendo em vista que a formulação manifesta da metapsicologia do supereu se dá apenas em 1923 e a apropriação conceitual da noção de significante só se dá por Lacan –, mas sim retroativa, como toda elaboração possível. O trecho citado por Alain na letra freudiana é o seguinte: “A consciência moral é a *percepção interna* da *Verwerfung* de certos desejos que experimentamos” (FREUD *apud*. DIDIER-WEILL, 1988, p. 17). Notamos que Freud não fala aqui de recalque, mas sim daquilo que seria traduzido por forclusão no ensino de Lacan.

Deparamo-nos aqui com o retorno da topologia escorregadia daquilo que é objeto da *Verwerfung*, o que já testemunhamos nos questionamentos exaustivamente levantados por Solal Rabinovitch (2001). Tal consciência moral, aqui tomada por uma percepção interna, ao mesmo tempo apontaria para aquilo que retornaria de fora, a impressão sobre si com palavras de fora. “Tu és só isso”, percebido internamente, parece ser um mandamento que retorna desde fora enquanto um saber absoluto sobre o sujeito. Não um saber da cadeia dos significantes (S2), não um saber que se constrói a partir do recalque, não de um saber inconsciente, mas de um saber fascinante, que está seguro de si mesmo.

Aqui Didier-Weill (1988) articula a tal saber absoluto uma natureza de persistência, a qual bem poderíamos atribuir à topologia do real enquanto *ex-sistente* e a tentativa simbólica de insistir em dar conta daquilo que não se pode escrever. Parece ser essa a condição paradoxal do supereu no neurótico ao ser a representação psíquica da lei e ao mesmo tempo a sua exceção.

Como já destacamos na introdução do presente trabalho, desde muito cedo em seu ensino, Lacan aponta para a tal dimensão real do significante, o que ele evidencia em seu seminário sobre As Psicoses (1955-1956/2010). Didier-Weill (1988),

por sua vez, ressalta que é comum nos depararmos com os fenômenos articulados ao significante caído do real nas psicoses, no entanto, temos dificuldades em reconhecer tal particularidade fora do campo psicótico. Eis aqui uma diferenciação entre o olhar no campo das psicoses e fora delas. No primeiro âmbito, trata-se de um olhar que ele denomina enquanto medusante, já no segundo, atribui-se ao olhar o efeito de fascinação. Tal diferença decorre da localização desse olhar no espaço, isto é, de uma certa medida de imaginarização do real que não há na psicose (DIDIER-WEILL, 1988). Desse modo, na neurose, o olhar enquanto paralisante e tributário do real se articula ao ponto da fantasia no qual se faz presente o objeto da angústia, o pequeno *a*. Como Lacan bem nos diz, a angústia não é sem objeto, por mais que não se trate de um objeto cartesiano e extensível (LACAN, 1962-1963/2005).

Assim, por conta da não imaginarização do real, ao psicótico resta a condição de ser olhado o tempo todo por todos os lados, o que aponta para a condição sempre atual e sincrônica desse olhar, procedente de uma voz, que retorna desde fora e faz do sujeito objeto de gozo de um Outro absoluto. Esse entreveio entre o imaginário e o real será retomado sob dois aspectos: o poder limitador que o imaginário pode ter sobre o real proliferante (DIDIER-WEILL, 2012), e a possibilidade da música e seu ritmo como domadora de uma voz real contínua e sempre síncrona ao sujeito psicótico (VIVÈS, 2018).

Embora tal diferenciação entre o olhar medusante na psicose e o olhar fascinante fora dela se dê de forma relativamente simples – no nível do conceito –, esbarramos num ponto que foi recorrentemente trabalhado na presente pesquisa, a saber: qual seria o estatuto topológico dessa foraclusão – dita de outro modo por Freud em *Totem e tabu* – e como ela se articula ou se confunde com outras operações propostas por Freud ao longo de sua obra? Esse questionamento é trabalhado por diversos autores, aos quais, inclusive, nos remetemos aqui. Solal Rabinovitch, Alain Didier-Weill – tal como estamos vendo –, Jean-Michel Vivès, Jean Claude Maleval – especificamente em nossa dissertação, entre outros. Ora, o próprio Lacan, tendo como interlocutor o filósofo francês Jean Hyppolite, se debruça nas questões sobre a negação e suas diferentes formas expostas na obra de Freud, especialmente, no texto sobre “A negativa” (FREUD, 1925/2007).

Desse modo, demonstra-se fértil a retomada desse texto nesse ponto do trabalho, apesar de já deixar claro ao leitor que tal resgate não se dará apenas uma vez. Tenhamos em vista três negações trazidas por Freud nesse texto extremamente

denso – *Ausstossung* (expulsão), *Ausschliessen* (exclusão) e *Werfen* (ejeção ou jogar fora). Didier-Weill (1988), bem como outros autores chamam atenção para o fato de que o prefixo *Ver* antes do *werfung* designa a irreversibilidade da operação. Desse modo, *Werfen* se configura como um processo reversível, o que inclusive é característico do narcisismo secundário, quando o sujeito, que antes concebia o eu como eu ideal, passa a buscar o ideal do eu justamente nesse fora. Desse modo, o que era hostil, estranho e que coincidia com o diferente do eu, pode ser assimilado dentro (DIDIER-WEILL, 1988). Já o significante abatido pela *Verwerfung* seria isento de qualquer ambivalência, diferenciando-se do que se submete à *Bejahung* (afirmação / incorporação), à *Ausstossung* (expulsão) e à *Werfen*, pois se trata de algo irreduzível – como nos diz Didier-Weill (1988), significante ancestral do supereu.

A grande visada do autor é apontar para o fato de que aquilo que é incorporado (*Bejahung*) e aquilo que é expulso (*Ausstossung*) são um só significante, afinal, a criança não poderia empreender um juízo anterior entre o incorporável e o não-incorporável antes da própria operação. Tal significante seria o significante fálico paterno. Desse modo, o que se estabelece como bom ou mau o faz a partir da incorporação e, que tal incorporação apresenta um limite, de modo que, o falo não é todo possível de ser incorporado, havendo assim algo que resta do falo paterno e que persiste do lado de fora.

(...) pois é na medida em que “todo” o falo não é incorporável que resta uma parte dele no real sob a forma do significante *Ausstossung*: essa persistência é, assim, um efeito de só-depois, pelo fato de que a incorporação esbarra num limite, num impossível: não é possível incorporar tudo dessa enigmática substância, que, por mais que seja colocada em comum, sempre restará dela uma parte rejeitada “às dependências de serviço”, nesse lugar demasiado comum para que o significante dono da casa não se comprometa. (DIDIER-WEILL, 1988, p. 20).

É a esse ponto impensável, irreduzível ao que se pode incorporar ao corpo significante, que o sujeito é remetido. Daí decorre o fato de que o “Tu és só isto!” não pode se configurar enquanto um significante que representa o sujeito para outro significante. Nesse momento, no qual a diacronia da linguagem se elide em função da sincronia de um olhar fascinante, é que podemos constatar o limite do próprio inconsciente. Por esse significante dito inesquecível não estar em função do princípio do prazer, da *Bejahung*, é barrada ao sujeito a possibilidade da inconsciência. Lacan

mesmo designa o psicótico como aquele sujeito que se identificou com a própria personalidade, isto é, tornou-se cristalizado “na posição de sentido”, diferentemente do neurótico, que se desencontra no intervalo entre os significantes e, portanto, tem na subjetividade o campo do mais garantido desconhecimento.

No limite do trabalho do inconsciente é que se faz presente esse supereu enquanto significante inesquecível. Freud denota algo que estaria na base dessa ideia em alguns momentos de sua obra ao trazer a ideia do “umbigo do sonho”, ou mesmo a ideia do “Censor” enquanto limite do próprio processo primário (AMBERTIM, 2009). Nesse limite do recalque se presentifica a percepção interna daquilo que fora colocado para fora. Assim, o supereu, que tem seu germe na noção de “consciência moral” em Totem e Tabu, não é consequência do parricídio enquanto contingência, mas decorre sim da indestrutibilidade desse pai, já que, mais além do que fora incorporado, resta um significante real que persiste. A censura que articularia o inconsciente com o pré-consciente e que, portanto, exime o sujeito daquilo que é alvo do recalque, é contrária ao supereu arcaico, pois esse significante inesquecível congela o sujeito num estado em que tudo é percepção, a pura sincronicidade (DIDIER-WEILL, 1988). Relembramos aqui a nossa cogitação sobre como o supereu parece exercer a função de via régia para o retorno do que foi foracluído, pois se liga ao isso – o qual tem na sua base um buraco – e ao próprio polo percepção-consciência. Não é à toa que ao psicótico recém-desencadeado a percepção da realidade do mundo externo é a de um buraco de sentido, um apocalipse em andamento denominado como crepúsculo do mundo – fase que antecede aquela em que tudo passa a significar.

Ao mesmo tempo, por mais que haja o efeito de fascinação e sua consequente paralisia, parece haver algo que garante uma rearticulação significativa, por exemplo, o que Didier-Weill (1988) observa quanto ao caso de Freud com o seu sonho da injeção de Irma. Ao dizer que a produção do significante “trietilamina” tira Freud da condição de sujeito fascinado frente à boca de Irma. O autor destaca tal possibilidade como aquela passível de fazer suplência à inconsistência radical que se dá nesse ponto do imaginário, criando assim outra consistência, a do sujeito do inconsciente, de modo que, temos uma coincidência entre insistência e consistência do inconsciente. Seria a isso que se remeteria Freud ao elaborar a ideia de umbigo do sonho e seus desenvolvimentos em Além do princípio do prazer (DIDIER-WEILL, 1988).

O umbigo do sonho é caracterizado por Freud enquanto um “nó de pensamento” impossível de desatar – o que poderíamos relacionar aos enunciados primordiais evocados por Lacan em seu seminário 17 (1969-1970/1992). Ao mesmo tempo, não consegue se articular a nada mais no campo da representação, de modo que, são traços mnêmicos “não ligados”. Isto é, trata-se de um significante que não mais pode representar o sujeito para outro significante. No entanto, parece se ligar a algo da ordem do não reconhecido, aquilo que Lacan irá articular como recalque originário, ponto de extinção significante. Ora, o ponto no qual o significante se rarefaz é justamente aquele em que Freud diz emergir a causa do desejo do sonho. Assim, “(...) o não-saber sexual funciona como causa do desejo da turgência desse cogumelo fálico” (DIDIER-WEILL, 1988, p. 22). Nesse panorama, é imprescindível que chamemos a atenção ao inconsciente aquém do recalcado, isto é, para o núcleo real do inconsciente.

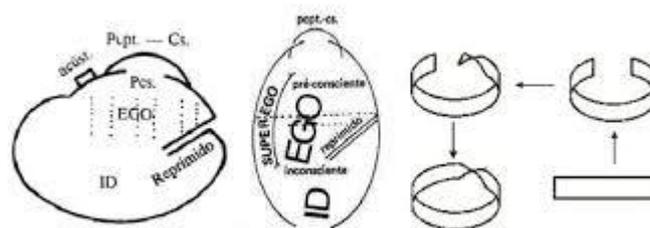
Eis a curiosa topologia com a qual estamos lidando. O núcleo do inconsciente, a dimensão do recalque originário, configura-se como polo atrator das representações que serão recalçadas *a posteriori*. Ou seja, testemunhamos aqui algo tão íntimo que se furta à capacidade de representação. Ao mesmo tempo, é o ponto no qual se extinguem os significantes e, portanto, configura-se enquanto real, o qual, segundo Lacan, *ex-siste*. Jean-Michel Vivès nos chama atenção para tal panorama do dentro e fora: “Devido a seu caráter inassimilável, esse núcleo é expulso, Tal parte perdida, no entanto, deixa como rastro de seu desaparecimento ‘signos de percepção’ (...)”. (VIVÈS, 2018, p. 16).

Não é de se surpreender que o objeto causa do desejo, o pequeno *a*, formulado por Lacan, se configura como índice daquilo que pode furar a consistência da fantasia por perecer de significantes que possam a ele se equivaler.

O olhar fascinante do Outro do qual Freud se vê enquanto objeto, consoante Didier-Weill (1988), só pode ser castrado pela produção de um significante, apenas assim pode ser subtraído ao olhar em questão. Dinâmica semelhante se dá na ocasião do estádio do espelho, no qual se vai da paralisia do olhar da mãe ao surgimento de um novo sujeito (DIDIER-WEILL, 1988). Esse olhar materno é castrado pelo pai, de modo que, é pela metáfora paterna que se produz um significante privilegiado o qual torna possível ao sujeito se furtar do olhar fascinante. Nesse ponto, fica claro que é a *ex-sistência* do real do corpo em relação ao imaginário que garante a consistência desse último. Da mesma forma, o núcleo real do inconsciente (recalque

originário), enquanto o que está além do princípio do prazer, é o que possibilita a consistência do princípio do prazer. Surge da conjugação desses “dois reais” o que Lacan nomeia como gozo do Outro – que parece ser o substituto do olhar persecutório do supereu arcaico. Chegamos ao ponto de diferenciar o real de si mesmo, o que parece ser extremamente contraintuitivo, tamanha a dificuldade em localizar o real numa dialética topológica.

Freud, ao formular um novo modelo de aparelho psíquico que contemplaria sua segunda tópica, acaba desenvolvendo a denominada por Marta Gerez-Ambertín (2020) “bolsa freudiana”. E ela tem versões, a de 1923 – primeira da imagem – e a de 1933 – segunda na imagem. Notamos a inclusão do supereu enquanto instância que teria seu lugar no modelo de aparelho psíquico e uma outra mudança mais sutil, a saber: Freud abre um buraco para fora *no* isso! Não seria ingênuo que supuséssemos a interligação entre essas duas mudanças – não é à toa que Freud às promove conjuntamente.



Havemos de lembrar que ao justificar esse buraco no isso, Freud lhe remete à ideia de que o isso deveria ser bem maior do que o eu. Questionamos aqui se essa percepção de Freud não se deve justamente ao fato de que há algo no núcleo do sujeito que lhe remete à imensidão do fora? Não seria fértil articular essa ideia àquela de *sentimento oceânico* por Freud tratada em “Mal-Estar na civilização”? É pela justa relação entre o eu e o isso que Freud inicia sua discussão nesse texto acerca do sentimento oceânico. Por mais que a certeza imediata que todos nós possamos ter seja a do nosso próprio eu, Freud aponta para a sua aparência, autonomia e unidade enganadoras, de modo que, a instância egóica nada mais seria do que uma fachada do isso (1930/2006). Além disso, destaca duas situações nas quais as fronteiras nítidas do eu se dissolvem: o amor – o que pode ser concebido na própria formação das massas proveniente de *eros* – e nas psicoses, objetos privilegiados na presente

tese. Se o sentimento oceânico se articula à onipotência de um eu o qual claramente delimita um dentro e um fora, demonstra-se profícua a tentativa de articular o que está para além desse estatuto ilusório do eu, ou seja, a indiferenciação do não-eu, do êxtimo imbrincado no próprio isso.

(...) seria um sentimento peculiar, que a ele mesmo jamais deixou de ter presente em si, que encontra confirmado por muitos outros e que pode imaginar atuante em milhões de pessoas. Trata-se de um sentimento que ele gostaria de designar como uma sensação de “eternidade”, um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras – oceânico, por assim dizer (FREUD, 1930/2006, p. 73).

Essas mudanças no aparato psíquico parecem conceber algum estatuto topológico à contraditória ideia de que o supereu seria a via de retorno daquilo que é tão íntimo – núcleo do inconsciente – que é percebido desde fora. É importante destacar que realmente se trata de uma ideia contraditória, mas que esse estatuto só reatualiza o aspecto paradoxal da instância superegóica em ser o herdeiro do Complexo de Édipo e o agente do isso. O que não pode ser incorporado do pai é íntimo, pois faz marca enquanto traço, voz, letra, e parece não poder se ligar. Essas questões serão mais bem discutidas a partir da reflexão extremamente contemporânea de Marta Gerez-Ambertín em seu artigo “Topologia do aparato psíquico freudiano e do inconsciente (da Carta 52 ao isso-inconsciente e da bolsa freudiana à garrafa de Klein em Lacan)” (2020).

Retomando o desenvolvimento de Alain Didier-Weil, vamos desembocar na possibilidade de algo desse real produzido pelo sujeito ser reversível. Tal real, aquele que resta da *Bejahung*, que teria caído como *werfen*. Esse furo real no simbólico, que segundo Alain é persistente, pela operação de castração, poder-se-ia ligar aos significantes que o margeiam pelo fato de o significante fálico paterno representar um *furo simbólico no real*, ocasionando assim a possibilidade da inconsciência, isto é, o recalçado originário. Assim, nesse caso, os significantes ditos inesquecíveis – o supereu arcaico – nesse tempo, não estariam de forma irreversível no real – o que o autor nomeia explicitamente como uma forclusão além da psicótica (DIDIER-WEILL, 1988).

Temos, pois, fundamento para distinguir uma outra forclusão além da forclusão psicótica, forclusão cuja reversibilidade, se me parece admitida clinicamente, ainda está por se demonstrar do ponto de vista

topológico. (...) Esta noção de reversibilidade (...) é alguma coisa fechada, no sentido em que é preciso reconhecer a existência de tal reversibilidade entre incorporação e recalque originário, entre o aquém e o mais além do princípio do prazer. (DIDIER-WEILL, 1988, p. 24 e 25)

Dessa forma, o inconsciente teria uma estrutura análoga àquela, descrita pela astronomia, dos sistemas em que astros orbitam um buraco negro. Não se pode lançar luz sobre o corpo de densidade infinita, pois ela não reflete. Mas é possível extrair, por meio das órbitas dos astros que margeiam o buraco negro, diversas propriedades desse corpo cuja gravidade captura a própria luz. Ao mesmo tempo, é sua força gravitacional que atrai os demais astros para lhe orbitarem. O núcleo do inconsciente, embora represente um furo real no simbólico, parece atrair significantes específicos, o que denota um furo simbólico no real. Destacamos aqui o fato de que é observando o movimento de tais astros orbitantes que se pode extrair algo do que está funcionando na nossa analogia como o irrepresentável por si só. Logo, é pela diacronia da cadeia significativa que se pode fazer furo no real pela via do simbólico, o que implica a subtração do sujeito ao momento de fascinação, no qual tudo ocorre numa sincronia, numa atualidade absoluta.

A partir desse ponto, Didier-Weill (1988) reatualiza sua hipótese acerca das três formas de incorporação do pai e, conseqüentemente, aos três supereus. O primeiro seria resultante da operação *Bejahung-Ausstossung*, o segundo corresponderia à incorporação do pai imaginário, rival, privador e todo-poderoso. Enquanto o terceiro, contemporâneo da dissolução do complexo de Édipo, é resultante de um pai imaginário que também é castrado, não mais todo-poderoso. Chamamos atenção para o fato de que esse segundo supereu, tributário da incorporação de um pai imaginário todo poderoso, evoca a questão da perseguição – decorrente da unilateralidade tão própria do imaginário –, tão bem evidenciada clinicamente por Schreber e destacada por Lacan no seguinte trecho:

Todos nós conhecemos aqueles filhos delinquentes ou psicóticos que proliferam à sombra de uma personalidade paterna de caráter excepcional, de um desses monstros sociais que a gente chama de *monstros sagrados*. São personagens frequentemente muito narrados por um estilo de irradiação e de sucesso, mas de maneira unilateral, no registro de uma ambição ou de um autoritarismo desenfreados, às vezes de um talento, de um gênio. [...] basta que haja o unilateral e o monstruoso. (LACAN, 1955-1956/2010, p. 239).

4.2.2. (Im)permeabilidade entre real e simbólico

A partir de tais considerações, é evidente que o estatuto disto que se reatualiza entre os autores por nós trabalhados – a noção de uma forclusão para além da presente na adjetivação psicótica da estrutura – tem profunda relação com aquilo que seria a própria estrutura enquanto tal, isto é, a interseção entre o real e o simbólico. Nesse sentido, em “Lacan e a clínica psicanalítica” (DIDIER-WEILL, 2012), na lição nomeada “Escansão”, o autor retoma a discussão sobre a interseção entre o real e o simbólico – portanto, acerca da estrutura, a qual precede o recalque originário – a partir da noção de que *há um significante* (simbólico) e da noção de trauma, no qual *não há um significante* (real) (DIDIER-WEILL, 2012). Desse modo, o trauma enquanto a constatação de que *não há um significante* está implicado inclusive no fato de que o significante não significa nada. Apontamos aqui o limite do simbólico por haver uma natureza traumática ao próprio significante, a unidade básica de tal registro.

O que há de mais originário no sujeito é o fato de que ele é o resultado de um pacto que se produziu num tempo pré-histórico, no qual houve um encontro, uma interseção entre o real e o simbólico. Lacan diz que, nesse momento, o real padece do significante. Neste pacto, que precede o recalque originário, no qual o imaginário ainda não intervém, o que se produz é um encontro entre este real humano totalmente enigmático, ou seja, este corpo que chega ao mundo numa materialidade que pesa, que se assemelha a uma folha de papel em branco, a uma ardósia mágica, e aquilo que sobre ele vem inscrever-se, a ordem do significante. Aí se produz um encontro entre “há” (simbólico) e “não há” (real) (DIDIER-WEILL, 2012, p. 11)

Tendo em vista o panorama formado no presente tópico, implica-se certa continuidade ou pelo menos alguma dificuldade na delimitação da fronteira entre os registros do real e do simbólico. Quanto isso, podemos observar a ausência clara de tal delimitação nas psicoses, já que “(...) uma das formas de pensar a psicose ou ao menos certas psicoses é aquilo que impede esse tempo de nodulação originária” (DIDIER-WEILL, 2012, p. 14). Não é à toa que Lacan propõe um nó de trevo – em que há uma continuidade – para representar o estatuto dos registros real, simbólico e imaginário nas psicoses. Diferentemente da cadeia borromeana, composta por três anéis encadeados, porém distintos.

Didier-Weill (1988) insiste em destacar que nesse tempo originário é preciso haver uma substituição de um furo simbólico no real – significantes *werfen* –

por um furo real no simbólico. O sujeito empreende um momento que o furo fora deve vir para dentro e, a fim de que isso se dê, é preciso se desprender, pela via do significante, de algo para que se possa criar o nada (DIDIER-WEILL, 2012). Eis a castração como operação da dimensão simbólica da falta, considerando que ela depende da atribuição de sentido imaginário pelo sujeito de que ao corpo da mulher algo falta, quando ao real nada falta. Não nos surpreende que Alain dê relevo ao olhar enquanto substrato a partir do qual se tem dimensão do furo simbólico no real. Embora, não se trate do olhar articulado ao olho enquanto órgão, mas sim daquele que anteriormente destacamos aqui como sendo procedente de uma voz.

A discussão prossegue numa estrutura análoga àquela que se dedicou a abordar o supereu arcaico, a saber: é preciso que haja uma substituição do “mau-olhado” pelo “mal-entendido”. Evocamos aqui o questionamento a partir do entrelaçamento de tais considerações com aquelas trazidas por Jean-Michel Vivès: sendo o olhar petrificante procedente de uma voz, é o “mau-olhado” procedente do “mal-dito”?

Nesse ponto, é interessante retomarmos o que nos diz Jean-Michel Vivès: “... é que o sujeito pode escolher, sem ser louco, identificar-se com o ‘ser’ da decadência, ser o dejetivo com que o outro, maldizendo-o, demanda que ele se identifique numa petrificação egóica” (2012, p. 35). Assim, o sujeito internalizando ou não o que agora podemos dizer como sendo um furo real no simbólico, terá de ter com a voz, substrato material do significante, conduzindo o sujeito a outro significante ou não. Como se trata de uma escolha, pode optar pela recusa em petrificar-se à forma que lhe é dada pela voz, respondendo – ou questionando pela via do *che vuoi?* –, assim, ao Outro simbolicamente. Insistimos aqui no fato de que inconsciente enquanto Outro é estruturado em torno de um ponto cego e surdo (VIVÈS, 2018), de modo que, é preciso o ensurdecimento frente à voz do Outro para que o sujeito possa advir como possuidor de sua própria voz.

Nesse processo de instituição de um furo real no simbólico e conseqüente abstenção de algo em si para que se possa, pela via do significante, criar um nada, Didier-Weill (2012) propõe um funcionamento a partir de um movimento duplo: aniquilação pelo trauma num primeiro momento – anulação do *há um significante*, o que equivaleria à fascinação decorrente do olhar mudo – e, num segundo momento, a retomada da possibilidade de haver um significante – o que só ocorre pela insistência do simbólico em tentar escrever aquilo que não cessa de não se escrever.

Ora, esse resgate do significante frente ao olhar mudo só é possível pela ocorrência da metáfora paterna, isto é, pela incidência do significante privilegiado do Nome-do-Pai. É ele quem promove, segundo o autor (2012), a coexistência do *há* e do *não há*, o que isenta o *infans* da condição dicotômica e dilacerante do *há* ou *não há* – condição essa que poderíamos atribuir respectivamente à psicose estável, na qual o *há* se configura de uma forma frágil, e à psicose desencadeada, em que qualquer realidade constituída pelo sujeito se dissolve num crepúsculo do mundo.

O significante do Nome-do-Pai, portanto, inaugura ao sujeito a possibilidade de inscrição da “(...) ausência *no seio* da presença” (DIDIER-WEILL, 2012, p. 16). É o que Lacan nos mostra quando indica que há um significante da ausência de significante no Outro. Desse modo, é pela produção de um significante da ausência de significante no Outro que se torna viável a nodulação entre o *não há* e o *há*.

Não seria a sucessão diacrônica o que o *há* e *não há* nos fazem ouvir pelo ritmo da música? Quando ouvimos música, seu ritmo nos diz alternadamente *há* e *não há*. *Há* é o instante em que soa o som; *não há*, o intervalo vazio entre dois sons. Mas no momento do *não há* existe como que uma promessa: o som retornará (DIDIER-WEILL, 2012, p. 16).

Podemos aqui, com Vivès (2018), lembrar a nomeação da notação do vazio entre as notas musicais numa partitura: pausa. Aos músicos, a seguinte indagação pode parecer familiar: não são algumas pausas mais sonoras do que as próprias notas? E, mais ainda: o que é uma pausa senão uma promessa de que haverá uma nota? A música nos faz sentir um cotidiano e prazeroso *Fort Da* sonoro, justamente por articular a voz a uma diacronia em que ela pode se fazer ausente. O canto faz a voz ausente no seio de sua presença, de modo que, “(...) a música apresenta um dispositivo que permite seja evocar, seja destituir a coisa [*das Ding*]” (VIVÈS, 2018, p. 99).

Sobre os questionamentos – realizados por nós quando abordávamos as considerações de Solal Rabinovitch (2009) – acerca da possibilidade de um real frio, cinza e indistinto alheio a um real produzido pelo sujeito, Alain Didier-Weill parece nos indicar, a partir do próprio Freud e de Lacan, que é preciso que haja a produção de um real – embora tal real seja um furo – no seio do simbólico (DIDIER-WEILL, 2012).

Notadamente, essa operação é tributária da eficácia da metáfora paterna e da insistência do simbólico ressaltada pelo significante do Nome-do-Pai. É essa operação a responsável pela instituição de um ponto cego e um ponto surdo, os quais podem representar a separação do sujeito em relação ao olhar e à voz contínuos do Outro. Sem metáfora, não poderia haver o Mal e o Bem advindos do Um – o que Didier-Weill (2012) relaciona ao pensamento gnóstico, em que é preciso haver duas divindades, uma para cada atribuição.

Desse modo, produz-se um furo real no simbólico, a ausência no seio da presença e um fora inerente ao núcleo do sujeito do inconsciente. Essa dimensão remete o sujeito ao inaudito, ao invisível e ao imaterial – propriedades d'A Coisa em articulação com os registros do real, simbólico e imaginário – aos quais nos remeteremos mais à frente.

As considerações de Didier-Weill (1988, 2012, 2014, 2015) avançam em relação aos questionamentos feitos por nós nos estudos sobre “Os presos do lado de fora” (RABINOVITCH, 2001) que residem na distinção fundamental entre o que se afirma e o que se nega do ponto de vista do eu, e do ponto de vista do sujeito. A dicotomia *introjizieren/werfen* se refere ao sim e ao não da instância egóica – ao bom e ao mau, ao dentro e ao fora. Eis o aspecto maniqueísta tão característico do imaginário e tão constatável clinicamente nas psicoses paranoicas, nas quais é impossível ao sujeito admitir um mau inerente ao eu, já que ele se identificou com sua personalidade. Já a *Bejahung/Ausstossung* não é adepta a essa lógica dualista, pois se dá um processo em que o *sim* e o *não* coexistem. E é justamente por haver um *sim* e um *não* que, nesse ponto, Didier-Weill (2012) apresenta a convicção de que não se trata de uma forclusão – essa, por sua vez, dar-se-ia enquanto um *não* definitivo (DIDIER-WEILL, 2012).

A operação da castração – decorrente da metáfora paterna – implica a emissão pelo sujeito de um sim a uma perda. No tempo em que o sujeito faz tal sacrifício – o que sempre se faz em troca de algo – o sujeito afirma um furo, um nada em si (DIDIER-WEILL, 2012). Eis a diferença entre *Ausstossung* e *Verwerfung*, pois na primeira o sujeito pode dizer sim ao que nega, o que não se pode conceber no campo da forclusão.

Ora, tendo em vista essas contribuições, acabamos por perceber uma confusão entre os pares *introjizieren/werfen* e *Bejahung/Ausstossung* no campo da psicose, pois sujeito e eu estão diluídos um no outro. Relembramos aqui a

impossibilidade de acesso à inconsciência (DIDIER-WEILL, 1988) atribuída ao psicótico e a identificação desse sujeito à sua personalidade (LACAN, 1955-1956/2010). Assim, não seria impreciso apontar para a impossibilidade de assimilação do foracluído na psicose enquanto a impossibilidade de coexistência entre o *sim* e o *não*, o bom e o mau, do lado de dentro. É, ao sujeito psicótico, inadmissível que o ideal esteja fora, que não coincida com o eu, persistindo, dessa forma, um furo simbólico no real. Em vez do *fading* do sujeito barrado pelo significante da castração, há o testemunho de um retorno do furo desde fora que não encontrou correspondência pela metáfora paterna num dentro.

É nesse contexto que a noção de sideração, própria de Alain Didier-Weill (1988), será introduzida. Ela corresponde a um primeiro momento – o espanto frente ao chiste, ao ato falho – em que se produz algo da ordem significativa a partir desse furo interior. Não se compreende nada aí, apenas se espanta. Há uma pausa, a qual denuncia a iminência do riso. Como na ocasião vez em que um gestor explica a um professor recém-contratado o funcionamento durante as férias de uma instituição privada, e como isso era radicalmente diferente da lógica da universidade pública. Atordoado com as informações o professor diz: “É... estamos mesmo na privada”. Apesar da verdade insultante, o superior e todos que o cercavam foram tomados, primeiramente pelo espanto – não delimitável cronologicamente – e, *a posteriori*, pelo riso prazeroso do bem-entendido.

Há, portanto, um tempo enigmático, um tempo de latência, antes do tempo do bem-entendido, um tempo de espanto, de sideração, no qual há o mal-entendido. E o mal-entendido é melhor do que o mau-olhado. Este mal-entendido é promessa de atingir um bem-entendido, e promessa que não é vã, uma vez que o espírito da metáfora pode efetivamente produzir-se (DIDIER-WEILL, 2012, p. 19).

A substituição do mau-olhado – olhar que, por representar um comando mudo (DIDIER-WEILL, 1988), insistentemente, lembramos ser aquele que procede de uma voz e, por que não, de um mal-dito – por um mal-entendido, por mais espantoso que seja, é o que constitui a própria tentativa de um discurso do analista enquanto aquele que tem como produção o significante.

Dessa forma, Didier-Weill (2012), ao se preocupar como corpo, imagem e linguagem se articulam em função dos registros, chama atenção para como o imaginário poderia frear a natureza proliferante e indistinta do real. No que se refere à

interseção entre o real e o simbólico, trata-se da produção significativa de algo do real, ou mesmo de um real do significante. A partir daí, é atribuída ao corpo uma significação fálica, de modo que, o que era uma simples libra de carne pode se tornar a carne cristã. Ao mesmo tempo, há a articulação entre simbólico e imaginário, na medida em que o primeiro faz um furo no segundo, isto é, "(...) para além da imagem, há um inimaginável, uma proeminência do simbólico" (DIDIER-WEILL, 2012, p. 20). É nesse contexto que o autor retoma o caso Dick destacando como Lacan, desde seus primeiros seminários, tece considerações sobre os registros e, surpreendentemente, acerca do furo formado por eles. Didier-Weill (2012), considerando o esquema ótico de Lacan, destaca que Dick, enquanto uma criança psicótica, não via as flores entre o gargalo e o vaso. Relembramos aqui como Lacan chama atenção para a particularidade dessa dinâmica no âmbito do caso Dick. O ego de Dick tem seu desenvolvimento interrompido, por conta do posicionamento inadequado do olho, o ego não aparece, a imagem real não se forma. O mundo ao qual tinha acesso, como bem destaca Melanie Klein, é opaco, indistinto, não significante e, por fim, proliferante, justamente pela ausência do efeito desse furo.

Vejo esse gargalo, esse furo, como a origem do furo borromeano, onde vocês veem que convergem o imaginário, que é o vaso, a flor, que é o real, e o furo simbólico do gargalo, que desenha o furo no qual real, imaginário e simbólico estão os três em conexão. (DIDIER-WEILL, 2012, p. 21).

Ora, vale à pena retomarmos a intervenção de Melanie Klein enquanto algo que promove uma junção entre o imaginário e o simbólico através da palavra *station* (LACAN, 1953-1954/1986). Ao introduzir a verbalização – ao se *fazer o Verbo* – temos aí o tempo em que o Outro possibilita a emergência da dimensão do inconsciente, uma vez que esse é o discurso do outro – desde outro. Tal pontuação parece ter uma repercussão nos apelos que Dick faz à babá. Há então um vislumbre do campo da demanda – do mal-entendido – e não mais uma voz – da qual procede o olhar de um comando mudo (supereu arcaico) (DIDIER-WEILL, 1988) – absolutamente desarticulada de uma referência a um Outro. Dá-se uma nomeação do real como enxerto do símbolo.

Nesse sentido, é curiosa a menção que Alain Didier-Weill (2012) realiza às escrituras bíblicas, mais precisamente, a *gênesis*. Inicialmente, cita a criação da luz, no terceiro versículo, como sendo equivalente à criação do verbo, pois não se trata de

uma luz visível. Depois retoma o primeiro versículo, em que Deus cria, e o segundo em que o Criador nomeia. Eis a dinâmica proposta por Alain para distinguir o que seria da ordem do interdito em relação ao tabu – essa distinção ele já faz em 1987, no prefácio da obra “Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise” (1988). O *interdire* é traduzido na obra “Lacan e a clínica psicanalítica” (2012) como “interdizer”, termo que parece transmitir em sua letra a ideia de que se pode, por um dizer, nomear algo do real – por mais que aí haja um limite. Dessa forma, nos dediquemos a aprofundar agora as interseções entre os registros real, simbólico e imaginário a partir dessa perda assumida pelo sujeito à qual nos remetíamos como um sacrifício em função de um ganho.

A partir do momento em que a mãe apela ao pai enquanto portador do dom de que *há* significante, torna-se possível a perda do falo em função da assimilação da Lei enquanto dom. Esse dom irá repercutir nos registros de formas específicas. Perde-se o falo, ganha-se o corpo como dom, a imagem como dom e a palavra como dom.

No âmbito dos registros, o real tem uma ascendência – uma barra – sobre o simbólico, o simbólico sobre o imaginário e o imaginário sobre o real. Eis o que denota o caráter borromeano da cadeia entre tais registros. O real sobre o simbólico implica no limite, há pouco citado, do dizer simbólico sobre o real. Trata-se sempre de um semidizer. O umbigo do sonho, tal como Freud o articula, aponta para campo do não ligado, aquele em que não se pode dizer nada diferente do que se diz. Didier-Weill (2012) nomeia essa interseção como o dom do inaudito e o diferencia do discurso poético como aquele nos levaria para além do sentido. Seria a partir desse ponto que se dariam as primeiras nomeações.

Já no campo do imaginário, o limite dar-se-ia pelo denominado dom do inimaginável, isto é, aquilo que no corpo não se reflete na imagem. Nesse âmbito é que o falo se coloca enquanto objeto invisível, negatizado (DIDIER-WEILL, 2012). Cabe o destaque de que também constatamos aqui uma exclusão de algo que se deriva do olhar da mãe. Ao se remeter ao pai enquanto agente da castração desse olhar, a mãe indica para o *infans* a possibilidade de não mais ser olhado por todos os lados, sem saber de onde “isso olha” (VIVÈS, 2012). Há ainda algo que se evidencia nesse âmbito do olhar e da voz enquanto objetos, pois eles o são também a partir de bordas corporais. Do olhar do Outro, o *infans* pode ativamente se desviar, numa lógica de avestruz, pode inclusive fechar as pálpebras. Já no que diz respeito à voz “(...) não se pode desviar o ouvido, que não possui esfíncter. Diante da voz do Outro, não há

como escapar, e talvez seja essa particularidade que dê à voz lugar preponderante no fenômeno das alucinações” (VIVÈS, 2018, p. 18).

Eis a ascendência do simbólico sobre o imaginário. Enquanto esse último, em relação ao real, tem, como já dissemos, um poder limitante. O imaginário freia a proliferação indistinta do real, dando ao corpo uma roupa capaz de lhe dar consistência (DIDIER-WEILL, 2012). Aqui se faz novamente a menção à arte enquanto um saber-fazer com o real. O músico, com o que produz, nos faz ouvir o inaudito. O pintor, por sua vez, possibilita alguma entre-vista do invisível, isto é, daquilo que seria irreduzível à imagem. Já o limite imposto pelo imaginário ao real, possibilita ao dançarino se desvincular do peso da materialidade de sua carne. Não podíamos deixar de nos remeter à definição lacaniana sobre a sublimação, já que essa seria a elevação do objeto ao estatuto de Coisa. Na produção de algo que seja reconhecido pela cultura como sublime, transmite-se ao Outro a dimensão daquilo que não deveria ter imagem, corpo ou palavra.

Dessa forma, assim como propõe três supereus na obra publicada em 1988, Didier-Weill (2012) irá agora nomear três interditos e três separações possíveis entre os registros real, simbólico e imaginário. O denominado interdito originário, tributário da ascendência do real sobre o simbólico, seria a própria dimensão em que se faz possível alguma apreensão do significante sobre o real. A nomeação sobre a criação do Pai que distingue luz e trevas pela nomeação do dia e da noite. Isso, obviamente, tem um limite, pois a nomeação, embora avance em alguma diferenciação do caos indistinto do real, implica uma perda de gozo. Nomear enquanto interdizer “(...) é também um empobrecimento, e eu direi que é contra esse empobrecimento que luta o artista, pois é o artista que nos restitui a dimensão do ilimitado da luz no verbo originário, que foi empobrecido pela nomeação *dia*” (DIDIER-WEILL, 2012, p. 24). O próprio Todo-Poderoso das escrituras, deixa de nomear algo da criação, a saber: o abismo. É nesse ponto de furo absoluto que o autor identifica a possibilidade do surgimento do supereu enquanto figura da lei persecutória – justamente aí no ponto em que não se pode interdizer tudo.

É nesse ponto de (in)continência do real em que pode surgir o olhar superegóico que congela o sujeito na “posição de (não) sentido”, como um morto-vivo, é aí que se faz o tabu, campo da mortificação do sujeito. Aí, então, permanece emudecido pelo olhar superegóico, tendo em vista o limite do verbo. A escansão, consoante Didier-Weill (2012), seria a possibilidade de que o sujeito, transcendendo

o real, possa interdizer e conseqüentemente interditar esse contato do real com o simbólico. Ao saber fazer com o real, o sujeito orbita em torno desse buraco negro sem ser por ele consumido. Quando o limiar da distância não é seguro, o contato com o real mortífero se faz iminente, o que o autor vê como relacionado à origem do Mal ligado ao supereu (DIDIER-WEILL, 2012).

Já sobre a indiferenciação entre simbólico e imaginário, Didier-Weill (2012) destaca a possibilidade emergência de um dos afetos superegóicos, a saber: a vergonha. Aqui o invisível desaparece, o sujeito se enrubesce e se faz acessível ao olhar do Outro – o que denota uma segunda forma de supereu. Eis a consequência quando não se faz escanção entre simbólico e imaginário. E quando esse último não transcendo o real, aquilo que desvincula o corpo de sua materialidade é ameaçado. “(...) logo esse corpo torna-se rígido como um corpo de pedra submetido ao peso da gravidade, por exemplo, caio em depressão, sinto peso de meu corpo pesar” (DIDIER-WEILL, 2012, p. 26). Sente-se o corpo não mais como tributário da carne cristã, torna-se um corpo deserotizado, mas há um retorno ao estado de libra de carne.

A partir disso Didier-Weill (2012) propõe três possibilidades de escansão para cada repercussão derivada das conjunções entre os registros. Para que se recupere a imaterialidade do corpo, isto é, o limite que o imaginário impõe ao real, o autor elege o ritmo, “(...) que faz mexer, dançar” (p. 27). Para que o simbólico faça algo do imaginário inimaginável, deve-se lançar mão do “olhar do pintor”, em substituição ao olhar que petrifica, o qual traz à luz do dia aquilo que é da ordem do segredo invisível. Ademais, quando o sujeito se vê mudo pelo contato do real no simbólico, a escansão em questão é aquela articulada ao significante siderante, ao próprio estatuto do chiste. Assim, o que se visa é tirar o sujeito do tempo traumático do não há.

Notamos que essas três possibilidades de escansão se articulam intimamente com o discurso do analista e, obviamente, com seu desejo e sua ética. Precisamente, no que se refere à continuidade entre real e simbólico, o analista poderia, de alguma forma...

(...) transmitir, por intermédio de uma palavra siderante comparável ao chiste, aquilo que tem por função restituir o suporte da palavra a quem perdeu a fala (...) restituir-lhe que a palavra nasceu com a metáfora que diz *há* e *não há* ao mesmo tempo. Como fazê-lo? Isso não é explicável, é o ponto em que isso exige *feeling*, às vezes sorte; às vezes isso exige muito tempo até que se encontre a palavra que

tornará traduzível o comando siderante (...) (DIDIER-WEILL, 2012, p. 28).

E é nesse ponto que testemunhamos o compromisso desse psicanalista com a recomendação freudiana de que sempre se deve haver a preocupação com o supereu, pois é ele quem, em diversas camadas, articula-se às manifestações psicopatológicas na clínica. Ele o faz apontando para o fato de que o supereu está justamente no fracasso do interdizer, isto é, naquilo do tabu do que não se pode simbolizar. Desse modo, o supereu decorre do fato de que o simbólico é barrado. Pouco importa a autoridade contingencial dos pais e seu rigor na educação efetiva do sujeito, tal como Freud já nos alerta, para o estatuto irreduzível e cruel do supereu. Para além disso, na própria estrutura da linguagem – portanto naquilo que se transmite pela via da cultura – há “(...) um efeito de estrutura que faz com que o bem dizer se entrelace com o maldizer” (2012, p. 28). Isso se dá, pois no ato de se interdizer há um limite, um furo absoluto, que na escritura sagrada é o abismo – o que não é nomeado da Criação. A isso, o tabu faz suplência, decorrendo daí o estatuto do supereu enquanto um fato de estrutura e, além disso, um resto da nomeação que insiste alhures (DIDIER-WEILL, 2012).

Vislumbramos aqui uma amarração entre tais achados ao estudo de Pommier (1989) sobre o grupo e sua estrutura, no qual destaca seu caráter persecutório – a ser explorado no capítulo 5 “O Outro na psicose e na civilização”. Questionamos então: o que podemos aprender com as leituras de Totem e Tabu senão que o tabu se constitui enquanto uma forma de laço? Uma vez que o interdizer não apreende completamente o real por inteiro, ele insiste numa ex-sistência – confusão que se deriva da indiferenciação entre os registros do real e do simbólico – sob a forma de tabu, e que se manifesta a céu aberto na psicose paranoica. Se a vida coletiva é tida como uma formação do inconsciente (POMMIER, 1989), é porque a formação dessa inconsciência depende de que se faça um furo simbólico no real. Mas o sujeito não consegue prescindir daquilo que resta do lado de fora desse trabalho simbólico. É nesse ponto de limite do interdizer que se germina o supereu que nos persegue. O curioso é que é no Outro, seja lá o estatuto desse Outro de acordo com a estrutura clínica, que o sujeito poderá ter alguma possibilidade de escansão em relação ao supereu. Disso decorre o fato de o grupo ser persecutório, de o coletivo – laço social – ser uma consequência do inconsciente (POMMIER, 1989). É o que se

diz não ocorrer na psicose, pois o laço social não teria do que ser consequência pelo fato desse sujeito estar suscetível à pura sincronia, privado da condição da inconsciência.

Frente a isso, Didier-Weill (2012) parece evocar algo do discurso do analista que estaria presente na direção do tratamento para além de suas especificidades em função das estruturas clínicas, pois

(...) cabe-nos exercer a possibilidade de não cessar de dever simbolizar esse real não simbolizado que se manifesta nas três direções que indiquei. Temos que assumir o encargo desse real e mostrar ao analisante que podemos, como analistas, ousar olhar de frente o supereu mortífero, sem por isso morrer. É preciso lhe ensinar e lhe mostrar que se pode olhar a Medusa sem ser petrificado, ainda que ela jamais venha a ser destruída. (p. 29).

Longe de remeter o discurso do analista a algum heroísmo, a evocação do autor nos lembra da dimensão da astúcia de Perseu “frente” à Medusa. O herói mitológico, sempre guiado por Atena, olha para a górgona pelo reflexo de seu escudo e, nessa condição, arranca-lhe a cabeça. No entanto, essa cabeça, e a condição petrificante dos olhos que lhe habitam, não são destruídas. Ganham lugar no escudo da deusa Atena, lutando agora as suas batalhas.

4.3. A topologia freudiana do aparelho psíquico e o estatuto foraclusivo do supereu

Marta Gerez-Ambertín (2020) faz um panorama sobre o que poderíamos designar como sendo a topologia, não só do supereu em seu estatuto foraclusivo, mas sim do próprio aparelho psíquico proposto por Freud em diferentes versões ao longo de sua obra. No artigo “Topologia do aparato psíquico freudiano e do inconsciente (da Carta 52 ao isso-inconsciente e da bolsa freudiana à garrafa de Klein em Lacan)”.

No artigo, a autora realiza considerações sobre os requisitos que o aparelho psíquico teria que cumprir – tais como, apagar e conservar memórias – e o fato de que muito cedo Freud evidencia que essa anatomia psíquica não corresponderia a qualquer anatomia neuronal. Ademais, a autora decanta três modelos topológicos do aparelho psíquico freudiano, a saber: o retângulo (Carta 52), a bolsa freudiana (a partir de Eu e o Isso) e a garrafa de Klein proposta por Lacan no

discurso de Caracas em 1980 (GEREZ-AMBERTÍN, 2020). Dedicamo-nos a explorar cada um desses modelos e articulá-los à nossa questão de pesquisa que se refere ao estatuto foraclusivo do supereu.

No modelo do retângulo, observamos a presença em W da “percepção”, que seria de um registro direto da experiência – aquilo que em muitos pontos do presente trabalho articulamos a uma absoluta sincronia, atualidade. Tal registro tem o estatuto de não conservar o traço ou a memória da percepção, de modo que, o que temos são impressões assubjetivadas, acéfalas, ditas pela autora como “...matrizes de uma escritura de onde um sujeito haverá de advir” (GEREZ-AMBERTÍN, 2020, p. 19). Eis o que supõe a existência de um real originário, anterior àquele que resta do trabalho de simbolização.

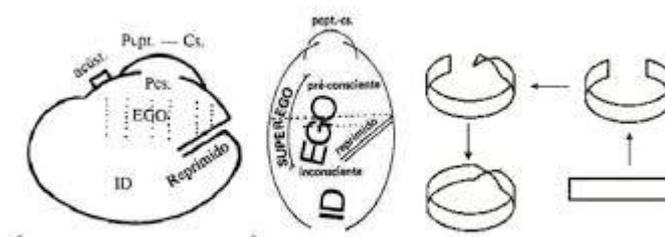
Percepción→	Signo perceptivo→	Inconsciente→	Preconsciente→	Conciencia
	I	II	III	
W	Wz	Ub	Vb	Bews
x x	— x x	— x x	— x x	— x x
x	x x	x	x	x
		x		

Ao passar para o sistema em I, temos o que Freud denomina como signos de percepção, ou seja, aqui podemos conceber o primeiro registro. No entanto, não se trata ainda de um significante, mas sim de um signo, marcas que precedem a palavra. Ademais, essa escritura composta pelos signos de percepção é carente de significação – tendo em vista a necessidade dessa em haver um ponto a partir do qual se possa retroagir – e sem ordem no tempo. Permanece nesse nível, assim, a ausência da diacronia (GEREZ-AMBERTÍN, 2020). A esse sistema em I, a autora designa o *isso*, que Freud irá nomear em 1923, e o gozo do Outro, nomeado por Lacan em seu seminário 20.

Diferenciado do sistema I, temos o sistema II, aquele que se refere ao inconsciente “(...) que já é uma tradução transformada em escritura daquela marca primária, sede das pulsões” (GEREZ-AMBERTÍN, 2020, p. 19). A desordem sincrônica do sistema I, pode encontrar, a partir dos significantes e de uma ordem simbólica pré-existente, o sentido. Dessa forma, os signos de percepção podem ou não ser

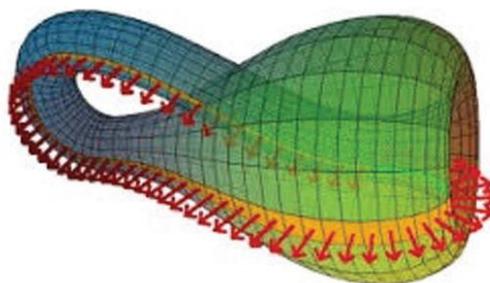
retomados por significantes ao ponto de fundarem, assim, o discurso. Cabe a ressalva de que tais signos tem uma lógica alheia à do discurso, no entanto, são o substrato a partir do qual se pode pensar a entrada do sujeito na cadeia significante.

Da completa desarticulação do isso, enquanto “caldeirão cheio de agitação e fervilhante”, como sede das pulsões, há uma transcrição dos seus signos a partir de uma ordem simbólica, a do Outro da linguagem. Essa ordem implica uma diacronia e o fato de que as pulsões, agora, estão de alguma forma suscetíveis ao destino do recalque, isto é, ligam-se a significantes passíveis de serem esquecidos. Do sistema II ao III, temos a passagem do que é transcrito numa ordem simbólica ao pré-consciente, de modo que, “(...) se dão todas as características do pensar racional, em que o encadeamento significante traz consigo ondas de sentido (...)” (GEREZ-AMBERTÍN, 2020, p. 20).



Acima, podemos constatar a proposta de intervenção da autora frente ao modelo de aparelho psíquico retangular. Fazemos com ele uma banda de Moebius. Juntemos suas extremidades, a saber: a percepção bruta de um lado e a consciência de outro. Dessa junção, sob um crivo topológico, teríamos como resultado a bolsa freudiana proposta em 1923. Localizamos em sua parte superior o sistema de percepção-consciência, a calota acústica, o Eu em contato com o pré-consciente e com o pcpt. – Cs. e, obviamente, o inconsciente ocupando a parte inferior, segundo a própria autora “(...) confundido com o isso e o supereu” (GEREZ-AMBERTÍN, 2020, p. 20).

Ao abordar a proposta freudiana de aparelho psíquico de 1923, a qual ampliou em 1933, a autora destaca o dizer de Freud ao alertar sobre a delimitação difusa entre as instâncias psíquicas. Desse modo, isso, eu e supereu não tem fronteiras nítidas e definitivas. É nesse ínterim, que a autora irá evocar a figura topológica da garrafa de Klein.



Ela o faz a partir da própria proposta de Lacan, realizada em sua conferência de Caracas, em substituir a bolsa freudiana pela garrafa de Klein. Essa figura apresenta determinados invariantes em comum com a banda de Moebius, já que as duas constituem um espaço unilateral, não orientável e, principalmente, uma indistinção entre o dentro e o fora. Trata-se de uma garrafa em que o fundo e o gargalo coincidem. Vejamos o que a autora destaca de forma literal em seguida:

Por essa condição de pôr em relação dois buracos, Lacan emprega a garrafa de Klein para representar a voz, apresentada como objeto *a*. Com efeito, a voz põe em relação dois buracos do corpo: a boca e o ouvido. A garrafa de Klein também dá conta dessa passagem do interior ao exterior e vice-versa, onde o interior fica sempre *êxtimo*, *uma extimidade que responde aos mandatos do supereu e à compulsão do isso* (GEREZ-AMBERTÍN, 2020, p. 21).

Relembramos ao leitor a nossa observação inicial sobre as mudanças efetuadas por Freud no aparelho psíquico de 1933 em relação àquele de 1923. Como já dissemos, notamos a inclusão do supereu enquanto instância que teria seu lugar no modelo de aparelho psíquico e, ainda mais surpreendente, a inclusão de um buraco no isso. Havemos de lembrar que ao justificar esse buraco no isso, Freud lhe remete à ideia de que o isso deveria ser bem maior do que o eu. Bem, essas mudanças parecem conceber algum estatuto topológico à ideia de que o supereu seria a via de retorno daquilo que é tão íntimo – núcleo do inconsciente – que é percebido desde fora.

Ora, o que seria a garrafa de Klein senão a figura que transmitiria esse estatuto topológico tão particular? Eis o porquê de o furo real no simbólico poder se reatualizar como injunção e aparecer como olhar ou voz para o sujeito, causando-lhe a fascinação e a conseqüente petrificação. O furo no isso parece coincidir com o gargalo da percepção imediata. Daí o supereu ser considerado por nós a via régia de retorno do que fora foracluído. A voz, por sua vez, – tida como núcleo do supereu pelo

próprio Freud, quem atribui à origem de tal instância alguma coisa que fora escutada – parece residir tanto na virulência pulsional do isso, quanto como percepção na calota acústica do aparelho psíquico.

Dessa discussão, Gerez-Ambertín (2020) conclui destacando a diferenciação entre o inconsciente enquanto recalcado e o dito inconsciente genuíno, aquele que não seria alcançado pela tradução da palavra. Trata-se do isso inconsciente que, inclusive, é extensão do supereu inconsciente (GEREZ-AMBERTÍN, 2020). Isto é, há o que é da ordem do suscetível ao recalque, no entanto, impera por uma persistência o significante inesquecível, que é não ligado, desde fora (DIDIER-WEILL, 1988).

5 DE UM OUTRO AO SUJEITO NA PSICOSE

A partir desse ponto, faremos uma retomada das conclusões obtidas a partir de nossa dissertação “A forclusão do nome-do-pai e suas implicações para o Outro e o supereu a partir do caso Schreber” (NUNES & FONTENELE, 2016) principalmente no que concerne à noção de Outro que se articula com a Psicose. Sendo assim, tal digressão tem o objetivo claro de desembocar em nossas questões atuais acerca do sujeito psicótico enquanto *fora-do-discurso* – tendo em vista a noção de discurso enquanto a forma de se estabelecer um laço social entre o Sujeito e o Outro, como nos diz Marco Antonio Coutinho Jorge: “[...] o discurso é a maneira particular através da qual o sujeito se referencia ao Outro” (JORGE, 1988, p. 159).

Assim, vale ressaltar que não nos limitaremos numa retroação das questões acerca da alienação e da separação no que concerne à dialética entre sujeito e Outro. Seremos provocados a considerar a própria dinâmica implicada do discurso do mestre, lógica representante da entrada do sujeito na linguagem (LACAN, 1969-1970/1992). Isto é, passa-se de um S_1 a um S_2 ; tem-se como consequência o efeito de sujeito $\$$ - um significante representa o sujeito para outro significante – e como queda temos o a (LACAN, 1969-1970/1992). Ao mesmo tempo que tal discurso implica uma separação entre o campo do Sujeito e o do Outro, sendo um laço pelo qual tais elementos se relacionam, em seu cerne há uma alienação fundamental – o significante-mestre, totalizante e unificador tal como um delírio. Eis o ponto a partir do qual avançaremos em nossas considerações – retomando nossos questionamentos sobre o quanto haveria uma condição *fora-do-discurso* atrelada à própria estrutura do sujeito e o que haveria de paranoico na própria dinâmica da entrada nos discursos e, conseqüentemente, na dinâmica da formação da cultura.

Se há uma formulação que tenho repetido com insistência, ultimamente, é aquela que enraíza a determinação do sujeito no fato de um significante o representar para outro significante. Essa formulação tem a vantagem de inserir o sujeito numa conexão que é a mais simples e mais reduzida que se pode formular: a de um significante 1 para um significante 2. Partir daí é não mais poder perder de vista, nem por um instante, a dependência do sujeito (LACAN, 1968-1969/2008, p. 48).

Sendo o sujeito articulado sempre entre o S_1 e o S_2 , e o Outro o tesouro dos significantes, é clara a concepção lacaniana de que não há discurso, posto numa relação com outro significante, que seja possível de ser total enquanto tal. Não à toa

que já no seminário 16 de um outro a um Outro (1968-1969/2008) Lacan introduz a ideia de que não há relação sexual. Na mesma ocasião, destaca que “(...) o universo do significante – não me refiro aqui ao significante, mas ao que é articulado com discurso – sempre terá que ser extraído de qualquer campo que pretenda totalizá-lo” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 59). Essa ideia reatualiza aquela concernente à fundação dos discursos a partir de ofícios impossíveis. Suas barras presentes nos matemas nada mais são do que a expressão do recalque, da própria castração, bem como as barras paralelas entre verdade e produção designam sua impossibilidade enquanto circuito possível.

A partir desse ponto de disjunção entre o sujeito e o Outro levantamos a questão da formação de massas enquanto uma manifestação inconsciente, tal como defende Gerard Pommier e sua obra *Freud apolítico?* (POMMIER, 1989). O autor irá defender a perspectiva de que a instância egóica, enquanto resultante de uma ancoragem imaginária, encontra estabilidade e *consistência* a partir do grupo, de modo que, sua individualidade é construída em função do grupo, ao mesmo tempo em que, por isso, o indivíduo se encontra *alienado* ao grupo.

[...] é em relação a essa alienação estrutural que ele faz uma opção política. Ele pode preferir essa alienação, e o refúgio ôntico que ela propõe, à instabilidade de sua posição subjetiva. Um certo apoliticismo, a manutenção do poder seja qual for o lugar, respondem por tal escolha. Também pode lutar contra essa alienação e a ideologia que corresponde a essa luta pode ser relativamente variável, ela consiste somente em rejeitar o significante mestre que a estrutura do grupo exige. O significante mestre é o traço que autoriza cada um a se apropriar, a considerar como sua a imagem que lhe permite gozar; e aquele que dispensa, encarna ou reproduz o significante mestre é o chefe, o líder (POMMIER, 1989, p. 24)

Tal discussão é fundamental a fim de que reflitamos acerca do papel do líder na formação do grupo e como tal função se articula e/ou se distancia de uma dinâmica paranoica quanto à possibilidade de gozo concentrada num Outro perseguidor e interveniente, já que este encarnaria o S_1 , enquanto traço de uma experiência de gozo que impõe sua repetição. É importante destacar a distinção entre Ideal – como o traço simbólico ao qual os membros de uma massa equivalem o seu próprio ideal do eu – e o supereu. O ideal é o que possibilita a identificação com o líder a partir de um traço simbólico. Tal distinção se articula a outra entre o líder e o que Pommier (1989) denomina como *chefe* ou *tirano*. Esse último, por sua vez,

assume uma função de se confundir com o próprio lugar do líder enquanto portador do ideal, personificando-lhe ou encarnando-lhe. Tomar o líder como chefe/tirano é reatualizar a disjunção entre a demanda simbólica do Outro e aquilo que o sujeito pode dar – o sacrifício do próprio eu em sua função de ser o falo do Outro. Há, também, na identificação do líder por uma personalidade, ou seja, na tomada de tal função simbólica por uma via imaginária, uma disjunção entre simbólico e imaginário.

Lacan, em seu seminário intitulado “De um discurso que não fosse semblante” (LACAN, 1971/2009) destaca a posição do discurso do mestre numa articulação com o fenômeno nazista, invocando Freud, quem em *Psicologia das Massas* formulou um esquema no qual ficam claras as identificações a um Ideal como sendo as que se referem aos laços que sustentam um grupo.

Está bem no nível do discurso que Freud articulou em *Massenpsychologie um Ichanalyse*, nos primórdios dos anos vinte, uma coisa que, singularmente, revelou estar no princípio do fenômeno nazista. Consultem o esquema que ele fornece no fim do capítulo “A identificação”. Ali vocês verão indicadas, quase com clareza as relações entre o I maiúsculo e o pequeno a. O esquema realmente parece feito para que se transponham para ele os signos lacanianos (LACAN, 1971/2009, p. 28).

Articula, ainda, que há a criação de uma espécie de *ídolo humano*, que portaria um objeto ao qual os sujeitos se identificam, um objeto mais-de-gozar. No caso do nazismo, isso toma a forma de uma raça ideal, aquela que seria portadora de tal objeto, o que, segundo Lacan, não é uma condição *sine qua non*. Ora, há aqui uma articulação entre o *líder*, o *ídolo*, aquele que encarna o S_1 , e aquilo que lhe daria este poder, o *mais-de-gozar* que estaria a ele atribuído. Questionamos em que medida esta estrutura das massas é análoga àquela em que se configura a estrutura psicótica, no qual haveria uma *retenção* de gozo no significante-mestre, isto é, *não haveria a queda do mais-de-gozar em relação ao S_1* .

Notadamente, ao paranoico lhe convém posicionar o gozo no campo do Outro. Apresenta, assim, uma pretensão de totalizar e unificar o Outro pela via de uma compensação imaginária. Tal pretensão é frustrada, pois não há o Outro do Outro, não há a metalinguagem – ou uma *linguagem fundamental*. Sobre a pergunta *Deus existe?* Lacan questiona partindo de Descartes: *O saber se sabe, ou será que, por sua estrutura ele é hiante?* O Outro não contém tudo aquilo que é possível articular

em seu lugar, pois não se trata de um código fechado. Concebê-lo assim seria conceber um âmbito de um discurso possível, sem falhas e total (LACAN, 1968-1969/2008). Eis a tendência que parece se insinuar no discurso do capitalista citado por Lacan já no seminário 17 e desenvolvido alguns anos depois.

Não à toa, faz-se necessário um resgate de como se dá a constituição do Outro para o sujeito psicótico, levando em consideração, dentre outras coisas, a noção de uma inconsistência fundamental no Outro e de uma *Verwerfung originária*, a qual se diferenciaria da *foraclusão psicótica*, mas que, não por isso, far-se-ia ausente nesta estrutura clínica (MALEVAL, 2009). Ademais, vale a ressalva de que utilizaremos enquanto substrato clínico o caso Schreber, levando em conta a minúcia do paranoico em questão em seus detalhamentos do seu processo delirante, e o fato de que já teríamos em Schreber a demonstração de um ciframento de gozo por meio da própria escrita de suas *Memórias*.

5.1. Outro e psicose

Ao relembarmos a noção lacaniana de foraclusão a partir da *Verwerfung* freudiana, destacamos que essa negação se dá na psicose tendo como alvo um significante especial justamente no campo do Outro. Esse significante, tributário da metáfora paterna empreendida a partir do enigma do desejo materno, é aquele que possibilita ao sujeito estabelecer uma relação com os demais significantes (LACAN, 1955-1956/2010), entrando inclusive na lógica em que um significante o representa para outro significante (LACAN, 1960/1998). Desse modo, por mais que alguns autores como Jean-Claude Maleval (2009) apontem para uma descontinuidade no conceito de Outro em dois momentos do ensino de Lacan – o primeiro em que o Outro seria a garantia da linguagem, enquanto no segundo ficaria exposta sua inconsistência –, somos tributários da ideia de que mesmo no começo de seu ensino, é evidente para Lacan o estatuto de incompletude do Outro. E, ademais, as considerações lacanianas acerca da psicose nos fazem acreditar nessa ideia, tendo em vista, que em seu seminário sobre as psicoses nos diz: “Numa psicose, admitimos perfeitamente que alguma coisa não funcionou, não se completou no Édipo essencialmente [...] a psicose consiste em um buraco, uma falta no nível significante” (LACAN, 1955-1956/2010). Ora, é justamente da falta do significante que representa a ausência de significante no Outro – $S(\mathbb{A})$ – de que se trata (DIDIER-WEILL, 1988).

No caso Schreber fica evidente a posição objetal do paranoico frente a um Outro absoluto. No entanto, vale ressaltar que o trabalho delirante de Schreber implica, pela via de uma compensação imaginária, a limitação da absolutez real desse Outro, isto é, de seu caráter proliferante. Busca-se, assim, metaforizar, embora de forma delirante, algo que implique uma inconsistência no campo do Outro. Ao imputar ao Outro uma condição imaginária sem a transcendência simbólica a qual introduziria no imaginário o lugar do invisível (DIDIER-WEILL, 2012), esse fica à mercê da própria dissolução do campo do imaginário. Não nos surpreende, portanto, que as figuras perseguidoras de Schreber sejam constantemente divididas, fragmentadas, como se a consistência imaginária se rendesse à proliferação do real. Isso se dá justamente pela não introdução do lugar da falta na imagem pelo simbólico ($-\phi$), ou seja, pela ausência da assimilação do significante fálico como representante daquilo que é *inimaginável* (DIDIER-WEILL, 2012), aquilo que do corpo é intraduzível na imagem.

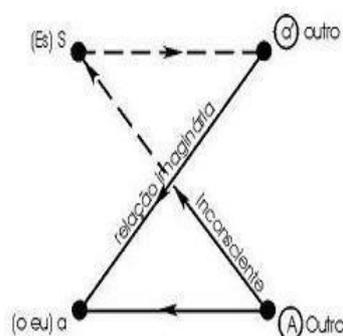
Dessa forma, a própria condição do delírio implica a exigência de gozo de um Outro: “O Outro quer isso, e ele quer sobretudo significar” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 226). Essa ideia designa o que seria a primeira concepção de Outro trazida por Lacan, aquela de um lugar no qual se busca a consistência da linguagem. Isto é, para além do pequeno *a*, o outrinho, o semelhante, há uma alteridade que funcionalmente ocupa o lugar de garantia da relação entre eu e outro, na perspectiva de um reconhecimento (LACAN, 1955-1956/2010). No entanto, se há exigência de gozo por um Outro ao sujeito psicótico posicionado num lugar de objeto desse gozo, há um buraco. Havemos de lembrar do dito freudiano acerca da paranoia enquanto uma defesa contra uma homossexualidade não assimilada. Tal homossexualidade não concerne àquela derivada de uma escolha de objeto sexual, mas sim a uma lógica que antecede a própria entrada no campo dos sexos. Essa é a demonstração de que o empuxo-à-mulher presente em Schreber, dito também como um gozo transexualista (LACAN, 1956/1998), não significa uma posição feminina na partilha dos sexos, representa, sim, a invenção de um sexo. Afinal, não é numa mulher que Schreber irá se transformar, mas sim na mulher de Deus. Sua emasculação só se torna aceitável e louvável na medida em que converge com a Ordem das Coisas. Essa, por sua vez, parece incidir sobre o Outro perseguidor como aquilo que lhe poderia fazer furo, no entanto, sem ser integrável à história de Schreber. Deus e Fleshsig, enquanto figuras que representam para Schreber o Outro perseguidor, parecem estar suscetíveis a

uma ordem que lhes é externa, o que lhes aponta um furo, uma inconsistência não representada no nível do significante, mas de uma Ordem do Mundo imutável.

Reatualiza-se aqui o argumento tantas vezes por nós evocado de que a psicose acaba por evidenciar aspectos da própria estrutura – sempre a tendo como a interseção entre real e simbólico – que de outra maneira não seriam imediatamente concebíveis. Como bem sabemos, Lacan também testemunha esse atributo da psicose, principalmente a partir do caso Schreber: “A observação do presidente Schreber mostra coisas microscópicas sob uma forma dilatada” (LACAN, 1955 - 1956/2010, p. 99). Bem como na introdução do texto freudiano acerca do caso, em sua justificativa acerca da abordagem de um escrito para fins de interpretações:

A investigação psicanalítica da paranoia seria impossível se os próprios pacientes não possuíssem a peculiaridade de revelar (de forma distorcida, é verdade) exatamente aquelas coisas que outros neuróticos mantêm escondidas como um segredo. Visto que os paranoicos não podem ser compelidos a superar suas resistências internas e desde que, de qualquer modo, só dizem o que resolvem dizer, decorre disso ser a paranoia um distúrbio em que um relatório escrito ou uma história clínica impressa podem tomar o lugar de um conhecimento pessoal do paciente. (FREUD, 1911/2006, p. 21).

No campo da estrutura psicótica o Outro parece estar suscetível aos efeitos passíveis de serem sofridos por um outro imaginário. Valendo-se dessa particularidade da estrutura psicótica, vemos como Lacan, no primeiro momento de seu ensino, considera importante a distinção entre a alteridade imaginária e a alteridade simbólica: “Há a alteridade do Outro que corresponde ao S, isto é, o Outro com maiúsculo, sujeito que não é conhecido por nós, o Outro que é da natureza do simbólico, o Outro ao qual nos dirigimos para além do que se vê” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 71). Diferencia-se aqui a o pequeno outro do campo da imagem, e que, portanto, se vê, ou seja, daquele que está além disso. Tais dimensões da alteridade podem ser ilustradas pelo recurso do esquema L proposto por Lacan:



Notamos o quão direcionada é essa distinção à problemática técnica denunciada por Lacan em seu retorno a Freud. Aos analistas pós-freudianos o outro semelhante e o Outro simbólico do reconhecimento, a partir do qual se considera o inconsciente estruturado como uma linguagem, pareciam não se distinguir, o que acarretava toda uma série de problemas e de distorções na proposta freudiana.

É por isso que Lacan deixa clara a sua preocupação quanto a essa distinção, pois há uma diferença fundamental entre a alienação pela via imaginária e a alienação dita psicótica. Enquanto uma se relaciona à simples vacilação, ao engodo, à agressividade e à identificação com o outro semelhante, no campo da psicose, tendo em vista que há um sujeito falante, há também um Outro implicado em sua alienação (LACAN, 1955-1956/2010). “Desde que o sujeito fala, há o Outro com A maiúsculo. Sem isso, não haveria problema da psicose. Os psicóticos seriam máquinas de fala” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 55 e 56). Mais uma vez é clara a disposição temporal anterior – anterioridade que designa uma exterioridade – do simbólico em relação ao imaginário e, portanto, do próprio advento do sujeito. “[...] a ordem simbólica subsiste como tal fora do sujeito, distinta de sua existência, e o determinando” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 118). Essa superposição simbólica é o que *insiste*, representando no nível do significante algo de invisível no imaginário, o que garante a tal registro sua *consistência* frente às injunções *ex-sistentes* do real (DIDIER-WEILL, 1988).

Eu insisto – a ordem simbólica deve ser concebida como alguma coisa de superposto, e sem o que não haveria vida animal possível para o sujeito estrambólico que é o homem. É em todos os casos assim que as coisas nos são dadas atualmente, e tudo leva a pensar que sempre foi assim. A cada vez, com efeito, que encontramos um esqueleto, nós o chamamos humano se ele está numa sepultura. Que razão pode haver para pôr esses restos num recinto de pedra? Já é preciso para isso que tenha sido instaurada toda uma ordem simbólica, que implica que o fato de que um senhor tenha sido o Senhor Fulano na ordem social necessita que seja indicado na pedra dos túmulos. O fato de que ele se chamou Fulano ultrapassa em si sua existência vital. Isso não supõe nenhuma crença na imortalidade da alma, mas simplesmente que seu nome nada tem a ver com sua existência viva, ele a ultrapassa e se perpetua além. (LACAN, 1955-1956/2010, p. 118).

Ao conceber que a psicose evidencia a face do significante que não representa o sujeito para outro significante, Lacan (1955-1956/2010) aponta para a

dimensão da perplexidade do sujeito psicótico frente ao significante enquanto aquilo que não significa nada ou tudo – o que não necessariamente é contraditório. É o que, segundo Darian Leader (2009), está em jogo na ocasião do desencadeamento, pois se empreende uma tentativa pelo sujeito psicótico de compensação e restituição frente a algum enigma. Para que se chegue ao estado em que o Outro exige do paranoico que tudo signifique, é preciso haver uma dissolução de todo o sentido da realidade, o que Freud (1924/2007) denuncia como o buraco no mundo externo ao qual o delírio vem fazer função de remendo. O significante que responderia a este enigma se encontra ausente, não há a possibilidade de uma metáfora frente à dissolução imaginária provocada pela natureza proliferante do real, pois não há significante que represente a ausência de significante no Outro (DIDIER-WEILL, 1988, 2012).

Nesse momento, o Outro que garantiria a consistência da linguagem, enquanto detentor do significante, está excluído, restando como alternativa sua afirmação para o sujeito no nível do outro imaginário (LACAN, 1955-1956/2010). Eis aí a justificativa para a inflação imaginária enquanto compensação na ocasião do desencadeamento da psicose. Logo, toma-se o Outro como outro, justamente por sua incapacidade em fornecer o significante que responderia ao enigma. “[...] pode algum passo no imaginário transpor seus limites, se não proceder de uma outra ordem?” (LACAN, 1966/1998, p. 74).

Como já citamos, Lacan nos diz que o significante em si não significa nada e que isso implica tanto sua referência necessária a um outro significante para que se dê a significação, quanto a sua face real, seu estatuto de único. Dessa forma, não sendo o significante nunca solitário, a ausência de um significante acarreta numa reorganização de toda a cadeia. Essa ausência se liga, segundo Lacan, àquilo que não se completa no Édipo, não se operando, assim, um furo real no simbólico (DIDIER-WEILL, 1988). Eis o estatuto da forclusão do Nome-do-Pai – o significante do Nome-do-Pai que possibilita a relação do sujeito com o próprio conjunto dos significantes:

Eu proponho articular para vocês o problema nos termos que se seguem. Previamente a qualquer simbolização – essa anterioridade não é cronológica, mas lógica – **há uma etapa, as psicoses o demonstram**, em que é possível que uma parte da simbolização não se faça. Essa etapa primeira precede toda a dialética neurótica que está ligada ao fato de que a neurose é uma palavra que se

articula, na medida em que o recalçado e o retorno do recalçado são uma só e mesma coisa. Assim pode acontecer que alguma coisa de primordial quanto ao ser do sujeito não entre na simbolização e seja, não recalçado, mas rejeitado. (LACAN, 1955 - 1956/ 2010, p. 100, grifo meu).

A metáfora paterna, tributária da inscrição do significante do nome do pai só é possível pela via edípica. Essa ideia já nos é bem clara em Freud quando, na ocasião de sua conferência acerca da *Dissecção da personalidade psíquica* (FREUD, 1932/2006), menciona que o Édipo – fato psicológico derivado do fato biológico do desamparo fundamental – nas psicoses parece não ter sido completamente dissolvido. Logo, as ressonâncias do Édipo parecem atingir o sujeito psicótico *desde fora*, diferentemente do que ocorre na neurose (FREUD, 1932/2006). O sepultamento do complexo de Édipo implica ao sujeito a entrada na lógica fálica e, portanto, condena-lhe ao gozo pela linguagem, à entrada no discurso, ao *gozo fálico*. Da mesma forma, é a metáfora a operação da qual é tributário o silenciamento da voz, enquanto objeto, pela linguagem. Um percalço nesse desfecho edípico direciona o sujeito a uma dinâmica de gozo fora da lógica fálica e, portanto, *fora-do-discurso*. Por enquanto, ratifiquemos com Lacan a ideia de que algo relativo ao Édipo está afetado nas psicoses: “Numa psicose, admitimos perfeitamente que alguma coisa não funcionou, não se completou no Édipo essencialmente. [...] a psicose consiste em um buraco, uma falta no nível significante”. (LACAN, 1955-1956/2010, p. 235).

Não parece impreciso supor que a psicose seria a estrutura clínica na qual a sideração – ideia de Alain Didier-Weill sobre o momento de petrificação frente ao olhar e à voz (2012) – não possui o atributo de uma desideração pelo campo da metáfora. O sujeito parece se congelar no primeiro momento, o silêncio traumático. A ausência da produção de um furo real no simbólico para o psicótico, implica também a ineficácia do imaginário em seu poder limitante frente ao real (DIDIER-WEILL, 1988).

Há dois momentos específicos, a saber, o desencadeamento e a estabilização da psicose, que podem ilustrar a particularidade com a qual o gozo se articula na estrutura clínica em questão em função dos registros do real, simbólico e imaginário.

Eis o que, absolutamente não num momento deficitário, mas ao contrário num momento culminante de sua existência, se revela para ele sob a forma de uma irrupção no real de alguma coisa que

ele nunca conheceu, de um aparecimento de uma estranheza total, que vai progressivamente acarretar uma submersão radical de todas as suas categorias, até forçá-lo a um verdadeiro remanejamento de seu mundo. (LACAN, 1955 -1956/ 2010, p. 105).

Dessa forma, como Freud já nos previne (1924/2007), há um rearranjo do mundo externo, que estaria em conflito com o eu. Notamos, já no texto em questão – “A perda da realidade na neurose e psicose” (1924/2007) –, a escorregadia topologia disso que Freud denomina como mundo externo. Há um remanejamento do mundo em função do gozo que se exige a partir do isso – e que se configura para o sujeito como inassimilável à sua história. Tal exigência de gozo negada, retorna desde fora, de modo que, a realidade se desfaz para o sujeito. Dá-se o crepúsculo do mundo e sua característica de desarranjo no imaginário, como bem nos mostra o presidente Schreber, pela proliferação de personagens imaginárias, e pela irrupção de algo – que não deixa de perpassar todas as personagens em questão – de total estranheza ao sujeito, no real, mas que o impele numa determinada direção.

A dissolução do imaginário decorrente do desencadeamento, embora caminhe em direção à unificação numa figura perseguidora – inicialmente em Flechsig e depois em Deus – permanece enquanto elemento destacado pelo próprio Schreber durante todo o desenvolvimento delirante. Ao mesmo tempo em que havia as subdivisões em relação à própria figura da alma de Flechsig – 60 categorias diferentes de Flechsig, embora Schreber destacasse duas subdivisões em particular, o Flechsig médio e o Flechsig superior – a alma do médico apresentava uma particularidade, ela tinha capacidade de influenciar o próprio Deus, liderando os raios divinos, abrindo caminho até o Céu sem passar pelos processos convencionais de purificação. Ademais, há um elemento de indiferenciação no campo do Outro, já que a alma de Flechsig se reunia com a alma dos médicos locais em que Schreber estava internado.

Da mesma forma, a figura de Deus é suscetível a alguma fragmentação, o que mostra a prevalência de um limite do imaginário. Suas subdivisões consistem no Deus inferior e o superior – ligados à raça dos semitas e à raça ariana, respectivamente. Embora cada uma dessas unidades de Deus se dirigisse a Schreber de forma específica, em função do delírio, também constituíam uma unidade, o Deus Todo-Poderoso (FREUD, 1911/2006). Noutros termos, há a relação de Schreber com o Outro *para além do que se vê*, a qual, no entanto, não deixa de se afetar com as características imaginárias de uma relação entre o eu e o outro.

Ao abordarmos a questão da constituição subjetiva a partir de uma alienação e separação do campo do Outro, relembramos que Lacan parte da ideia de que há estrutura enquanto uma forma fundamental pela qual se dá a entrada do sujeito na via do discurso – estrutura enquanto interseção entre real e simbólico –, e isso implica necessariamente uma configuração de *reconhecimento*. É nessa esteira em que lança mão das reflexões hegelianas acerca do reconhecimento de consciências – da dialética que se trava entre o senhor e o escravo. A entrada na linguagem implicaria uma dinâmica de alienação, separação e, acima de tudo, de reconhecimento entre Sujeito e Outro. S_1 é o significante-mestre oferecido pelo Outro que tem por estatuto seu efeito de alienação para o sujeito – pois é interveniente. Há, também, o S_2 , cadeia significante pela qual o sujeito tentará dar conta do que lhe é imposto pelo Outro. Eis a definição lacaniana de que *um significante representa o sujeito para outro significante* (LACAN, 1960/1998). O S_1 , por sua vez, implica um gozo derivado de sua repetição, pois seja qual for o significante que funcione como ponto de retroação na cadeia, ele se remeterá sempre ao primeiro. Assim, só podemos conceber o sujeito num espaço que seja entre dois, S_1 e S_2 , de modo que, aquele significante que retém o gozo materno – o significante-mestre – é o primeiro que é lido no Outro (POMMIER, 1989).

O discurso do mestre, que tem o significante-mestre como agente, ilustra a própria entrada do sujeito na linguagem. Logo há algo de constante, repetitivo e interveniente que se manifesta nos demais discursos no que concerne à alienação, bem como introduz algo da ordem de uma perda, o que é cifrado pelo objeto pequeno *a*.

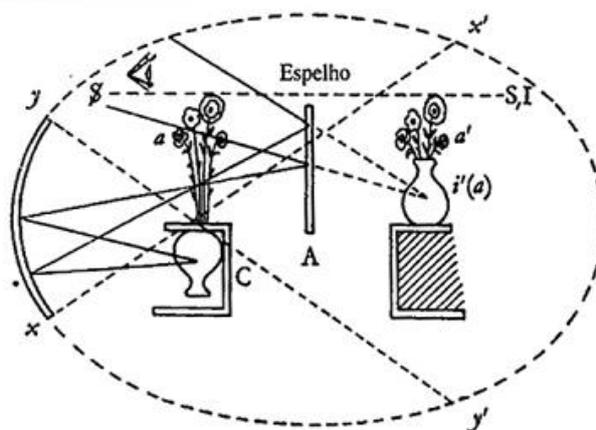
Schreber demonstra por meio de seu relato autobiográfico como lhe ocorre e se reatualiza o processo de alienação ao Outro. Deixa explícita a função de duplo e rival atribuída a Flechsig e a Deus, ponto que nos faz lembrar o *unheimlich* enquanto *estranhamente familiar* e, notadamente, relacionado à função do duplo, da imagem, isto é, da lógica *ou eu ou o outro* que o imaginário implica. Havia, inclusive, uma dinâmica de dependência muito particular entre a existência de Deus e o fluxo de pensamentos de Schreber (FREUD, 1911/2006). Dessa forma, é evidente que Schreber e sua figura perseguidora são personagens moldadas uma em função da outra, “[...] uma oferece à outra sua imagem invertida” (LACAN, 1955 -1956/ 2010, p. 108).

A partir disso, testemunhamos a alienação e uma espécie de *reconhecimento* do qual não se tem uma *separação*. Não se aplica, nesse caso, o aforisma *um significante representa o sujeito para outro significante*, de modo que, parece haver algo análogo ao que Alain Didier-Weill (2012) articula como sendo derivado do efeito medusante do supereu – definido por Lacan (1957-1958/1998), como vimos, como o selo que marca a relação do sujeito com o significante.

Em vez de se dar com a escolha entre o ser e o sentido, há uma indiferenciação entre tais elementos. Sendo o S_1 a função significante à qual vai se colar, o sujeito se confunde com a própria personalidade (LACAN, 1955-1956/2010). O risco de dissolução desse *exame* significante representa algo aterrorizante ao próprio *ser* do sujeito (POMMIER, 1989). Ora, Schreber deixa claro o perigo relativo à destruição desse outro/Outro/Deus pela via de seus pensamentos e, conseqüentemente, o quanto isso era ameaçador para si próprio – como ser a Mulher de Deus sem Deus? Trata-se de uma dinâmica de reconhecimento entre Schreber e o Outro. Nesse ponto reaparece aquilo que trazemos enquanto justificativa de nosso objeto de pesquisa – a estrutura clínica da psicose evidencia algo da própria estruturação do sujeito em função do Outro.

Em vista disso, poder-se-ia perguntar até que ponto a erotomania não é mais do que uma variante da relação alienante que permite construir o sujeito, com tudo o que essa relação tem de paranoidizante ao mesmo tempo. Se é a estrutura mesma da relação do sujeito ao Outro o que essas duas psicoses, erotomania e paranoia, permitem pôr em evidência, se o fato de que o *Outro fala no sujeito*, segundo a premissa de Lacan de que *o inconsciente é o discurso desde Outro*, não pode ser mais claro do que nessas duas psicoses, poder-se-ia perguntar se, enquanto tais, elas não revelam a estrutura mesma da relação do sujeito com o Outro (FAJNWAKS, 2020, p. 186).

Lacan (1949/1998), a partir do *estádio do espelho*, discorre sobre o processo em que haveria uma identificação com uma imagem. O bebê, que teria por volta de dezoito meses, assume aquela imagem para si e isso implica um júbilo. No entanto, a identificação entre o eu e o pequeno outro ($a - a'$) só se dá na medida em que há uma matriz simbólica anterior a ela. Essa matriz do simbólico é o que irá possibilitar na formação da imagem alguma representação significante para o lugar do inimaginável, isto é, do não especularizável. Eis, novamente, a condição de uma pré-existência do simbólico como aquilo que possibilita a estruturação do imaginário e a posterior identificação simbólica – isto é, a assimilação do ideal do eu.



No esquema, observamos a conjunção da imagem real – proveniente do espelho côncavo – na qual se fundem o vaso e as flores. Aqui temos o fechamento de uma imagem corporal harmônica, inundada de libido pelo sujeito, o que lhe faz demonstrar um regozijo por seu eu ideal. O processo só se completa na medida em que do outro lado do espelho plano, constata-se a junção entre $i'(a)$ e a' , agora numa imagem virtual. É nesse espaço de conjunção imaginária, a qual faz face a uma disjunção entre sujeito e objeto, que haverá uma busca incessante pelos objetos pulsionais (LACAN, 1962-1963/2005). Eis aí o próprio lugar do $-\phi$, representante da lógica proveniente da identificação simbólica com aquele que supostamente tem o falo, o pai.

Lacan (1953-1954/1986) deixa claro, a partir do caso Dick, que na psicose o que parece não haver é o encaixe a partir do qual se forma uma imagem unitária. O olhar enquanto objeto que provém do real não é pelo imaginário limitado. Enquanto o neurótico tem um ponto na fantasia dedicado àquilo que pode lhe fascinar, o psicótico é olhado de todos os lados. O olhar do Outro não pode ser representado por um significante da falta. Da mesma forma, “(...) ao psicótico se pode dizer que é *todo ouvido*. Sempre pronto e sem barreiras simbólicas de contenção, ele consome as palavras ou fragmentos de enunciados (...)” (GEREZ-AMBERTÍN, 2009, p. 237).

Schreber acaba por expressar, portanto, o estatuto da instância egóica que, em sua formação, depende do semelhante. Como nos diz Lacan, nada mais paranoico do que o próprio processo de formação do eu (1949/1998) e toda a dinâmica que isso comporta – inclusive a noção de que a estrutura do conhecimento é paranoica. Afinal, a questão da identificação, do duplo, da agressividade, todas elas estão presentes ao longo do delírio schreberiano em relação aos seus perseguidores.

Daí se deriva uma dinâmica de gozo assegurada pelo S_1 . “(...) como sujeito do significante o sujeito se opõe precisamente ao mestre” (POMMIER, 1989, p. 22). A oposição entre Schreber e seu mestre implica um reconhecimento concomitante. A perseguição se dá de forma interveniente, sendo-lhe possível inclusive uma identificação com a *personalidade* da Mulher de Deus. Ora, se o S_1 condensa um gozo e se não há propriamente a passagem de S_1 para S_2 – a qual depende da metáfora paterna –, não há a *queda* de gozo. Há, portanto, uma *retenção* gozosa no nível do S_1 , o que lhe imputa uma imiçção com o objeto *pequeno a*, o *mais-de-gozar*, possibilitando-lhe *levar seu objeto no bolso*.

De todo modo, não é possível testemunhar os efeitos da inscrição do Nome do Pai em Schreber, mas observamos a matriz simbólica agindo desde fora e não assimilável à história do paranoico em questão. À ausência do furo real no simbólico, o sujeito paranoico acaba por atribuir um substrato *visível* a um Outro inassimilável, dando um *sentido* a algo que *ex-siste* em relação a ele, lançando mão assim de uma *hiper-consistência* do imaginário, a qual é tão inflexível quanto frágil – o que fica evidente na ocasião do desencadeamento. (LACAN, 1972-1973/2008).

Como Lacan mesmo nos aponta existe nesse caso “(...) uma dominante totalmente surpreendente da relação em espelho, uma impressionante dissolução do outro enquanto identidade” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 119). Como já dissemos, todas as personagens do delírio de Schreber eram repartidas em duas ou mais partes, porém, *com um senso de unidade*.

Ora, aquilo que se configura como um *exame* e ao mesmo tempo aponta para a ideia de Um constitui a própria noção de significante-mestre, o S_1 . Esse acaba por não se remeter a uma cadeia em busca de uma significação retroativa. O sentido e o gozo articulado ao ser estão retidos em S_1 , de modo que, aquilo que a voz enquanto objeto de gozo determina como sentido para o ser do paranoico é petrificante. A significação se refere a ela mesma. Por não haver um significante no Outro que represente a ausência de significante no Outro – $S(\bar{A})$ – não se faz possível a reivindicação fálica no campo do simbólico, encerrando o sujeito psicótico numa estereotipia significante.

Nessa altura do trabalho, vale a pena que retomemos algumas questões acerca da relação borromeana entre os registros e de sua particularidade nas psicoses

– tendo em vista que, ao sujeito psicótico o registro simbólico, por não ser assimilado internamente, retorna *desde fora*, no real. Eis aqui toda a nossa discussão sobre o estatuto topológico disso que legifera sobre o sujeito e, ademais, como a estrutura psicótica acaba por desvelar esse estatuto a céu aberto. Notamos, com Lacan, a ambiguidade entre o real e o simbólico, afinal, trata-se de uma estrutura clínica em que há uma continuidade entre os registros, eles entram em contato, como bem nos diz Alain Didier-Weill (2012). A propósito disso, retomamos algumas considerações acerca dos registros na dinâmica exposta por Lacan em seu seminário XXIII, sobre o *Sinthome*, no qual se questiona: Seria Joyce louco?

A castração é que o falo é transmitido de pai para filho, e isso inclusive comporta alguma coisa que anula o falo do pai antes que o filho tenha direito de portá-lo. Freud refere-se a ideia de castração essencialmente dessa maneira, na qual a castração é uma transmissão manifestadamente simbólica. É isso o que me leva a colocar a questão das relações do simbólico e do real, que são muito ambíguas, pelo menos em Freud. (LACAN, 1975-1976/2007, p. 82 e 83).

E ainda mostra em que medida a escrita de Joyce explicita um panorama de suplência, fazendo de seu nome o *sinthoma* enquanto elemento que possibilita uma cadeia borromeana. Há, portanto, uma diferenciação em relação ao nó de trevo atribuído à paranoia – tal como o caso Schreber demonstra. Nesse último se evidencia uma continuidade entre os registros. Ora, Joyce se mostra como um outro ator de uma expressão característica de gozo, já que por sua escrita se torna um *pai do nome*, que, à sua maneira, compensa um furo proveniente do campo do simbólico. (LACAN, 1975-1976/2007).

Louco, por que, afinal de contas, Joyce não o teria sido? Ainda mais porque isso não é um privilégio, se é verdadeiro que, em grande parte, o simbólico, o imaginário e o real são emaranhados a ponto de um continuar no outro, na falha da operação para distingui-los como na cadeia do nó borromeano – do pretense nó borromeano, eu diria, pois o nó borromeano não é um nó, é uma cadeia. Por que não apreender que cada uma dessas argolas continua uma na outra de um modo estritamente indistinto? Ao mesmo tempo, ser louco não é um privilégio. O que proponho aqui é considerar o caso de Joyce como respondendo a um modo de suprir um desenodamento do nó. (p. 85).

Portanto, há profundas repercussões para como o sujeito e o Outro se constituem a partir da apreensão do significante. Afinal, tanto em Schreber quanto em

Joyce – embora no primeiro não se efetive uma correção do nó como no segundo – há uma modulação do gozo, que corre por fora do discurso, mas que lhes possibilita uma lida com o significante enquanto aquilo que lhes aparece sendo interveniente, isto é, o S_1 .

O significante-mestre que intervém no sujeito como voz evidencia uma certa veiculação do discurso como gozo, inserindo-se no discurso pela via de *slogans* repetitivos, ritornelos aforismáticos, não cessando de não se escrever, já que retorna enquanto voz não se limitando à letra. No que tange ao retorno da voz enquanto alucinação verbal, não se permite a integração do sujeito ao seu corpo, uma vez que, o emissor e o endereço da alucinação coincidem, não se sabe o começo e o fim do eu e do não eu. Essa é uma característica da voz enquanto objeto, já que ela une a boca e o ouvido. A letra, por sua vez, – recurso de suplência presente em Joyce – permite tal diferenciação, pois se congela no fora enquanto produto do sujeito.

Poderíamos pensar o empuxo-à-escrita – em Joyce – se contrapondo ao empuxo-à-mulher – em Schreber –, tendo em vista que no primeiro temos um gozo que, ao escapar da lógica fálica e do sentido, é capturado pelo traço da letra, e, no segundo, temos o encontro com o Pai do gozo, o que desencadeia a fragmentação do imaginário e a soltura ou indiferenciação dos registros real, simbólico e imaginário. Deparar-se com o pai real é ver-se perplexo frente a uma indistinção desprovida de razão, isenta de prazer, desejo ou amor como represas ao gozo. Ele pode ter sua versão em voz, enquanto contínua, sem duração, sem ritmo, extremamente presente. Eis o que não possibilita a correção do nó para Schreber. É a voz que se configura como o objeto fora-do-discurso na psicose, enquanto na neurose ela está silenciada pela linguagem. Como compensação, há uma inclusão do simbólico no imaginário, de modo que a partir do gozo imposto como continuidade, o psicótico deve então lidar com um saber enquanto sentido único, imputando a ele e ao mundo certa Ordem, até mesmo sobre sua imagem.

Dessa forma, não seria impreciso articular a ideia de que, mais além do psicótico fora-do-discurso, há um discurso fora do sujeito psicótico. Noutros termos, é de uma perda fundamental de gozo que o psicótico se defende com sua estrutura.

No contexto da psicose, portanto, o simbólico que *insiste ex-siste* a Schreber. Isso se deriva da indiferenciação entre os registros no âmbito da psicose. Este é o invariante presente na estrutura do delírio schrebianos, uma ordem em função

da qual tudo se organiza e se ajeita a fim de uma estabilidade. O estatuto temporal do simbólico lhe implica um estatuto espacial – por preexistir, ex-siste. A educação de Schreber é preenchida por um Ideal pré-existente, isto é, por uma Ordem das Coisas da qual não se podia escapar, pois havia uma contenção do próprio corpo. A partir do desencadeamento, essa ordem retorna como voz desde fora.

Aquilo que, segundo Lacan, manifesta-se de forma maciça e opaca, relacionado ao próprio corpo, que se configura como irreduzível à imagem e à linguagem, devido a um *vício estrutural*, o objeto mais-de-gozar, articula-se justamente à indissociação dos registros real, simbólico e imaginário em sua articulação com o Outro. É desse ponto do qual se origina o significante: “O ponto de onde surge a existência do significante é aquele que, em certo sentido, não pode ser significado. É o que chamo de ponto falta-de-significante” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 150). Ora, não poderíamos dizer que é esse objeto que retorna enquanto voz, ou enquanto olhar da voz procedente, que evidencia a ausência de um significante que represente a falta de significante no Outro? Esse objeto Lacan o nomeia enquanto supereu (LACAN, 1962-1963/2005).

5.2. Deus schreberiano seria um Outro ou um outro?

A problemática concernente ao Outro, em sua relação com os registros do real, simbólico e imaginário, no contexto da psicose é muito bem ilustrada por Schreber em sua ligação com seu Deus perseguidor. Nesse sentido, buscaremos retomar a ideia de Alain Didier-Weill (1988) acerca das transcendências possíveis entre os registros, articulando-a ao delírio de perseguição de Schreber. Ao destacarmos o fato de que o Outro para Schreber parece estar imerso ao mesmo tempo numa absolutez imaginária (uma hiperconsistência) e numa absolutez proliferante do real, remetemo-nos ao poder limitante do imaginário sobre o real e, obviamente, àquilo que parece ser sua ausência em Schreber. Dessa forma, quando Freud concebe o delírio enquanto uma tentativa de remendo no mundo externo empreendida pelo sujeito, parece-nos possível a ideia de que esse remendo é, na verdade, a tentativa de imputar um furo no Outro ou, ao menos, uma forma de representar esse furo. O Deus schreberiano, por exemplo, parece ser incapaz de aprender sobre os homens vivos, pois lida apenas com cadáveres – há um furo atribuído ao Outro divino. Não é à toa que Schreber expõe a falta de manejo de Deus ao empreender seus *milagres divinos*.

Como exemplo, temos o milagre da evacuação, em que, segundo Schreber, Deus lhe fazia ansiar por evacuar em situações nas quais os banheiros estavam ocupados. Uma voz se impõe a Schreber nesses momentos: “Por que você não c... a?” (SCHREBER, 1903 apud FREUD, 1911/2006, p. 36). Esse fenômeno alucinatório não poderia ser entendido como a imposição pela via da voz da condição objetual de gozo em que se encontra Schreber?

Tais situações se deram de maneira demasiado recorrente para que Schreber descartasse a hipótese de os banheiros ocupados serem obra do acaso. Os banheiros eram ocupados, segundo Schreber, por sujeitos estimulados em seus nervos por Deus, a fim de justamente impedir que Schreber evacuasse no local apropriado, obrigando-o, assim, a utilizar-se de um balde (FREUD, 1911/2006). Ora, Schreber, ao resolver com um balde a imposição divina que não poderia ser cumprida, não deixa de se posicionar de alguma forma frente à pergunta “Por que você não c... a?”. Posiciona-se a essa imposição de gozo do Outro – tal como o sujeito neurótico, considerando a dinâmica da pulsão anal-sádica, deve se posicionar frente à demanda do Outro pelo objeto fezes.

É a partir de situações como essa que Schreber passa a saber que exerce uma atração em Deus, por meio de seus nervos, o que é, inclusive, perigoso à conservação divina. Essa ligação com a divindade é preenchida afetivamente com a volúpia, a qual não deixa de estar relacionada com o sentimento de beatitude, tornando-as fatores íntimos. Assim, os milagres, ao causarem em Schreber a volúpia – expressão do gozo por ocupar a posição objetual frente a esse Outro – o fazem percorrer um certo trajeto em função da Ordem das Coisas. Num primeiro momento, sua volúpia – sensação articulada ao feminino, segundo Schreber – iria contra essa Ordem, no entanto, articula-se posteriormente ao aspecto redentor, de modo que, à relação entre Schreber e Deus tal volúpia seria necessária. Nesse momento, Schreber relembra suas condições de criação, as quais configuravam num panorama em que a fruição de sensações sexuais era extremamente coibida.

Poucas pessoas podem ter sido criadas segundo os estritos princípios morais em que fui, e poucas pessoas, durante toda a sua vida, podem ter exercido (especialmente em assuntos sexuais) uma auto coibição que se conformasse tão estritamente a esses princípios, como posso dizer de mim mesmo que exerci (SCHREBER, 1903, p. 281).

Além disso, outros elementos do caso indicam que Schreber ocupa, perante Deus, uma posição feminina, sendo, por excelência, a mulher de Deus. O sentido

delirante de ser mulher dá forma a um gozo. Forma, como muito bem ilustram os prontuários de Schreber, inclusive, a imagem de um corpo que pode gozar com algum limite. O paciente frequentemente se observava frente ao espelho contemplando, segundo relatava aos médicos e enfermeiros, suas mudanças derivadas de seu processo de emasculação. Assim sendo, o paranoico acaba tomando a volúpia, que agora passa a ser um gozo articulado ao sentido delirante redentor, como uma espécie de oferenda de gozo a Deus, mas da qual resta a ele algum usufruto compensatório:

[...] Deus exige um estado constante de prazer, tal como estaria de acordo com as condições de existência impostas às almas pela Ordem das Coisas; e meu dever fornecer-lhe isso... sob a forma da maior geração possível de voluptuosidade espiritual. E se, nesse processo, um pouco de prazer sensual cabe a mim, sinto-me justificado em aceita-lo como diminuta compensação pela excessiva quantidade de sofrimento e privação que foi minha por tantos anos passados [...] (SCHREBER, 1903 apud FREUD, 1911, p. 43).

Dessa forma, na falta da metáfora paterna, emerge a metáfora delirante como aquela em que torna possível alguma representação à inconsistência do Outro de Schreber. Só a partir disso o imaginário para Schreber recupera algum poder limitante sobre o real absoluto e proliferante, embora as fragmentações das próprias figuras perseguidoras (Deus superior e inferior, a infinidade de almas de Flechsig) mostrem que essa força limitante do imaginário sobre o real também tem seu limite. Não é sem razão o destaque feito por Freud sobre a figura de Flechsig e suas subdivisões análogas àquelas concernentes à figura de Deus. Ora, a própria divisão do perseguidor em Flechsig e Deus seria análoga às subdivisões de cada perseguidor – pois nada mais é do que a reatualização do funcionamento estrutural. Isso se daria considerando que “[...] a paranoia reduz novamente a seus elementos os produtos das condensações e identificações realizadas no inconsciente”(FREUD, 1911/2006, p. 58). E isso se dá, no caso da psicose, a céu aberto.

O que nos chama mais a atenção é o fato de que essa metáfora delirante só é possível a partir do momento em que há uma convergência entre as exigências do Outro Deus e a Ordem das Coisas. Tal ordem – que, segundo nossa concepção, parece ter a função de ideal, embora não assimilado internamente – articular-se-ia à ideia de Didier-Weill (1988) sobre um significante que representa a ausência de significante no Outro. Nessa esteira, inclui-se a mudança da figura perseguidora de Flechsig para o próprio Deus. Dessa maneira, cumpre-se a finalidade de fazer

convergir num só sentido a emasculação e, portanto, a realização de tal fantasia feminina, com a *Ordem das Coisas*.

Esse ideal não assimilado internamente e que retorna desde fora como uma imposição se articula ao legado dos Schreber, que não poderia se perpetuar devido ao fato de que o casal Schreber e Sabine fora frustrado em ter filhos. Não é à toa que, pela via delirante, Schreber não só daria continuidade a sua linhagem, mas também daria origem a uma nova humanidade, toda ela sendo derivada dele. A família Schreber possuía um legado e uma tradição muito característica. Era aspecto inerente a qualquer Schreber o interesse por trabalhos intelectuais em diversas áreas, inclusive o Direito, Medicina e Educação. Outro ponto comum a toda a família consistia na busca de reconhecimento por meio deste trabalho intelectual. Isso se dava de uma maneira tal em que a preocupação com a moralidade e com o bem da humanidade se constituíram como interesses comuns a todas as gerações dos Schreber, incluindo o nosso indivíduo em questão. A própria pedagogia de seu pai, Moritz Schreber, tinha por finalidade fazer com que os jovens se empenhassem de maneira a contribuir com a sociedade.

A Ordem das Coisas se configura enquanto “[...] a ordem simbólica subsiste como tal fora do sujeito, distinta de sua existência, e o determinando” (LACAN, 1955-1956/ 2010, p. 118). Tal *legado* se evidencia como a superposição da ordem simbólica, bem como de sua implacabilidade – justamente por não se dar para Schreber o que Didier-Weill (1988) denomina como furo real no simbólico.

Há dois dados históricos que podem ter tido a função de um agravamento da responsabilidade na transmissão do legado Schreber – a morte de seu pai e o suicídio de seu irmão mais velho. Além do legado simbólico, há o legado sanguíneo. A concepção de Schreber ser fecundada por Deus e dar origem a uma nova humanidade configura o remendo no mundo externo (FREUD, 1924/2007) – embora essa natureza externa seja, como vimos, muito mais ligada à extimidade. Schreber, portanto, teria mais êxito em ter filhos do que sua mulher (FREUD, 1911/2006).

A partir dessa discussão, poderíamos destacar algo como definitivo acerca do Outro e a psicose? A psicose parece ilustrar que o contato entre os registros real, simbólico e imaginário, sua não delimitação borromeana, tem por consequência a inexistência do inaudito – transcendência do real sobre o simbólico –, do inimaginável / invisível – transcendência do simbólico sobre o imaginário – e do imaterial – transcendência do imaginário sobre o real ao tornar o corpo uma imagem (DIDIER-

WEILL, 2012). Dessa forma, aquele Outro além do que se vê parece, para o psicótico, ainda estar na condição de ser visto em alguns momentos e, ainda mais, de empreender em direção ao sujeito um olhar e uma voz não delimitados numa imagem ou num sentido:

Os fenômenos falados alucinatórios que têm para o sujeito um sentido no registro da interpelação, da ironia, do desafio, da alusão, fazem sempre alusão ao Outro com um A maiúsculo, como a um termo que está sempre presente, mas jamais visto e jamais nomeado, a não ser de maneira indireta. (LACAN, 1955-1956/2010, p. 299).

Evidencia-se, no caso em questão, a rivalidade e tentativa de desautorização que se põe em jogo na relação imaginária, o que Freud articula como sendo uma acusação latente ao pai de Schreber e manifesta a Deus – só tem conhecimento dos humanos mortos, nada sabendo sobre os vivos. A metáfora delirante, portanto, articula uma inconsistência a esse Outro proliferante, seja pelas diversas formas de subversão dos milagres divinos das quais Schreber lança mão ou mesmo pela ligação nervosa entre o paranoico e Deus, cuja dissolução implicaria a destruição de Schreber e de Deus. Esses pontos de indistinção entre o paranoico e seu perseguidor nos estimulam a levantar questões que vão para além da imagem, a saber: em que medida é possível a Schreber, e ao sujeito psicótico em geral, alguma intimidade? Assim, como podemos conceber o estatuto da própria voz e do olhar enquanto objetos em relação ao sujeito psicótico?

5.3. A ausência da intimidade na psicose

Em sua profícua discussão sobre a voz enquanto objeto, Jean-Michel Vivès (2018) articula a noção da voz como sendo não perdida pelo psicótico – ideia consoante com a de Lacan quando ele nos diz do fato de que o psicótico carrega o objeto *a* no bolso. Ali onde o neurótico tem instituído o *ponto surdo* (VIVÈS, 2012, 2018) e funda um ponto inaudito no campo do Outro, o psicótico “(...) continua a ouvir a voz uivante que emana do real” (VIVÈS, 2018, p. 94). Isso implicaria a condição psicótica de não haver intimidade possível.

É interessante lembrar o relato do Homem dos Ratos, caso freudiano paradigmático para a neurose obsessiva, de que ele tinha impressão de que seus pais poderiam ouvir os seus pensamentos quando criança, o que lhe acarretava um

precoce sentimento de culpa. Sendo assim, a criança parece poder descobrir que os de fora não escutam a voz de seu pensamento apenas *a posteriori*.

Nessa dimensão, invocamos o dizer lacaniano em seu seminário 16 “de um outro ao Outro” (1968-1969/2008), quando nos diz o seguinte: “(...) o que me é mais íntimo é, justamente, aquilo que sou obrigado a só poder reconhecer do lado de fora” (p. 219). Ora, ao psicótico parece ser essa a condição à qual está submetido no campo da alucinação. A ele, o olhar do Outro não é localizável num ponto do registro imaginário, não lhe é possível um ponto invisível/inimaginável (DIDIER-WEILL, 2012). Assim como, não lhe são dadas as condições para assumir uma voz própria, sendo o porta-voz do Outro.

A não separação da voz e do olhar indica que, ao sujeito psicótico, por não ter havido a castração simbólica, não se pode coexistir o sim e o não, isto é, não se instituiu em sua estrutura clínica o significante no Outro que indica a ausência de significante do Outro (DIDIER-WEILL, 1988). Esses objetos, voz e olhar, sempre articulados ao supereu, parecem não assumir seus lugares na história do sujeito, ou seja, estão desarticulados da cadeia significante, aparecendo no delírio ou nas alucinações enquanto manifestações isentas da diacronia da fala. A instância superegóica, que tem origem nisso que fora escutado desde fora (FREUD, 1923/2007), está na psicose dissociada do próprio eu.

Por não ter havido, em sua constituição, a inclusão de algo procedente do fora, o sujeito psicótico “(...) estaria defrontando-se com um espaço topológico em que interior e exterior são contínuos, não delimitados, fonte de uma vivência de perseguição” (VIVÈS, 2018, p. 97). Assim, a voz enquanto objeto é evidenciada pela psicose como *éxtima*, isto é, aquilo de uma intimidade tão profunda que só se pode vivenciar como sendo estrangeira. Dissemos que a psicose evidencia essa condição, e não que ela a possui exclusivamente, por ser possível testemunhar as injunções da voz enquanto objetos nos sujeitos independentemente de suas estruturas clínicas.

Sendo assim, ao psicótico – e Schreber nos ilustra isso muito bem –, por faltar um significante no Outro que indique o seu furo, o Outro lhe aparece como panfônico. Nesse campo, não se conta com a *desideração* enquanto processo de ruptura na “(...) relação que se pode chamar de uma intimidade absoluta com o Outro” (DIDIER-WEILL, 2015, p. 38). De modo que, pela via do desejo (*désir*), causado pelo objeto *a* que cai do processo de divisão entre o sujeito e o Outro (LACAN, 1962-1963/2005), haveria um processo de separação do sujeito em relação ao Outro e a

ele mesmo, não lhe sendo mais possível qualquer identificação absoluta com sua personalidade. Eis então nossa indagação: em que medida o sujeito busca a limitar a absolutez – manifesta por sua onividência, onisciência e sua pan-fonia – do Outro pelas vias identificatórias na vida coletiva?

Lacan articula o Pai totêmico à figura do Pai imaginário, aquele que faz emergir as adversidades desse registro e é, por consequência, terrificante, justamente por estar *encarnado*. Assim sendo, surge o questionamento: como poderíamos pensar as implicações desse pai encarnado no contexto do *laço social*, da formação de grupos? Se consideramos a figura do líder, evidencia-se a condição da alienação infinita na vida em grupo. A esse propósito nos diz Pommier:

O que é um chefe? Já se disse, trata-se antes de tudo daquele que outorga um traço distintivo que permite a coletivização de um certo número de indivíduos. É, portanto, na verdade o traço distintivo que coletiviza. A autoridade de chefe vira tirania quando o líder pretende encarnar o próprio traço, do qual é apenas um agente momentâneo. [...] Quando o tirano pretende encarnar o ideal e dar corpo ao significante mestre, ele responde pelo gozo de todo clã. Em troca de sua tirania, o grupo ganha alguma coisa; antes de tudo, a esperança de um gozo possível. A coerção do mestre garante que o gozo existe [...] (POMMIER, p. 26, 1989)

Como se pode ver, a transformação do chefe em tirano parece ser tributária da coincidência entre o ser e o sentido – articulados ao significante-mestre. Sendo assim, a figura do líder, tal como o próprio Freud aponta em sua *Psicologia das Massas e análise do eu* (1921/2017), ocupa a função de um Ideal ao qual os indivíduos se identificam. Não se trata de uma coerção, do uso da força, afinal “[...] quem pode acreditar que algum dia um mestre tenha reinado pela força?” (LACAN, 1971/2009, p. 25). Vale a ressalva de que aqui se trata de uma dinâmica de reconhecimento, o qual, inclusive, a partir de Hegel, estabelece que o *escravo* tem tanto valor quanto o *senhor*. Há, portanto, uma posição importante do discurso do mestre na ordenação das civilizações, justamente por não haver aí a dinâmica da violência (LACAN, 1971/2009).

A existência do tirano se remete à ausência da assimilação da castração deste Outro, isto é, por lhe faltar uma das dimensões da falta, este não seria barrado – a ausência do significante que representa a ausência de significante no Outro. Obviamente, como já fora exaustivamente dito, isso implica a não assimilação pelo sujeito de tal alteridade, dando-lhe o caráter inflexível e sem dialética. Aqui, o Outro se configura como o *tesouro dos significantes-mestres* – por isso se torna interveniente. No entanto, notamos rapidamente que este Outro já apresenta de saída

uma falha, a saber, a denominada *Verwerfung* freudiana que estaria na origem do supereu, destacada por Alain Didier-Weill.

Falar de significante no real, como aquilo que estaria no princípio do supereu, é alguma coisa que foi categoricamente feita por Freud em *Totem e tabu*, onde ele anuncia o seguinte: “A consciência moral é a *percepção interna* da *Verwerfung* de certos desejos que experimentamos”. O mínimo que podemos fazer é acreditar que Freud sabe o que diz quando fala, aqui, não de recalque, mas do que Lacan traduziu por forclusão (DIDIER-WEILL, 1988, p. 17).

Nossa hipótese corrobora a favor da correspondência entre a *Verwerfung* em questão e aquilo que a psicose pode evidenciar como o simbólico superposto ao sujeito como real. Sendo a *Bejahung* a matriz daquilo que pode se assimilar enquanto simbólico pelo sujeito, há inerente a essa afirmação primordial uma negatividade (MALEVAL, 2009).

Na ordem simbólica, os vazios são tão significativos quanto os cheios; realmente parece, ao ouvir Freud hoje, que é a hiância de um vazio que constitui o primeiro passo de todo o seu movimento dialético. É justamente isso que explica, ao que parece, a insistência do esquizofrênico em reiterar esse passo. Em vão, já que, para ele, **todo simbólico é real** (LACAN, 1954/1998, p. 394).

Tal forclusão tem seus efeitos em quaisquer estruturas, inclusive na de Schreber, na qual não há sequer a castração como recurso simbólico ao sujeito a fim de que tal falta seja *nomeada* ou *localizada* em sua história, denunciando neste sentido, que este Outro é inconsistente e não dispõe da metáfora como recurso para simbolização de tal inconsistência. Sendo assim, o inconsciente aparece lá, a céu aberto, *ex-sistente* – estranho ao sujeito, *insistente* – convocando o sujeito – e *consistente* – com sua inexorabilidade imaginária.

Mas onde está o Outro? Notamos algo, a partir do desenvolvimento delirante de Schreber, que lhe serve como uma espécie de eixo norteador – a Ordem das Coisas. Este elemento, como já dissemos, tem uma função organizadora que ameniza os efeitos dilacerantes do imaginário, não sem interagir com eles. Ao mesmo tempo, parece não corresponder a uma figura específica de seu sistema delirante, embora claramente esteja permeando diversos elementos do delírio. Não podemos deixar de destacar aqui a confusão que se faz quando se anseia localizar este Outro na história do sujeito, já que, não há a incorporação de tal alteridade na trama. Ora,

Freud já nos chamava atenção à *pré-história pessoal do sujeito* (FREUD, 1923/2007). E em Schreber parece ser tal *pré-história* aquilo que molda os elementos, primeiramente absortos numa aleatoriedade, no sentido de uma metáfora delirante. É nesse sentido que Colette Soler (2007) destaca a função fálica estando organizada sim na paranoia, porém de maneira externa e, portanto, em vez de o significante representar o sujeito para outro significante, dá-se a seguinte dinâmica: *o significante representa o Outro para Schreber*. É no campo desse Outro que o significante retorna enquanto voz, desarticulado da fala e da natureza simbólica da linguagem, pois não encontramos aí o ponto do inaudito (DIDIER-WEILL, 2012).

Cabe aqui uma incursão sobre o papel do mestre no grupo apenas para destacar o fato de que na dinâmica grupal *um sujeito representa o significante para outro sujeito*. Nesse sentido, temos o avesso do discurso analítico, e a raiz da vida coletiva, como nos diz Pommier (1989). O mestre, no grupo, representa o S_1 para um outro sujeito a ele alienado. A ideia aqui é que a vida coletiva é uma formação do inconsciente – na medida em que isso se encontra latente na neurose – e que, no caso da psicose, essa formação está às claras. Nessa esteira, ressaltamos o lugar de tesouro dos significantes do Outro também na psicose, no entanto, são dos significantes-mestres que estamos falando.

A relação do paranoico com este simbólico que lhe é alheio, mas que diz respeito a sua *pré-história*, é tributária forclusão do Nome-do-Pai – significante que implicaria um saber inconsciente ao sujeito (S_2). A extimidade do real enquanto fato de estrutura denota a irredutibilidade da voz do supereu arcaico ao campo da demanda, território da invocação, como nos diz Gerez-Ambertín:

Desse modo, Lacan sublinha a diferença entre o *mandato do supereu*, que se intromete como fórmula inerte sem a mediação do Outro (aliás, além do Outro), da *invocação* como demanda que faz passar pelo Outro a fé e a credibilidade. Enquanto o neurótico, pela invocação ao Outro, pode reverter o mandato em invocação, o psicótico, em virtude da forclusão do Nome do Pai, está impedido de aceder a essa metamorfose (2009, p. 236).

O supereu, então, é capaz de transpassar a fantasia neurótica a ponto de levar o sujeito ao risco da passagem ao ato e de seu efeito dessubjetivante. O que já é evidente na psicose na medida em que nela o sujeito testemunha o supereu enquanto despejo de enunciados inarticulados a qualquer metáfora. Não havendo esse recurso, os mandatos do supereu implicam uma certeza isenta de qualquer

dialética – o que se pode observar em algumas ocasiões coletivas em que grupos se formam a partir de aforismas não suscetíveis à discussão, isto é, à dimensão significativa.

6.1. Reatualização da alienação na dinâmica de grupo

Ao considerar as implicações da *Verwerfung* relacionada à origem do supereu à dinâmica da formação de grupo, podemos trazer a concepção – já apontada por Freud em 1921 e reatualizada com Pommier – de que além da figura do líder funcionar como fator de coesão ao grupo, o ódio dirigido ao que está *fora-do-grupo* é tão eficaz quanto o líder nesta função:

A vida dos homens entre si imporá um tal sacrifício a partir do momento em que *o traço de ideal perder sua natureza simbólica*: para isso basta que o chefe se tome como o chefe, torne-se um tirano. A morte de um bode expiatório será então o ato necessário à coesão do laço social. (POMMIER, 1989, p. 32).

A época de sua *Psicologia das Massas*, Freud vivia a recente saída de uma primeira Grande Guerra, situação na qual diversos fenômenos, por se darem de forma mais extrema, tornam-se evidentes e cristalinos. Vale ressaltar que tal obra, por mais que teça considerações acerca da formação de massas e pense uma psicologia no âmbito grupal, é de profundo caráter clínico, já que a partir dela vemos as concepções freudianas acerca da identificação ao ideal, e como tal dinâmica se reatualiza na cultura (FREUD, 1921/2017). A partir dela, podemos constatar o fator do *ódio ao diferente* como sendo de caráter unificante de uma massa, dando-lhe, inclusive, uma ilusão de homogeneidade e um alvo claro para direcionar seu ódio a fim de que haja entre seus membros, apenas o amor *fraternal*. Não à toa, Freud retoma as conclusões obtidas em seu texto de 1913 *Totem Tabu*, no qual estabelece que na origem de toda a civilização, enquanto momento mítico e lógico, haveria a identificação a um Pai detentor de todo o gozo. Desse modo, a identificação na massa nada mais seria do que a retomada de tal identificação, que inclusive faz o *laço* entre os irmãos e garante a civilização enquanto o concomitante constrangimento pulsional – algo desenvolvido por Freud em *Mal-estar na civilização* (1930/2006) – e a possibilidade de os sujeitos viverem em conjunto. “Nessa situação, portanto, o que representa o mal-estar na

civilização, como se costuma dizer? É um mais-de-gozar obtido através da renúncia ao gozo, respeitado o princípio do valor do saber” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 40). Assim, o sacrifício àquele que vem *desde fora* é imposto quando o ideal perder sua natureza simbólica, isto é, quando o chefe (líder – representante da lei simbólica) se puser enquanto chefe (a encarnação da lei – o pai vivo). Torna-se, dessa forma, um tirano, apontando em seguida um bode expiatório para a manutenção e intensificação da coesão entre os irmãos do grupo (POMMIER, 1989). O sacrifício, na vida coletiva, também se coloca do lado de dentro – algo que remonta a própria estrutura. Ora, há *aquele que morre pelo grupo*, de modo que, esse é assimilado facilmente ao ideal e é responsável não só pelos momentos cerimoniais do grupo, mas por fazer rodar o seu cotidiano.

No entanto, o que nos salta à vista em momentos de radicalização de ideais parece ter relação com uma tentativa de renovar com bastante intensidade a ligação com o Pai, fazendo-lhe vivo, tornando-lhe uma função que se identifique com uma personalidade, uma figura que condensaria a resposta às questões angustiantes vividas pelos sujeitos. Não havendo a morte do Pai – ou seja, no âmbito de um pai imaginário, vivo, totêmico –, não há a derrocada do complexo de Édipo e, portanto, estaríamos aqui numa lógica paranoica. Pommier (1989), a partir disso, considera que no contexto de uma tirania, a figura do chefe explicita um Pai imaginário vivo, que recobre o furo do Pai simbólico, de modo que, se há uma fraqueza nessa *imago*, os indivíduos se utilizariam de tal estrutura em massas menores, numa espécie de microgrupo – esforço justificado pela busca de um gozo do *traço distintivo*.

A vantagem da tirania é assegurar a coesão dos irmãos, mas tem como consequência o sacrifício do carneiro. A tirania não é uma obrigação e o chefe pode exercer seu poder em nome de uma ordem que o transcende, em nome dos sufrágios, ou de um mandato, por exemplo. Essas condições de relativa democracia do grupo certamente garantem uma liberdade maior, mas, em contrapartida, a coesão dos indivíduos entre si ficará enfraquecida. A sociedade corre então o risco de se dispersar, seus membros procurando em grupos mais restritos o traço distintivo que lhes oferecerá um pouco de tirania, de gozo portanto. (POMMIER, 1989, p. 34).

Dessa forma, ao buscar no grupo um traço distintivo, inclusive enquanto voz, o sujeito se vê tentado a se aglutinar numa indiferenciação do grupo, tal como uma gota no oceano. Vemos isso se repetir cotidianamente quando testemunhamos a captura de sujeitos por grupos através de vociferações, enunciados estereotipados

– expressões da voz desarticulada da linguagem simbólica. A partir daí, outras questões se impõem nesse momento: Sendo a entrada no laço tributária da identificação simbólica com o ideal, é a voz, enquanto tudo aquilo que não tem efeito significativo, inapta ao laço? Não teve Odisseu que se enlaçar ao mastro do navio para que não sucumbisse à voz convocatória das sereias? Não é essa voz que a todo momento se reatualiza ao sujeito e lhe impõe o Destino de se lançar ao gozo de sua própria destruição? E, por último, não é a civilização o substrato contingencial no qual se materializa e se reatualiza essa imposição? O amparo da cultura recobre seu próprio estatuto de fonte de mal-estar, da qual retorna uma voz não silenciada pela linguagem.

6.2. O corpo, a imagem e o significante no grupo e na psicose

Nesse ponto, faremos uma necessária digressão no sentido de evidenciar questões relativas ao corpo, à imagem e ao significante enquanto meios de gozo atrelados tanto à psicose como ao grupo social de formas específicas. Isso se justifica na medida em que culminaremos na hipótese de que o grupo funciona no coletivo como um corpo em que se delimita o gozo do campo do ilimitado.

Assim sendo, retomamos aqui o narcisismo, bem como a etapa que o precede, o autoerotismo. A ideia freudiana de que uma autorrepresentação implica um processo de identificações com características específicas já denota a constituição da subjetividade enquanto um processo tributário de uma alteridade. Logo, há um corpo autoerótico no princípio – em que sequer há uma diferenciação em relação ao outro – e a partir das experiências de gozo do Isso, vai acontecendo uma identificação por incorporação de tais objetos de satisfação. Sendo assim, o gozo polimorfo do corpo autoerótico começa a se polarizar em zonas erógenas ligadas às bordas corporais. Há aí, no primeiro narcisismo, a formação de um eu ideal, ao mesmo tempo em que o gozo autoerótico se modula em função de satisfações parciais. Nota-se que o corpo, pela experiência de gozo e pela identificação por incorporação, já se vê subvertido quanto ao seu caráter organísmico. É interessante lembrar que a estrutura clínica que demonstra a Freud o fato de que o eu é resultado de uma construção é a estrutura psicótica, mais especificamente a esquizofrenia ou, como Freud desejava denominar, a parafrenia (FREUD, 1914/2004).

Nessa afecção Freud observou uma diferente experiência de gozo no corpo. Há aqui um corpo despedaçado, fragmentado, não unitário, no entanto, no qual o significante não deixa de ter ressonância, embora como a própria substância gozante. Freud aponta para a recorrência da linguagem dos órgãos na parafrenia (FREUD, 1911/2006), bem como para o tratamento da palavra como coisa, ambas situações em que o corpo e a linguagem se difundem enquanto meios de gozo. Não à toa que, num primeiro momento, Freud denomina as psicoses enquanto neuroses narcísicas, ou seja, afecções nas quais uma dificuldade se deu no processo de narcisismo, numa um percalço entre o autoerotismo e o narcisismo primário (esquizofrenia) e noutra uma espécie de fixação no narcisismo primário por não haver a identificação simbólica típica do narcisismo secundário, com o ideal do eu, e, conseqüentemente, o sujeito está cristalizado na identificação com um eu ideal.

A partir do seu estudo sobre o caso Schreber, Freud se viu direcionado à produção de um mito no qual há a figura do pai vivo, corporificação da própria lei, aquele que teve acesso ao gozo e representava um impossível sendo a própria interdição encarnada que se punha entre os filhos e a possibilidade de gozo. É disso que se trata Totem e Tabu (FREUD, 1913/2006). Sabe-se bem do conluio fraterno visando o assassinato do pai na horda primeva. Sucede-se o assassinato e o ritual de incorporação deste pai, pois sua morte não tem um sentido em si, mas sim a finalidade da dissolução da interdição ao gozo e que a capacidade de ter acesso a tal gozo seja possível aos filhos. Assim, introjeta-se o pai para que se adquira a sua potência – alvo de admiração por parte dos irmãos ao pai submetidos. Como havia além da moção hostil a moção amorosa, advém o remorso entre os irmãos, acrescida da constatação de que caso um dos irmãos assumisse a posição ocupada então pelo pai haveria a reatualização da situação que deveria ser evitada com o assassinato. Assim sendo, algo toma o lugar do pai, algo que não tem corpo, a não ser um corpo simbólico. Este algo une os irmãos e emerge justamente no lugar possível deixado pelo pai morto – trata-se da lei simbólica – que se torna mais poderoso morto do que fora enquanto vivo (FREUD, 1913/2006). Observamos aqui uma expressão mitológica das faces do pai ao longo do processo de constituição psíquica e, conseqüentemente, há aí um contato tangente com o complexo de Édipo. Com o advento dos registros lacanianos temos ferramentas para conceber uma transição importante, a saber: há um momento em que o pai está presente, sendo ele a ameaça, a quem se dirige a rivalização tão característica do registro imaginário; logo depois há uma transposição deste pai a

outro que se coloca como função, portanto, como simbólico (DOR, 1989). Num momento trata-se de *imago*, noutro trata-se de *função* paterna.

Tomamos mais uma vez a ideia de que, na paranoia, o outro, o semelhante, a imagem corporal, confunde-se com o Outro, tesouro dos significantes, lugar no qual o sujeito procura por sua verdade. Isso dá ao Outro, como diz Antonio Quinet (2009), um caráter absoluto na psicose. O pai se faz vivo, impondo ao sujeito paranoico um gozo do qual esse último é o objeto pelo qual esse gozo transpassa, é o próprio *meio de gozo* do Outro – o corpo de Schreber evidencia esse fato por sua emasculação e os demais *milagres divinos* aos quais é submetido.

E então, remetemo-nos a Freud em sua Psicologia das Massas e análise do eu (1921/2017):

Dessa maneira, a massa nos parece uma revivescência da horda primordial. Assim como o homem primitivo está virtualmente conservado em cada indivíduo, da mesma forma a horda primordial pode se restabelecer a partir de uma multidão qualquer; até o ponto em que a formação de massas domina habitualmente os seres humanos, reconhecemos nela a continuação da horda primordial. Temos de concluir que a psicologia da massa é a mais antiga psicologia do ser humano; o que isolamos sob a forma de psicologia individual, desconsiderando os restos da massa, se destacou apenas mais tarde, de maneira gradativa e, por assim dizer, apenas parcial e a partir da antiga psicologia das massas (p. 82 e 83).

A noção freudiana de uma indissociabilidade entre o que se denomina enquanto psicologia individual e social é clara – observamos na formação de grupo uma reatualização das identificações e operações lógicas presentes na constituição psíquica do sujeito. É essa a descrição de Freud acerca da psicologia da massa: a personalidade individual consciente desaparece, os pensamentos e sentimentos dos indivíduos tendem a seguir a maré coletiva, de modo que, prevalece o campo anímico e afetivo articulado ao inconsciente. Ademais, o autor destaca a tendência à realização imediata do que surge como objetivo – o que denota um empuxo à sincronia presente no grupo. Esse, portanto, “(...) corresponde a um estado de regressão a uma atividade psíquica primitiva, tal como se poderia atribuir precisamente à horda primordial” (FREUD, 1921/2017, p. 82). Seja à imagem egóica, seja ao sujeito enquanto inconsistente, o outro e/ou o Outro são fundamentais às suas edificações.

6.2.1. Real, simbólico e imaginário – o corpo em Lacan e na estrutura psíquica

Vale o esclarecimento de que se a experiência com um corpo puro é perdida pela antecipação a uma imagem corporal (o próprio eu) isso só se dá pela via do significante. É necessário, como nos diz Lacan (1949/1998), que haja algo de um ideal – cunho simbólico – que anteceda a própria emergência de um eu ideal para o sujeito. Há uma mestiçagem no campo do humano em que se articulam a materialidade do corpo, a sua imagem, bem como a linguagem a ele articulada. Eis o que provoca ao sujeito a sua condição de mal-estar articulado à habitação do próprio corpo (DIDIER-WEILL, 2014).

Sendo assim, temos uma certa inexorabilidade do simbólico aos sujeitos falantes expressa por Luis Garcia-Roza desta forma:

Quando dizemos que a fase dual que caracteriza o imaginário é anterior ao acesso ao simbólico por parte do ‘infans’, isso não quer dizer que o simbólico esteja ausente. Apesar de a criança não ter ainda acesso à sua própria fala, ela é falada pelos outros, ela já surge num lugar marcado simbolicamente. Ela mesma não dispõe ainda de uma função simbólica própria, no entanto é, desde o seu nascimento e mesmo antes dele, ‘simbolizada’ pelos outros. O imaginário não é, pois, autônomo em relação ao simbólico, mas um momento subordinado à Ordem Simbólica. (1998, p. 213).

Assim sendo, há uma concordância entre Freud e Lacan no que diz respeito ao fato de que o eu não pode estar aí desde sempre, deve ser desenvolvido, e é essencialmente um *eu corporal* (STERNICK, 2010). Ao mesmo tempo, assim como Marcio Peter se posiciona em seu texto “Registro imaginário e o estádio do espelho” (1979), é preciso considerar os avanços lacanianos no *campo do gozo* para suas considerações iniciais de seu ensino acerca do registro imaginário. A partir disso, retomamos Lacan no que diz respeito à necessidade de haver um corpo para haver um gozo. A passagem do corpo autoerótico ao corpo organizado em zonas erógenas, polarizado em pulsões parciais, necessita justamente de uma ordenação simbólica a fim de que haja tal organização imaginária (LEITE, 1979). Há efeitos da incidência do significante sobre o corpo enquanto organismo - a fronteira entre o psíquico e o somático atribuída por Freud à pulsão, afinal “[...] as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer” (LACAN, 1975-1976/2005, p. 18).

[...] o eu, quanto corpo próprio, não se reduz ao biológico, já que Lacan, tanto quanto Freud, demonstrou que existe um corpo que não pode ser reduzido ao orgânico e formalizou o chamado corpo erógeno freudiano com o esquema conceitual proposto pelo estágio do espelho (CUKIERT & PRISZKULNIK, 2002, p. 146).

O real não se extingue frente à inscrição do simbólico no sujeito. Esse continua suscetível às vicissitudes do real. Há sempre um resto / excesso não assimilável pela linguagem. Não só não se simboliza, como ele insiste em não se inscrever dentre as representações psíquicas. A linguagem possibilita ao sujeito o gozo fálico, no entanto resta o *mais-de-gozar* – algo que tem como repercussão a tentativa de encontro de um objeto último, que representaria um *quantum* de gozo restante para que se alcance a zerificação da tensão no aparelho psíquico. Isso se manifesta pela insaciabilidade da pulsão, sua variância de objeto e a própria compulsão à repetição. Justifica-se assim a noção lacaniana de que não se pode negligenciar nem o corpo nem a palavra em Psicanálise – são inseparáveis pois se entrelaçam.

Se para haver gozo deve haver corpo, é preciso que o sujeito se aproprie do corpo, pela via da linguagem (STERNICK, 2010). Aqui nos questionamos: o que ocorre não havendo uma apropriação do corpo pela via da linguagem? O que então o corpo suporta quando a linguagem fracassa na constituição de uma imagem?

O que a prática do psicanalista não cessa de lembrar-lhe é que essa mestiçagem, pela qual o real, o simbólico e o imaginário se entrelaçam, institui entre corpo, imaginário e palavra uma nodulação cujo caráter problemático se traduz por este sofrimento que se chama de sintoma. Se a ênfase do sofrimento incide sobre o corpo, o sintoma expresso pelo analisando privilegiará o mal-estar que um sujeito pode experimentar na maneira que tem de habitar o próprio corpo. Esse mal-estar é a própria expressão do fato de que o homem, após ter-se tornado falante, viu-se despojado da naturalidade que tanto o fascina no corpo do animal: será concebível um cavalo, ou um gato, que dê a impressão de estar mal alojado em seu corpo, de sentir-se apertado nele ou, ao contrário, de nele perder-se? (DIDIER-WEILL, 2014, p. 17).

A ausência radical dessa nodulação é o que se passa de forma evidente no contexto da psicose. Ora, tomando a paranoia enquanto paradigma, vemos que o não desencadeamento ou estabilização decorrem, em grande parte, de uma espécie de equilíbrio imaginário. Qualquer ligação puramente imaginária, como nos diz Lacan (1955 -1956 / 2010), parece estar fadada a uma instabilidade fundamental – o que nos

faz vislumbrar o porquê de a relação do paranoico com o Outro ser tão instável e suscetível ao desencadeamento.

É certo que, desde o momento inaugural, na psicanálise, Freud demonstra como e por que um tratamento verbal poderia ser efetivo na cura de sintomas somáticos tais como os que se apresentam na histeria. Mas ousamos dizer que o corpo em sua dimensão simbólica não é um recurso de todo sujeito. Podemos interrogar, o que o corpo é capaz de suportar em função da imagem? Esclareçamos que, ao introduzirmos a palavra "suporte", pensamos em suporte tanto no sentido de sustentar, como, por exemplo, "a linguagem dá suporte à imagem do corpo", como também em suporte associado a aguentar, sofrer, *o sujeito suporta maltratar seu corpo em função de sua imagem* (STERNICK, 2010, p. 36).

É notável a incongruência de qualquer coincidência absoluta entre a noção de sujeito, imagem e corpo. Enquanto o eu, como já foi dito, está em função de uma imagem de um outro semelhante, o sujeito decorre do Outro, pois busca sua definição a partir dos significantes – e por isso se constitui enquanto a referência simbólica para o sujeito – por ele oferecidos. Assim sendo, o sujeito é uma decorrência do significante, o que lhe dá um estatuto de evanescente e lhe afasta de uma noção cartesiana de sujeito, na qual sua existência se refere à sua consciência. Tal estatuto será de suma importância ao diferenciarmos mais à frente a noção de sujeito e de indivíduo, essa última enquanto consequência da formação de uma unidade dentro de uma massa.

O lugar do sintoma enquanto um elemento que aponta à passagem necessária de um corpo simplesmente orgânico e a um corpo no qual está incluído o órgão da linguagem. Há aí uma conjugação entre o sujeito em sua inconsistência, mortificado pelo significante, e a dimensão do *ser* do corpo vivo – o que irá culminar na ideia lacaniana de *fa/asser*. Noutros termos, a satisfação, entendida por Lacan num primeiro momento num contexto em que se implica o reconhecimento do Outro aos moldes hegelianos – lógica da qual se implica a dimensão faltante do sujeito –, passa a contemplar a dimensão de um corpo vivo, o que aponta para o fato de que o homem tem um corpo e é com ele que ele fala. O corpo tem suas perspectivas ampliadas enquanto campo não só ligado ao imaginário, mas como substância gozante (LACAN, 1972 – 1973/2008). O sintoma enquanto possível consequência dos destinos pulsionais reproduz sua lógica atrelada ao limite real / simbólico, isto é, lá onde falha a linguagem no ciframento de gozo, o sintoma se torna somático, o corpo se intromete

(HARARI, 2018). O que escapa, assim, da linguagem se faz presente no corpo, de modo que, frente à mortificação do significante há o gozo do corpo vivo, isto é, “[...] não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso goza” (LACAN, 1972 – 1973/2008, p. 29). É fundamental que pensemos essa dinâmica em função do que a estrutura psicótica apresenta enquanto alternativa a tal mortificação. Na medida em que o paranoico fala sobre seu corpo, ele só o faz por seu corpo lhe falar. A emasculação de Schreber ou a linguagem dos órgãos observada por Freud em diversos casos de psicose indicam a posição na qual o próprio corpo se confunde enquanto um Outro em relação ao sujeito – destacamos aqui o *liame* nervoso/libidinal entre Schreber e Deus a partir da qual todos os milagres se tornavam possíveis (FREUD, 1911/2006).

Ao mesmo tempo, ressaltamos uma consideração importante à problemática do presente trabalho: Lacan quando se refere à noção de narcisismo, afirma que ela deve ser considerada como “a relação imaginária central para a relação inter-humana” e a relaciona com *Eros*, isto é, “[...] toda identificação erótica, toda apreensão do outro pela imagem numa relação de cativação erótica, se faz pela via da relação narcísica - e é também a base da tensão agressiva” (LACAN, 1955 – 1956 / 2011, p. 110). É naquilo que poder-se-ia chamar de relação *intersubjetiva* – vale a ressalva de como Lacan fica reticente a essa expressão num segundo momento de seu ensino – há algo fictício, ilusório, que se configura como a própria projeção imaginária de um eu sobre um outro. É aí, na relação dual que se incluem toda a dinâmica de alienação, de desconhecimento e de ambivalência amor e ódio (CHEMAMA, 1995).

Para Lacan, os conceitos de Eu e de corpo, em sua dimensão imaginária, estão profundamente relacionados – ora, nesse primeiro momento de seu ensino, o eu surge como a matriz fundante do sujeito, embora em momentos posteriores, as noções de eu e de corpo extrapolam o campo do estádio do espelho, contemplando também os registros simbólico e real (LEITE, 1979). Com a introdução à noção de Outro, o lugar inconsciente do simbólico, entra em jogo o júbilo decorrente do eu ideal do sujeito como um objeto de desejo do Outro. Eis aqui o estádio do espelho estando em função da ordem simbólica – a alienação de outro a outro, imaginária, passa a se dar a um Outro da cadeia significante.

Considerando o estádio do espelho enquanto uma identificação especular, o sujeito assume uma representação imaginária de si, embora não se reduza a isso,

já que “[...] nunca é com seus próprios olhos que a criança se vê, mas sempre com os olhos da pessoa que a ama ou detesta” (CHEMAMA, 1995, p. 58). Logo, para que se constitua enquanto imagem e sujeito, é necessário que a criança seja olhada pelo Outro enquanto um objeto de reconhecimento e nomeação, dando-lhe a possibilidade do simbólico. Isso nos remete à dinâmica de reconhecimento que se instaura a partir do momento que o sujeito em constituição questiona o Outro com o “Que queres?” Pergunta essa apoiada na noção de que o Outro deseja e, portanto, falta. Há ainda a seguinte inquietação: Qual o meu lugar no olhar do Outro? (CUKIERT & PRISZKULNIK, 2002)

Isso implica em pensar que seu desejo, tal como seu corpo, não é inicialmente vivido como seu, mas projetado e alienado no outro. A criança inicialmente é o desejo da mãe. Assim, o grande impasse da relação dual imaginária é esse de que não há o reconhecimento de dois desejos, dois sujeitos, mas de um desejo alienado no desejo do outro (CUKIERT & PRISZKULNIK, 2002, p. 147).

Ali onde há o enigma do desejo materno (Outro) advém um significante privilegiado, por meio de uma metáfora (Nome-do-Pai). Eis o momento em que coincidem a saída da alienação ao Outro e a entrada no simbólico por meio do processo de separação (LACAN, 1964/2008).

Não podemos deixar de ressaltar aquilo que se faz inapreensível à imagem e ganha de Lacan um estatuto lógico de um *objeto*. Objeto esse que se decanta da experiência especular justamente como aquilo que resta da imagem do outro lado do espelho (LACAN, 1962–1963/2005). Desse modo, nem todo investimento libidinal passa pela imagem especular, há um resto/excesso de gozo condensado num objeto inespecularizável. É lá, do outro lado do espelho plano, que onde estaria o a , está o φ , o falo imaginário, como vimos anteriormente no esquema óptico. Observamos, consoante Lacan, uma tensão em relação aos registros real, simbólico e imaginário enquanto impossíveis de serem abordados de forma independente.

No âmbito da conjugação da imagem ao corpo, temos entrelaçamentos específicos entre os anéis dos registros. Há uma espécie de supremacia do imaginário frente ao real, tendo em vista que este lhe impõe uma *Gestalt* – a imagem corporal – ao real do corpo a partir do semelhante. Trata-se aqui, daquilo que Alain Didier-Weill (2012) denomina como sendo o trabalho de limitação do imaginário em relação ao real proliferante, o que possibilita a emergência de uma *imaterialidade* do corpo.

O simbólico transcende o imaginário por lhe antecipar com o ideal do eu e o Outro – que estão além do espelho. O que corresponde ao que Alain (2012) designa como o *inimaginável* ou *invisível*. Ponto cego na imagem que possibilita a intimidade psíquica – o que apontamos como inexistente no campo da psicose deflagrada. E, no que concerne ao real, temos uma superação dupla em relação ao simbólico e imaginário, das quais a primeira é denotada por Lacan (1962 – 1963 / 2005), onde rearticula o olhar como uma das formas do objeto pequeno *a* no lugar do Outro. O olhar que emana deste Outro observa o sujeito diante do espelho vivendo um júbilo – este olhar se configura como um objeto inapreensível, não dimensionável, sem extensão e fugaz. Não é de admirar que ao introduzir a noção de objeto *a* enquanto uma perda de gozo levando em consideração o esquema óptico e o estádio do espelho, Lacan articula o Real ao Simbólico e ao Imaginário, sendo o primeiro irreduzível aos processos do segundo e do terceiro e, portanto, implacável enquanto fonte de gozo e angústia no sujeito. Concomitantemente, o gozo possível pela pulsão sexual, isto é, pela lógica fálica só pode se dar na medida em que há uma exceção – *ao menos um* que teria acesso ao gozo (LACAN, 1972-1973/2008) – o que demonstra a superação do real frente ao simbólico (LEITE, 1979).

Ao tratarmos disso no âmbito da psicose, retomamos a tese de doutorado de Lacan “Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade” (1932/1987). Há nela uma ponderação acerca do crime cometido pelo paranoico. A tese é de que esse crime se dá contra ele mesmo idealizado na imagem de um outro (semelhante) – numa lógica de *ou eu ou o outro*. “Estas conclusões já introduziram a questão do se ver no outro, o que coloca este outro como um espelho que permite ver-se como se gostaria ser” (LEITE, 1979, s.p.). Aqui vemos reacendidas questões freudianas acerca do eu ideal e o juízo de atribuição, de modo que, parece não ser admissível ao sujeito paranoico haver fora de si um ideal. Ora, seria uma vivência da castração, da ferida narcísica que poria em desuso o eu ideal. No entanto, esse processo não é assimilável ao paranoico, que o vivencia sempre como algo imposto *desde fora*.

Há aí um paradoxo – destruir algo idealizado fora, mas com que me identifico – do qual podemos ter dimensão ao retomarmos as considerações acerca do supereu. “Encontrando na motivação do crime paranóico a ação de uma instância psíquica auto-reguladora e punitiva, Lacan se viu levado à psicanálise, onde a noção de supereu dava resposta a sua investigação” (LEITE, 1979, s.p.). Em pesquisas anteriores nos ocupamos com a proporção em que se poderia falar de um supereu na

paranoia de Schreber (NUNES & FONTENELE, 2016), e este se manifestaria enquanto algo *externo*. Ora, se o supereu seria o herdeiro do complexo de Édipo, como haver herança se não há sepultamento – tal como ocorre na psicose? (FREUD, 1932 / 2006). Assim, os imperativos superegóicos se fazem presentes pela via das figuras perseguidoras, ou mesmo dos pássaros miraculados, comandando e ditando o sujeito Schreber. Desse modo, a diferenciação entre o ideal e o supereu – o primeiro sendo o *gabarito* e o segundo sendo a instância que aponta para a diferença entre o eu atual e aquilo que deveria ser – manter-se-ia intacta no caso da paranoia, com a ressalva de que a dinâmica dentro/fora para o ideal e o supereu é difusa.

Ao tomarmos como eixo conceitual a noção de objeto a proposta por Lacan, temos suas diversas repercussões para como se poderia falar do corpo do paranoico a partir da Psicanálise, afinal, o psicótico *levaria seu objeto no bolso* (LACAN, 1967). Em função dos registros, o objeto a teria sua face real (enquanto inapreensível, inextensível), sua face simbólica (aquilo que poderia ser a causa de desejo, implicada do gozo fálico) e sua face imaginária (equivalente aos objetos destacáveis do corpo: seios, fezes, voz e olhar). A partir daí, teríamos a concepção acerca do corpo real articulada aos ossos, órgãos, aquele corpo objeto da medicina. Esse corpo real seria recoberto por um outro tecido de linguagem. Por se tratar de um corpo simbólico, ele está *estruturado como uma linguagem*, suscetível às condensações e deslocamentos, interpretações e associações. Ademais haveria uma concepção de si, um corpo imaginário – que se confunde com o eu (VÍCTORA, 2016). Vale ressaltar que o corpo real seria inclusive o destino de tudo o que não tiver um substrato significante. Ao nó de trevo paranoico em que haveria uma continuidade e uma conseqüente indistinção entre real, simbólico e imaginário, torna-se possível uma *linguagem dos órgãos* (indistinção entre real e simbólico) que acompanha uma representação imaginária de si distorcida – ou fragmentada ou inflada. É também uma possibilidade que as formas imaginárias do objeto tal como a voz e o olhar se deem desvinculadas de seu próprio corpo – desde fora – ou mesmo da função significante – desarticuladas quanto ao sentido.

Tendo em vista a dinâmica do corpo em função dos registros real, simbólico e imaginário, temos como artifício a lógica do trauma enquanto algo suscetível à significação retroativa para nos auxiliar. O corpo vivo, do gozo, está presente tanto no momento de experiência de satisfação quanto no tempo do encontro traumático com sexo. Noutras palavras, num primeiro momento temos a experiência de gozo

enquanto única, um registro em função do qual haverá uma busca pela repetição. A *posteriori*, temos que pode ter havido excitação no corpo da criança numa determinada cena sexual, no entanto, por não dispor das ferramentas de significação de tal experiência sexual, essa cena pode ter atribuída a si uma significação traumática. A partir daí temos o corpo real, estabelecido antes, a partir do qual o sujeito lançará mão de um corpo imaginário e simbólico a fim de atribuir sentido a tais experiências que, se limitadas ao real, apontariam apenas para uma dimensão do corpo enquanto substância gozosa desvinculada da linguagem (STERNICK, 2010). Desse enodamento resulta, como já dissemos, justamente a ideia de um corpo pulsional derivado da incorporação do significante a ele – processo que não o isenta de uma subtração de gozo, algo é morto. Ao mesmo tempo, o gozo se fixa nas bordas corporais, configurando-se assim as pulsões parciais. O interessante é notar como Freud articula a ideia de *fonte* da pulsão ao seu âmbito *organísmico* e como a ideia de borda corporal, de certa forma, transcende a noção de um estímulo orgânico, dando um estatuto em que se integram os registros real, simbólico e imaginário.

Há em meio aos diferentes momentos do ensino de Lacan – inclusive em função das concepções freudianas – uma tendência à confusão entre um corpo vivo relacionado ao gozo e um corpo desarticulado do gozo – esse último sim seria um organismo em si. De fato, Lacan articula o corpo ao gozo “só existe gozo do corpo” e ao mesmo tempo diz “a disjunção entre o corpo e o gozo”. Na primeira assertiva, teríamos o corpo trespassado pelo significante. Na segunda, estaríamos falando de um corpo equivalente ao organismo, aquele que é objeto de um cirurgião (CUKIERT & PRISZKULNIK, 2002). Nesse sentido, demonstra-se interessante determinar em que medida o corpo se veste frente aos registros propostos por Lacan.

Primeiramente, é importante invocar aqui as considerações de Alain Didier-Weill (2015) no que dizem respeito à tentativa topológica de Lacan em articular tais registros. O autor ressalta, ao longo de variadas falas, a tendência freudiana em se ancorar a partir de dualismos, enquanto Lacan procura dar uma continuidade ao que antes só poderia ser concebido como pares de opostos. É assim com a pulsão sexual e a pulsão de morte, com a culpa e a lei e, por que não, com a topologia do dentro e do fora (DIDIER-WEILL, 2015). No entanto, observamos anteriormente como a sutil abertura na bolsa freudiana na zona do isso, indica uma ligação com o estrangeiro justamente no ponto em que haveria a mais interior intimidade. Conceber a possibilidade de uma continuidade entre dentro e fora, entre espírito, carne e letra, é

o que parece demasiadamente difícil de ser feito em palavras. Não é à toa que Lacan lança mão do artifício da topologia da Banda de Moebius e da Garrafa de Klein. Destaca-se aí o desafio de nosso estudo, portanto: pôr em palavras o que se revela nas figuras topológicas ou, noutras palavras, tratar o real simbolicamente.

O Real é, por exemplo, o corpo de uma criança ‘antes’ do domínio da ordem simbólica, antes de controlar os esfíncteres e aprender os costumes do mundo. No curso da socialização, o corpo é progressivamente escrito ou sobrescrito com significantes; o prazer está localizado em determinadas zonas, enquanto outras são neutralizadas pela palavra e persuadidas a se conformarem com as normas sociais e comportamentais. Levando a ideia de Freud sobre a perversidade polimorfa às últimas consequências, é possível ver o corpo de uma criança como apenas uma zona erógena contínua, no qual não haveria zonas privilegiadas, nenhuma área na qual o prazer estivesse circunscrito no início. (FINK, 1998, p. 43).

Relembramos aqui a ideia de que o corpo é o ralo do banho do significante dado ao sujeito – há resquícios que escorrem para o corpo e isso se manifesta em todas as estruturas, no entanto, com especificidades. No campo da neurose, como já vimos, o sintoma corporal é a expressão pública do não dito. A pele, que por excelência se configura como o órgão de contato com o outro, por exemplo “(...) enrubesce, empalidece, coça, sua, explode em espinhas, furúnculos, como vulcões a liberar o stress” (VÍCTORA, 2016).

O corpo simbólico resultante da *incorporação* de significantes e, no contexto da psicose, articula-se à imputação de significantes ao corpo, já que são significantes dirigidos e/ou associados ao futuro sujeito – desde seu nascimento ou mesmo antes dele nascer – responsáveis por uma ordem simbólica. Um *enxame* – S1 – de significantes comanda o sujeito pela via de seu corpo, localizando-o frente ao Outro, embora numa posição objetal, formando uma unidade de ser. A ressalva é que para o paranoico, por haver um inchaço do imaginário, essa unidade de ser só se constitui enfaticamente frente a um semelhante que se coloca com uma alteridade-avesso num eixo eu - outro. O perseguidor encarna numa imagem um ideal que é pelo paranoico inassimilável do ponto de vista simbólico, de modo que, esse ideal, para o paranoico, *tem um corpo lá fora*.

Ora, para Freud o delírio é a tentativa de reconstrução dos laços do psicótico com o mundo, ou seja, algo que o direciona à estabilização pela via de uma metáfora delirante. Repetimos aqui dois questionamentos em particular: Em que

medida a psicose evidencia uma topologia de indistinção entre dentro e fora no estabelecimento do laço social? Apesar de estar *fora* do laço social, o psicótico poderia achar no grupo social – enquanto uma alteridade que tem um corpo imaginário e simbólico – um Outro ao qual poderia redirecionar sua libido enquanto tentativa de cura?

Podemos partir da ideia de que existe um significante que é anterior ao sujeito e que vai promover a sua localização perante o Outro, embora seja necessária a conjugação com a imagem do espelho - projeção psíquica da imagem do corpo. Isso na cultura se reatualiza pela via da identificação ao líder. É justamente aí que, assim como na psicose, há repercussões para o laço social quando há percalços nesse processo de conjugação (LEITE, 1979).

6.2.2. A estrutura psicótica e o grupo: o outro tem um corpo

“Porque as palavras recorrem sempre às palavras, a estrutura da língua carrega a marca de uma falha: em relação a este ponto vazio, um número limitado de posições subjetivas é possível” (POMMIER, 1989, p. 58). Sendo assim, as estruturas clínicas se configuram como respostas diferentes à incompletude do simbólico, à inconsistência do Outro. Retomamos aqui a feliz analogia freudiana “[...] de que o eu tem a estrutura de um cristal e que sua quebra se dá não de um forma qualquer, e sim de maneira precisa e segundo a estrutura do mesmo” (FONTENELE, 2014, p. 21).

No caso da estrutura psicótica, segundo Pommier (1989), tratar-se-ia de uma identificação entre o sujeito e aquilo que se configuraria enquanto o objeto de gozo da mãe – o falo. O enigma do desejo materno se coloca como o esquadro que modelará a imagem do corpo do sujeito. Trata-se do fato de que essa imagem do corpo depende do olhar do outro, de modo que, destacam-se os questionamentos, consoante Didier-Weill (2014, p. 19): “Serei eu conforme o que o olho do Outro espera de mim? Tenho eu a boa forma, o bom uniforme?” O sujeito psicótico se conforma àquilo que o olhar do Outro exige como seu objeto, havendo uma disjunção entre o campo da demanda do Outro materno, que é simbólico, e a imagem do corpo, que é imaginária. Eis a ideia de um sacrifício do corpo em prol de uma imagem (STERNICK, 2010). Vejamos só o que Pommier aponta: há uma inadequação entre o que se coloca no campo do desejo (simbólico, portanto, admite o duplo sentido, o deslizamento significativo) e o campo da imagem corporal (sentido único, cristalizado na imagem), recurso com o qual o sujeito pode se oferecer enquanto objeto desse desejo.

Essa inadequação é a própria loucura, pois para que o corpo e as palavras mantenham-se juntos, é preciso ou que o corpo se disperse como o vocabulário que se quer homogêneo, ou que as palavras reúnam um mundo de coisas às quais o corpo está articulado. Mas qualquer que sejam as modalidades da psicose, jamais haverá adequação entre o sistema simbólico do Outro e a imagem do corpo. Por mais longe que vá o psicótico em sua loucura, cai no abismo, encontra o Nada. (POMMIER, 1989, p. 58).

Assim, ao se identificar com o falo da mãe, que não há, o sujeito se dá com o nada – do qual se defende com a própria estrutura, seja com o corpo enquanto real, seja com a imagem, o que contempla inclusive uma relação imaginária com a linguagem. Como a questão que se dá envolve o *ser* – afinal, trata-se de ser o falo da mãe –, questionamos em que medida se pode *ser nada*. “Existem numerosas maneiras de não ser nada, de fazer a mãe gozar, e o suicídio não é senão sua expressão mais extrema” (POMMIER, 1989, p. 59).

Assim sendo, tomemos a figura do chefe e sua relação com o gozo que o grupo possibilita em referência ao corpo e à imagem:

O chefe é em primeiro lugar aquele que goza, ou que se supõe como tal; é por isto que a imagem do corpo em geral pode ocupar tal posição, porque o corpo em sua aparência foi objeto primordial de gozo de uma mãe, e porque está consequentemente na fonte do comando. (POMMIER, 1989, p. 24).

No grupo em que se tem a figura do Chefe, o ideal não está só, ou seja, não há apenas a função simbólica sendo ocupada por algum elemento transcendental – divindades, valores, etnia –, ele é representado por tal figura. Pommier (1989) assinala que: “A imagem sozinha representa por si só a completude e se o chefe é aquele que efetivamente te comanda, poderás percebê-lo também ao levantar pela manhã, em teu espelho: tua imagem ordena algo” (p. 24). Aqui, vemos o destaque da reatualização da imagem ocorrendo na figura do *indivíduo* – algo incongruente com a condição cindida do *sujeito* – por meio de sua identificação com a massa, polarizada pelo chefe. Assim, vê-se na própria imagem o substrato que ocupa a função simbólica do Ideal, elemento vertical de identificação horizontal dos irmãos num grupo. E esta imagem ordena! Nada mais paranoide – um mandamento com substrato imaginário – do qual não se pode esperar um deslizamento significativo, um duplo sentido. Tudo isso se ampara numa suposição de que o chefe representa a possibilidade de um

gozo do ser. No entanto, tal gozo só se faz em seu caráter jubilatório, reatualizado do estádio do espelho (POMMIER, 1989). Ora, nesse ponto nos tocam as reflexões de Didier-Weill (1988) sobre o supereu arcaico exploradas na presente tese. As ordens do supereu são aquelas que se distinguem de quaisquer outras justamente por não poderem ser discutidas, o que parece se reatualizar em função da figura do chefe (DIDIER-WEILL, 1988).

De fato, se vocês não discutem as ordens do seu comandante, é porque em vocês mesmos terá havido uma discussão ao fim da qual terão decidido: qualquer que seja a razão ou não pela qual escolham não contradizer, seja porque acham o comando legítimo, seja porque não querem ter aborrecimentos, seu ato de obediência se inscreve numa articulação dialética segundo a qual ele é uma resposta significativa que os representa enquanto sujeito para este outro significativo que é o comandante (DIDIER-WEILL, 1988, p. 16).

É importante considerar o caráter moebiano da identificação narcísica e sua reatualização na dinâmica de grupo. “O tirano contra quem podes considerar adequado te revoltar não é somente aquele que se atribui um direito sobre teu tempo, é também esta imagem de ti que é preciso ultrapassar” (POMMIER, 1989, p. 24 e 25). Quando Freud nos diz em sua psicologia das massas (1921/2017) sobre como a hostilidade no processo de identificação do grupo se destina a um alvo externo, um *anti-traço* distintivo do grupo, vemos aqui uma espécie de avesso moebiano. É justamente a identificação comum a um objeto de ódio que contribui para maior coesão entre os irmãos, tendo em vista que lhes resta apenas a moção terna. Nada surpreendente a Freud, que já falava do *estranho* – *unheimlichkeit* – em 1919. O estranhamente familiar, o *êxtimo*, segundo Lacan, faz-se também enquanto elemento comum à paranoia – na qual o ideal jamais assimilado internamente retorna como mandamento desde fora – e ao grupo. Eis aqui a eterna sina de um eu que é o outro, de um sujeito que se busca num Outro e de um indivíduo constituído por uma massa.

Cabe aqui a diferenciação feita por Pommier (1989) no que se refere ao chefe, ao tirano e ao mestre – tendo em vista que há repercussões específicas para o grupo em cada um dos casos. O chefe, o põem lá. O tirano é aquele que encarna o lugar de chefe. *Encarna* não é uma palavra arbitrária para ocupar o lugar que aqui ocupa. Trata-se de uma confusão entre o chefe enquanto lugar – o que implica um vazio – e do tirano enquanto pessoa. Em tais grupos fica claro um empuxo ao imaginário. O mestre, que nada sabe sobre o seu desejo, que apenas quer que as

coisas continuem funcionando, não exerce um domínio direto, ocupa esse lugar do Pai – assim como o chefe e o líder – contra sua vontade.

Tendo esse ponto em vista, podemos destacar a matriz paranoica da formação da massa como algo referente à própria estrutura. Ora, consideremos o chefe, o líder, o mestre, seja quem for, exercendo o lugar vertical do Pai enquanto fator de coesão entre os irmãos. Ao questionar tal mestre (S1), a partir daí exige-se pela estrutura do grupo que surja no núcleo do questionamento um outro significantemente mestre. “Assim, aquele que rejeita um certo significantemente mestre acha-se levado a aceitar um outro. Em nome de sua recusa, pode então ser levado a aceitar um equivalente cujas consequências são às vezes piores do que as anteriormente recusadas” (POMMIER, 1989, p. 25). Vemos aqui reatualizada uma lógica do narcisismo, da qual não se pode escapar e, portanto, acaba sendo persecutória e inerente ao processo de formação de grupos.

Ser a favor ou contra não impede o ideal de ter uma função, e o oponente permanece submetido ao traço de identificação, que lhe permite existir. Aquilo em que não acredita, fornece-lhe todavia uma razão de viver e ele seguirá até ao matadouro de seus irmãos inimigos, porque eles permitem que delimite sua individualidade (POMMIER, 1989, p. 25).

Há, portanto, a inevitabilidade de uma alienação no campo do coletivo, a qual se radicaliza na ocasião em que se confunde o chefe enquanto pessoa no lugar momentâneo e funcional de líder – tal como o paranoico se identifica com sua personalidade (LACAN, 1955 -1956 / 2010). Essa lógica que se faz presente no sujeito é, novamente, um avesso moebiano da lógica do Outro na paranoia. **O Outro terá também a sua personalidade** – o seu corpo! – e fará tensão com o sujeito paranoico preso a sua imagem não furada pelo simbólico.

Como nos diz Pommier (1989) ao falar do tirano, há aí uma interrupção da cadeia significativa, um chumbo na malha, pois é extinta a liberdade de pensar. Tal como o Pai totêmico, vivo, o tirano tende a concentrar todo o gozo em sua pessoa. Eis ali a própria Lei em carne viva. Há algo que decorre dessa tipificação de grupo, a saber, a zerificação de seus membros em função de um bem maior. Observamos aí um perder fronteiras de si enquanto uma gota no oceano – sentimento oceânico relatado por um amigo de Freud – Romain Rolland – e trazido por esse no começo de *Mal-estar na Civilização* (1930 / 2006). Novamente, evidencia-se uma

indissociabilidade entre o eu e o outro e entre o sujeito e o Outro, pois remonta à ideia de comunhão com o todo. Há um vislumbre último nessa dinâmica, a própria morte em função do grupo – o mártir morto, une-se ao ideal representando a figura do gozo que os indivíduos buscam no grupo. Há aqui uma equação – a morte igual ao gozo, gozo esse que é o do ser. A partir disso, façamos de nossas palavras as de Pommier:

Para isto, basta que a sociedade em seu conjunto seja considerada como um Outro materno, ao qual falta algo. O outro social, o Outro do clã está centrado em um ponto vazio; é por isto que o irmão se apoia no irmão que o ajuda a conter esse vazio. Nestas condições, aquele que morre como mártir se anula, identificando-se deste modo com o objeto nulo que centraliza a estrutura. Em outras palavras, identifica-se com o falo que faria gozar o Outro materno. Ora, a mãe não tem o Falo: assim, identificar-se com o falo quer dizer desaparecer, morrer. (1989, p. 27).

Ora, do que se trata tal dinâmica senão de uma forma de *ser nada* – tal como aquela preconizada pelo psicótico ao se deparar com a incompatibilidade entre o campo simbólico do enigma do desejo do Outro materno e sua imagem corporal, seu eu ideal cujo furo não ganha representatividade a partir de um Nome-do-Pai? Não é justamente aí que se encontra empacado o paranoico – num empuxo à imagem a fim de dar alguma consistência ao curto-circuito que se dá entre o eu e o Outro?

Devemos lembrar que o sentimento oceânico é referido por Freud (1930/2006) à onipotência originária do eu, isto é, a seu caráter ilimitado decorrente de seu modo narcísico de constituição. No entanto, a constituição narcísica provém do investimento do isso, não sendo possível pensarmos uma onipotência narcísica desvinculada da verdadeira onipotência da exigência de gozo ilimitada do isso.

(...) o Eu não envolve o Id por completo, mas somente recobre a parte da superfície do Eu constituída pelo sistema P. (...) O Eu não está nitidamente separado do Id; conflui com este na direção inferior. (...) É fácil perceber que o Eu é uma parte do Id, que foi modificada pela influência direta – apenas mediada por P.-Cs. – do mundo externo. De certa forma, o Eu resultou do processo de diferenciação que se deu na superfície do Id. (FREUD, 1923/2007, p. 37 e 38).

Ademais, a ideia da busca por um gozo do ser enquanto algo que denotaria uma regressão ao ilimitado da mãe, é também discutida por Alain Didier-Weill, na obra intitulada “Nomes do Pai” (2015). Nela, o autor traz três nomes a partir dos quais indicaria tropeços de Freud em sua obra em relação às tradições que, segundo o

autor, são heranças em sua doutrina, a saber: o judaísmo, a cultura grega e as escrituras bíblicas. Para cada um desses tropeços, Alain designa um nome, Moisés, Dionísio e São Paulo, respectivamente. Ao falar da surpreendente censura freudiana a Dionísio em sua abordagem da tragédia grega, Alain aponta para o fato de que esse deus representa a manutenção da antiga religião no regime dos doze deuses do olimpo. É o deus do vinho, do teatro, da possessão, do que é da dimensão da extrema loucura e ao mesmo tempo da extrema lucidez. Jacques Lacarrière (2003) vai inclusive abordar o deus em questão com o precursor das ideias freudianas de inconsciente e libido, tendo em vista o seu efeito de expor à luz do dia as pulsões. Seu habitat é a dimensão fronteira do ser – sendo o efeito por ele causado, pelo vinho, pelo entusiasmo, pela dança ou pelo teatro aquilo que ia em direção a um *eu profundo*, ignorado pela religião dos doze deuses. Dionísio, portanto, vibra no campo do coletivo de uma forma curiosa. Ao se aproximar da pólis, desfaz suas leis, o que tem por efeito uma aglutinação, isto é, a formação de uma massa polarizada pelo gozo dionisíaco. A flauta dionisíaca encontra uma ressonância no homem daquilo que desperta e vibra a partir do coletivo (LACARRIERE, 2003).

Desse modo, ao tocar sua flauta, Dionísio faz surgir nas mulheres o entusiasmo, um retorno ao ilimitado que se remete à religião de Gaia (DIDIER-WEILL, 2015). Ora, Dionísio, ao ser aceito no olimpo, pode representar aquilo que Didier-Weill, em outra oportunidade (1988), nomeou como furo real no simbólico, isto é, como a presença da religião arcaica na religião do olimpo. Indica também, pelo efeito que causa nas mulheres – muito bem ilustrado em *As Bacantes* – que sua música evoca o retorno a um ilimitado, a um sentimento oceânico, relacionado por Freud a um regresso à mãe. Trata-se da constatação no seio da lei escrita, do regime dos doze deuses, daquilo que era pura continuidade. Da coexistência entre o “há” e o “não há” (DIDIER-WEILL, 2012). De algo expulso que não deixa de reconhecer o que fora incorporado.

Ao retomarmos a temática do sacrifício enquanto à anulação, há a identificação com o objeto nulo, com o ponto vazio em relação ao qual está centralizado o clã. Justamente o ponto em função do qual os irmãos se apoiam uns aos outros em suas respectivas imagens – ora, é um ponto que não tem reflexo na imagem, que não tem significante no Outro. O grupo se constitui, assim, como um Outro materno, ao qual falta um objeto, e o mártir se identifica com o x que responderia ao enigma do desejo materno (POMMIER, 1989). Essa dinâmica está presente na

estruturação clínica da psicose, isto é, nesse contexto não há uma resposta por meio da metáforização do enigma do desejo materno, havendo, então, um crepúsculo do mundo que é reatualizado na ocasião do desencadeamento (LEADER, 2009). Não é por acaso que o aspecto megalomaniaco e suas vertentes se fazem presentes nas construções delirantes quase que invariavelmente. O sujeito precisa *ser* o mártir do Outro, *ser* o falo do Outro com a seus próprios corpo e imagem – Schreber emasculado sendo A mulher de Deus para dar origem a uma nova humanidade nos ilustra de forma paradigmática tal questão.

Para além disso, vale lembrar que na paranoia o Outro manifesta-se um pai vivo, tal como o pai totêmico pré-assassinato, este pai goza! No caso da paranoia, ele imputa ao sujeito uma condição de objeto de seu gozo. Para gozar, é necessário o corpo vivo – para Deus, o corpo de Schreber. Eis aqui a concepção lacaniana de um corpo não mais atravessado apenas pelo imaginário e simbólico, mas transpassado pelo real do gozo.

A reatualização do mecanismo de forclusão no próprio núcleo da inconsistência do Outro e no seio do trunfo neurótico do laço social, isto é, na formação de grupo e na civilização torna articulável a ideia de que o coletivo é, além de persecutório, uma formação do inconsciente (POMMIER, 1989).

6.3. Parricídio, sentimento oceânico e o empuxo-à-mulher

Não nos deveria surpreender que Freud, ao buscar sistematizar a origem da ligação do sujeito à religião, acabe por produzir um mito, pois, para articular algo da própria estrutura, encontra na projeção ao coletivo uma alternativa que designe algo do próprio sujeito. A produção mitológica freudiana se configura uma tentativa de dar forma a um impossível – um dos nomes do real – ligado à incompletude do simbólico. Como nos diz Pommier (1989) ao articular o lugar que Deus ocupa:

Deus nomeia a incompletude do simbólico. Se houvesse um significante transcendental, carregaria seu nome. Na medida em que não há, Deus é inominável. Nele fixando tal posição, Deus é a pedra angular do gozo, já que este, se existisse, consistiria na completude do simbólico. O simbólico é incompleto, mas ninguém deixa de inventar o que o completaria, ninguém deixa de inventar para si um significante transcendental, um deus que ocuparia esse lugar (POMMIER, 1989, p. 84).

O que se sucede ao parricídio é o festival totêmico em que o que parece estar em jogo é justamente uma dimensão de indiferenciação articulada ao real.

O festival totêmico é precisamente uma forma de reatualizar o assassinato do pai que deu fim à sua natureza real de pai do gozo. Assim, dá-se um limite, por uma via coletiva, ao caráter proliferante desse real irreduzível do pai do gozo – dá-se um corpo ao real, um corpo morto do animal totêmico e que pode ser assimilado internamente pela via oral. O parricídio enquanto o mito fundador das religiões exprime a operação necessária para limitar o pai do gozo no nível coletivo – limitação que, em seu caráter absoluto, não se completa, tendo que ser repetida de forma cerimonial.

Este ato, representado a partir de Lacan pelo significante do Nome-do-Pai, é indicado pelo próprio Freud como aquilo que possibilita a esse pai um poder maior do que tivera enquanto vivo (1913/2006). Como ouvimos de tempos em tempos em filmes ou na vida, não se pode matar uma ideia. É só por sua morte que o pai pode retornar como um “todo-poderoso”. E esse poder todo é o que aparece no campo do ilimitado, do contínuo, do mais além do princípio do prazer e, conseqüentemente, da pulsão de morte. Isto é, o parricídio carrega algo do pacto com a lei simbólica, sem deixar de se remeter àquilo de oceânico do gozo não limitado à lógica fálica – pois, o que, no fim das contas, o assassinato do pai evidencia é a indestrutibilidade desse pai.

Nisso, a consciência moral seria menos o efeito do assassinato do pai que o efeito do fato de que este pai é indestrutível na medida em que, além daquilo que pôde ser incorporado do ancestral, persiste no real esse significante real que é o mau espírito, o demônio (DIDIER-WEILL, 1988, p. 20).

Nessa perspectiva, o sentimento oceânico poderia estar relacionado com a origem das religiões, com aquilo de irreduzível do pai. Como exemplo, o chofar reatualiza de forma coletiva a morte do pai, rearticulando seus filhos à lei divina, libertando-os à adoração de seu Deus. O festival totêmico como um cerimonial coletivo é consequência direta do tabu do assassinato – ato que se torna inconsciente, e ganha seu aspecto grupal como uma formação do inconsciente. A divergência do campo do coletivo em relação à psicose concerne à ausência do parricídio na lógica dessa estrutura clínica. O pai vivo não admite um pacto em que se reatualize sua morte, pois ela nunca houve. O sujeito se vê numa busca solitária por uma palavra que designe o mistério do mundo – o que Didier-Weill (2014) nomeia como a palavra delirante. Em

vez do animal totêmico como corpo a ser sacrificado pela coletividade, é a voz do pai que ressoa. Ela o faz não pela reatualização cerimonial coletiva e diacrônica de tempos em tempos, mas sim na atualidade radical do sujeito.

Freud, em sua paralisia frente à boca de Irma, só pode sair da posição fascinada a partir de uma produção de um significante não ligado – triletilamina –, que não fecha a questão. “Não há outra palavra do sonho senão a própria natureza do simbólico... Essa palavra não quer dizer nada senão o que é, uma palavra...” (DIDIER-WEILL, 2014, p. 13). No entanto, não é por ser não ligada que se constitui enquanto delirante:

Seria uma palavra delirante, se o sujeito tentasse achar aí sozinho, à maneira de um ocultista, a designação secreta do ponto onde está, na verdade, a solução de seu mistério e do mistério do mundo. *Mas ele não está sozinho*. É nessa possibilidade de *dirigir-se a* – pela qual o sujeito sai da solidão – que Freud, a nosso ver, entra na dimensão de uma invocação que estrutura não a demanda, mas a pulsão invocante. (DIDIER-WEILL, 2014, p. 14)

A busca pela verdade última do mundo, algo que frequentemente é constatado na tentativa filosófica, parece ser o que caracteriza uma palavra paranoica. Não estar sozinho significaria fazer laço a partir dessa busca. É o que Freud faz invocando um Outro num tempo *a posteriori*, num por-vir (DIDIER-WEILL, 2014). Afinal, sonho que se sonha só, é só um sonho – realização alucinatória de um desejo inconsciente. Sonho que se sonha junto é realidade – fantasia.

O Outro, o Outro como lugar da verdade, é o único lugar, embora irreduzível, que podemos dar ao termo *ser divino*, Deus, para chamá-lo por seu nome. Deus é propriamente o lugar onde, se vocês me permitem o jogo, se produz o *deus-ser* – o *deuzer* – o *dizer*. Por um nada, o dizer faz Deus ser. E enquanto se disser alguma coisa, a hipótese Deus estará aí. (LACAN, 1972-1973 / 2008, p. 51)

Isso que acontece em referência ao Outro simbólico e cultural na neurose é evidenciado no nível individual e solitário na psicose. Schreber não nos deixa mentir ao relatar a extrema exclusividade de suas vivências sobrenaturais em suas *Memórias*. Ao mesmo tempo, não deixa de nos surpreender em nos fazer testemunhá-las e de, inclusive, anexar suas *Memórias* no seu processo que demandava a recuperação de seus direitos civis. Eis aí o efeito de suplência dessa metáfora – pois produz algo de significante – delirante – já que se estabelece a partir de uma tentativa

solitária, exclusiva de Schreber, em designar a verdade secreta do mistério do planeta, em que se constitui como a Mulher de Deus – expressão de um gozo transexualista e, portanto, não fálico.

Nesse ponto, evidencia-se o empuxo-à-mulher que testemunhamos em Schreber ligado não a uma localização na partilha dos sexos, mas sim de uma condição fora-do-sexo que, ao se articular com o sentido delirante, provoca a invenção de uma sexualidade (POLLO, 2010). O campo do oceânico, ligado ao que Freud denomina como sendo a onipotência de um eu com fronteiras bem delimitadas, e, principalmente, àquilo que velado por esse eu – o isso, sua natureza irrepresentável e sua persistência enquanto exigência de gozo – articula-se, portanto, à extrema comunhão entre Homem e o Outro. Esse estado se remete, na verdade, à indiferenciação entre os dois campos. Aqui não se trata de um laço entre o sujeito e o outro, mas de um momento que antecede a distinção entre eles. A figura da mulher, bem como sua voz, enquanto aquela que aponta para um gozo não fálico e, assim, não interdito, aparece na clínica e na cultura como um elemento que faz emergir tal indistinção que aponta para um gozo não mediado pela lei. A mordida no fruto proibido, o canto das sereias da Odisséia e a própria Jocasta ao ser possuída por Édipo ilustram o que pretendemos aqui dizer.

É no que se refere à suspensão do interdito entre o Homem e o Outro, que Alain Didier-Weill relembra o que se testemunha na voz feminina que extrapola o nível do agudo e do superagudo. Há uma relação de proporção inversa entre a altura (agudo/grave) da voz e a descontinuidade característica da fala (linguagem). Quanto mais agudo, menos a linguagem silencia a voz enquanto objeto e, conseqüentemente, mais a voz é testemunhada numa dimensão de continuidade – o que denota o aparecimento de um gozo não fálico (DIDIER-WEILL, 2012). Nesse registro vocal, sacrifica-se a mensagem em prol da materialidade da voz, que aparece como suporte de gozo não linguageiro – articulado por Alain Diddier-Weill (2012) ao feminino – e torna possível um contato imediato entre real e simbólico. O que pode impedir tal contato, e o seu conseqüente efeito de indiferenciação entre o sujeito e o Outro, é o recalque como operação de silenciamento dessa voz por um significante que possa ser esquecido (DIDIER-WEILL, 2012). Ora, o recalque só pode se reatualizar como mecanismo de defesa a partir de uma interdição. Só assim se pode ter acesso à inconsciência (DIDIER-WEILL, 1988).

Schreber demonstra o comprometimento desse mecanismo em sua estrutura, pois há uma ligação nervosa direta com o Outro divino de seu delírio, de modo que, aqui temos a ideia de uma comunhão radical – o que aponta à tendência em ser Um. A ligação do campo do feminino com o gozo não mediado pela linguagem é também expressa a partir de Dionísio, que, ao tocar sua flauta, causa o efeito dionisíaco nas mulheres, o que suspende as leis da pólis – as quais limitam um lugar da mulher na dinâmica familiar.

A ligação entre Schreber e Deus denuncia um estado de indiferenciação entre os campos do sujeito e do outro e se dá, pela via da metáfora delirante, a partir de um liame nervoso. Isso se reproduz insistentemente nas fantasias neuróticas, trabalhadas por Freud em “Uma criança é espancada” (1919/2006), nas quais o sujeito se posta como objeto de hostilidade do pai, justamente por buscar com ele uma ligação libidinal: “A fantasia de espancamento do menino é, portanto, passiva desde o começo e deriva de uma atitude feminina em relação ao pai. (...) Em ambos os casos, a fantasia de espancamento tem sua origem numa ligação incestuosa com o pai” (FREUD, 1919/2006, p. 213). Não seria essa atitude ligada – de forma delirante em Schreber e fantasística na neurose – à ressonância da procura pelo retorno ao ilimitado do real? O que Freud nos expõe é sua impressão de similaridade entre sua teoria da libido – forjada a partir de sua experiência clínica com os neuróticos – e os raios divinos enquanto elemento delirante de Schreber, que nada mais seria do que a percepção endopsíquica da economia libidinal. Sobre isso, nos adverte: “O futuro decidirá se na teoria há mais delírio do que eu penso, ou se no delírio há verdade do que os outros atualmente acreditam” (1911/2010, p. 68). Ora, a psicose parece evidenciar a busca por um gozo do ser anterior a qualquer interdito enquanto uma verdade de estrutura.

6.4. Indistinção entre o sujeito e o outro: o gozo psicótico e suas ressonâncias coletivas

Dessa forma, a procura por algo da ordem do transcendental, um deus que exista, um Outro do Outro, por ser uma ressonância do estado de indiferenciação entre os campos do sujeito e do outro, acaba sendo de natureza persecutória, seja ao paranoico – aqui sem a mediação de um Nome do Pai –, seja nas fantasias neuróticas,

seja necessidade do sujeito de pertencimento a um grupo, pois há sempre um S_1 comandando (POMMIER, 1989).

Pertencer ao grupo social é obrigatório e é persecutório, em qualquer nível em que se esteja. Isso é obrigatório para o ser humano, não porque ele é obrigado a isso para assegurar seus meios de subsistência, **mas unicamente porque a vida em sociedade dá forma a um impossível**. É por esta razão que esse pertencer revela-se persecutório ao mesmo tempo. (POMMIER, 1989, p. 29, grifo meu).

A pretensa anarquia, o descarrilhamento significativo, parece ser precisamente o que não se evita na ocasião de um desencadeamento psicótico. Por não gozar do S_2 enquanto aquilo que se opõe ao S_1 , o que impossibilita a significação, quando se perde a relação com o S_1 – o qual está colado ao próprio sujeito – se perde a própria realidade à moda psicótica. Assim como o que se sucede ao rebelar-se a um S_1 , é justamente engendrando sua relação com outro S_1 – desenvolvendo outra trama delirante na qual será novamente objeto de um mandamento – que o sujeito paranoico irá reestabelecer sua ligação com a realidade. Tanto no grupo quanto na paranoia é preciso *dar forma a um impossível*, que na vida em sociedade seria o gozo do ser (POMMIER, 1989) e que para Lacan é um dos nomes do real (LACAN, 1969-1970/1992). Defendemos que essa ideia se articula àquela em que o grupo seria a manifestação no coletivo (fora) de algo não assimilável pelo sujeito, pois funciona como um fator limitante de um real indiferenciado – dinâmica ilustrada pela psicose numa tentativa solitária.

Ao discutir as possibilidades de gozo nas estruturas clínicas em função do grupo social Pommier (1989) articula duas saídas mais evidentes ao psicótico, a saber: o sacrifício com a própria imagem corporal àquilo que falta ao Outro ou ser alvo de uma perseguição por um Outro social. O interessante aqui é o salto que o autor realiza tendo em vista o processo de coletivização dessa estrutura: “Quando essa forma de gozo se coletiviza, pode com razão ser qualificada de ‘psicose social’. [...] um fascínio pela catástrofe que dificilmente se suspende depois de acionado” (POMMIER, 1989, p. 61). Esse efeito parece ser consequência das vociferações que engendram uma espécie de discurso da estupidez (DIAS, 2020), a ser mais a frente abordado.

Há ainda uma outra particularidade quanto ao gozo psicótico na dinâmica de grupo. Esta consistiria numa invenção de um significante que cifraria o gozo imposto pelo Outro, isto é, em vez de um sacrifício da própria imagem, dá-se um nome que envelopa essa exigência de gozo. “O sujeito pode [...], ser este criador que (...) tece no próprio lugar em que seu desaparecimento é posto em jogo os significantes que o fazem viver, verdadeiros pais que lhe garantem um novo nascimento” (POMMIER, 1989, p. 62). A invenção se constitui enquanto um fim dado ao gozo, o qual pode, por sua eficácia lógica e resposta significativa à incompletude do simbólico, ter como consequência a criação de uma seita, religião, partido político, ou seja, fazer escola.

Jamais se saberá se esta religião capaz de reunir hoje em dia vários milhões de adeptos teve como iniciadores um punhado de delirantes crônicos. Bastou-lhes fazer escola propondo convém o martírio, a guerra e diversas velhas receitas que souberam demonstrar seu valor, para alçar o perseguido até uma posição de domínio (POMMIER, 1989, p. 64).

Tal eventualidade no grupo social encontra analogia com os invariantes da estrutura clínica psicótica no que se refere ao seu desencadeamento e o próprio processo de estabilização. Vale lembrar o que Freud nos diz acerca do desencadeamento psicótico e a reconstrução do mundo pela via delirante:

E o paranoico constrói-o de novo, não mais esplêndido, é verdade, mas pelo menos de maneira a poder viver nele mais uma vez. Constrói-o com o trabalho de seus delírios. *A formação delirante, que presumimos ser o produto patológico, é, na realidade, uma tentativa de restabelecimento, um processo de reconstrução.* Tal reconstrução após a catástrofe é bem-sucedida em maior ou menor grau, mas nunca inteiramente; nas palavras de Schreber, houve uma ‘profunda mudança interna’ no mundo. Mas o indivíduo humano recapturou uma relação, e frequentemente uma relação muito intensa, com as pessoas e as coisas do mundo, ainda que esta seja agora hostil, onde anteriormente fora esperançosamente afetuosa. (FREUD, 1911/ 2006, p. 78)

Este mundo construído pelo psicótico, a partir do mandamento do Outro, enquanto uma defesa estrutural pode se assemelhar ao estatuto do tirano na dinâmica do grupo por nós discutida aqui. Tal analogia se justifica na medida em que nos dois elementos aquilo que se direcionaria a uma lei simbólica, na verdade, faz-se presente por um corpo, um vivo. A fim de ilustração, basta que lembremos rapidamente da

figura particular do pai de Schreber, conhecido por suas concepções médicas e pedagógicas acerca de uma educação que seria adequada ortopedicamente (pela via de aparelhos e mecanismos feitos a ferro e couro) – método do qual se orgulhava de ter aplicado nos próprios filhos. Constatamos que é justamente a natureza simbólica – não assimilada internamente – desse Outro que lhe caracteriza tanto no lugar de tirano do grupo quanto em seu lugar frente ao sujeito psicótico, que é tido por ele enquanto um objeto.

Relembramos Lacan, em seu seminário sobre “As psicoses” (1955-1956/2010), ao ter como referência a figura do pai de Schreber, exalta a presença de determinados *monstros sociais* que aspiram certa ambição ou sucesso na sociedade e estão invariavelmente articulados a um caráter unilateral.

Todos conhecemos aqueles filhos de delinquentes ou psicóticos que proliferam à sombra de uma personalidade paterna de caráter excepcional, de um desses monstros sociais que a gente chama de monstros sagrados. São personagens frequentemente muito narrados por um estilo de irradiação do sucesso, mas de maneira unilateral, no registro de uma ambição ou autoritarismo desenfreados, às vezes de um talento, de um gênio. [...] basta que haja o unilateral e o monstruoso (LACAN, 1955-1956/2010, p. 239).

Nesse sentido, Slavoj Žižek, em seu livro “Violência: seis reflexões laterais” (2014) nos fala de como os ditos *monstros sociais* o são por justamente não haver uma condição de fala a eles possível. Constituem-se enquanto alteridades radicais que aterrorizam por não serem tomados em sua dimensão subjetiva, isto é, não lhes é dada sua condição de sujeito inconsistente e evanescente. O autor ilustra o que acontece na obra de Mary Shelley – *Frankstein* – na qual o “(...) criminoso supremo é, assim, autorizado a apresentar-se como a vítima suprema” (ŽIZEK, 2014, p. 49). Aquele tido como o assassino passa a ser um sujeito profundamente ferido, que inclusive passa a demandar companhia e amor. Ao pensarmos tal dinâmica no contexto de um chefe – categoria aqui esclarecida por Pommier (1989) – enquanto alguém que ocuparia essa posição de um Outro inflexível, podemos sugerir que tal natureza absoluta se dissolva justamente ao possibilitar que esse Outro se mostre um sujeito, isto é, fale. Não à toa, Žižek nos diz “Um inimigo é alguém cuja história não se ouviu” (2014, p. 49). Ora, quando o Outro apresenta seus significantes, também apresenta sua inconsistência $S(\mathbb{A})$, e o fracasso em oferecer o gozo do ser ao sujeito a ele filiado. Não seria justamente a fim de produzir essa inconsistência no Outro –

inventar um significante transcendental – que se dá o trabalho delirante no paranoico? Ora, é justamente pelo fato de o Outro do psicótico *não falar* que ele não se permite a demonstração de alguma inconsistência. O *monstro* permanece dessubjetivado – no sentido em que não apresenta qualquer limite – sendo a própria figura, a própria *imago* ausente de falhas, uma vez que essas são inespecularizáveis.

Lacan, em seu seminário 20 “Mais ainda” (1972-1973/2008), fala-nos da inexistência da relação sexual, isto é, de uma condição no real de que a relação sexual não pode se escrever. A partir de qualquer representação e conseqüentemente de qualquer suplência, já temos aí uma tela simbólica e imaginária denominada amor. O amor, articulado a partir do simbólico e do real, faz-se presente na formação da massa justamente enquanto uma suplência da inexistência da relação sexual.

A partir disso, retomamos Zizek a fim de destacar a curiosidade trazida por ele em relação às vítimas dos atentados do 11 de setembro nos Estados Unidos da América. Ao saberem que estavam na iminência da morte, os passageiros mandaram mensagens declarando seu amor aos familiares. Temos aí o amor funcionando enquanto suplência frente ao real. O autor então se pergunta em que medida tal amor num momento de desmoronamento da realidade seria uma *farsa* (ZIZEK, 2014). Ora, é uma farsa na medida em que engana, isto é, não é pertencente ao real, mas sim às camadas suplentes relativas à imagem e à linguagem. De certa forma é o que a dinâmica do grupo impõe a seus indivíduos – *ame ao próximo como a si mesmo*, ou *feito à sua imagem e semelhança*. Essa fronteira entre o eu e o outro – e o Outro – se mostra difusa tanto na estrutura psicótica bem como naquilo que dela se evidencia na formação das massas. O sujeito psicótico de fato ama – e odeia – a seu semelhante como a si mesmo, no entanto, o estatuto de *farsa* desse amor não poderia se demonstrar sem o desmoronamento da configuração imaginária criada pelo sujeito.

7 O OUTRO, A PSICOSE E OS DISCURSOS

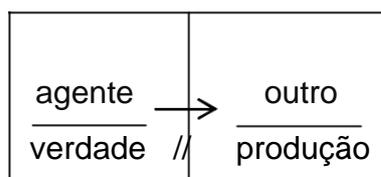
Consideremos a seguinte reflexão: o fato de que há um *a* na estrutura mesma do discurso já aponta a um *fora-do-discurso*. Notadamente, quando se diz que o psicótico carrega o objeto *a* em seu bolso, podemos implicar daí diversas considerações no sentido da forma diferente em que o mais-de-gozar se posta ao psicótico e vice-versa. Sabemos que o neurótico goza pela lógica fálica e que o objeto *a* nada mais é do que a própria expressão imaginária do objeto da pulsão não sem estar embebido pelo significante. Noutros termos, é pela via discursiva que o gozo se regula e, mais do que isso, o discurso se configura como meio de gozo. Deste modo, o *a* enquanto *mais-de-gozar* é um dos elementos da estrutura quadrípode do discurso se configura como uma regulação de gozo, seu excesso e seu resto – uma perda. Já o psicótico, por meio de suas alucinações enquanto o retorno no real de algo *desde fora*, ilustra a expressão do objeto *voz* ou do objeto *olhar* enquanto inassimiláveis a uma cadeia significante e uma imagem.

O discurso detém os meios de gozar, na medida em que implica o sujeito. Não haveria nenhuma razão de sujeito, no sentido em que falamos de razão de Estado, se não houvesse, no mercado do Outro, o correlato de que se estabelece um mais-de-gozar que é captado por alguns. (LACAN, 1968-1969/2008, p. 18)

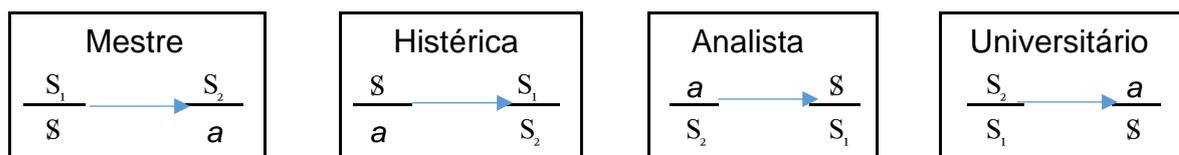
Vale a pena que nos dediquemos por um momento em detalhar variados aspectos dos elementos presentes nos matemas dos discursos propostos por Lacan, bem como, tecer algumas considerações acerca da função de um matema à psicanálise e sua transmissão. Destaquemos as particularidades sobre aquilo que o uso do matema implica, isto é, que não se possa falar tudo sobre ele, embora não se possa falar nada (JORGE, 1988). As *letrinhas* incitam uma transmissão, algo que se decanta da experiência analítica. A utilização dos matemas e da topologia só se articulam para o ensino de Lacan enquanto um modelo da clínica. Ao mesmo tempo, esses recursos não se prestam a um uso metafórico, como nos diz Lacan (1972/2003): “O matema é proferido a partir do único real prontamente reconhecido na linguagem, a saber, o número. No que ele pode estender-se à intuição, desde que esse termo seja o mais castrado possível de seu uso metafórico” (p. 482).

Tal ponto se relaciona com os quatro discursos enquanto expressões do laço social – o qual só pode se constituir enquanto um impossível liame entre o campo

do sujeito e do outro. Não à toa os discursos propostos por Lacan são correspondentes a ofícios impossíveis, a saber: governar, educar, psicanalisar – como nos diz Freud – além de fazer desejar – como nos diz Lacan. Há, portanto, um *fora-do-laço* no próprio laço, uma *extimidade* inerente à própria estrutura do discurso. Ao considerar os elementos dos discursos - S_1 , s , S_2 e a – vemos que o mais-de-gozar aponta para o mais além do gozo fálico.



Tais lugares fazem menção ao fato de que “(...) todo e qualquer discurso apresenta uma verdade que o move, sua mola propulsora, sobre a qual está assentado um agente, o qual se dirige a um outro, produtor, a fim de obter deste uma produção” (JORGE, 1988, p. 158). A partir daí, contempla-se os quatro discursos a partir do discurso do mestre e efetuando um movimento de *quarto-de-giro* para que se obtenha os demais.



Acerca da relação entre o mais-de-gozar – noção inspirada na mais-valia destacada por Marx e representante da renúncia de gozo promovida pelo discurso e sua consequente regulação – e o objeto a , podemos dizer que esse é o objeto que designa um *quantum* de gozo articulado a um excesso/resto. Essa quantidade é precisamente aquela que não é contabilizada na lógica discursiva. O discurso tem como efeito uma renúncia de gozo ao buscar justamente abarcá-lo. É isso que dá lugar ao objeto a , o que cai. “Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da mais-valia” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 19). Isto é, ao regular algo que se dará

na troca significativa, isso carrega algo do *mais-de-gozar* e, ao mesmo tempo, não o contempla totalmente.

Remuneramos o trabalho com dinheiro, uma vez que estamos no mercado. Pagamos seu preço verdadeiro, tal como a função do valor de troca o define no mercado. No entanto, existe um valor não remunerado naquilo que aparece como fruto do trabalho, porque o preço verdadeiro desse fruto está em seu valor de uso. Esse trabalho não remunerado, embora pago de maneira justa em relação à consistência do mercado no funcionamento do sujeito capitalista, é a *mais-valia*. (...) A *mais-valia*, portanto, é fruto dos meios de articulação que constituem o discurso capitalista. É o que resulta da lógica capitalista. (LACAN, 1968-1969/2008, p. 37).

Vale a pena ressaltar que o sujeito falante goza por meio dos aparelhos do discurso, de modo que, não haveria uma realidade pré-discursiva. O próprio discurso consistiria naquilo do que o sujeito se defende, a estrutura, e por meio do que se defende. A estrutura é o real: convergência para uma impossibilidade. Algo que aparece no seminário 17 como a noção de que o real é o impossível. A estrutura enquanto a causa do próprio discurso: "(...) o que o discurso visa é a causa do próprio discurso" (LACAN, 1969-1970/1992, p. 31).

Nessa esteira, perguntamo-nos acerca da relação do sujeito ao significante na psicose. Aproximamo-nos da ideia de que, estando o sujeito fixado na alienação, ele é representado por um significante. A metáfora delirante, tal como vimos em Schreber, é um procedimento artificial que não garante a possibilidade de circulação entre cadeias, e sim consiste na troca por uma, e apenas uma, limitada cadeia significativa como organização na qual o sujeito fica retido, preso à ordem significativa eleita para representá-lo enquanto encadeado. Isso se concatena com a condição do laço social como resultado de uma identificação simbólica ao Ideal do Eu, a qual só é possível considerando sua matriz imaginária. Na psicose, o simbólico foracluído manifesta-se em sua condição de pré-existência em relação ao sujeito, tendo como consequência o empuxo ao imaginário – o qual serve ao sujeito como força limitante do real (DIDIER-WEILL, 2012) – que vimos ser característico da paranoia de Schreber. Desta feita, sendo o discurso uma expressão de gozo, quando esse último não conta com o advento do primeiro, ou seja, considerando a impossibilidade de lançar mão do discurso do mestre em que um significante remete a outro significante, o sujeito psicótico vem a confundir-se com sua própria pessoa, não podendo deslizar na cadeia simbólica dos significantes. Lacan (1972-1973/2008) nos adverte para o caráter opaco

do significante quando não se referindo a um discurso: “O significante como tal não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, quer dizer, a um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem como liame” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 36).

Uma das conclusões que vislumbramos, acerca das consequências desse modo de relação ao Outro na psicose, tal como ilustrada por Schreber, foi a de que o psicótico pode se acomodar a um discurso imaginariamente (LEADER, 2009), ou seja pode reproduzir muito bem uma *imago* ligada a uma posição de mestria, não sendo, no entanto, possível o giro, a circulação, o deslize e os intercâmbios dentre os discursos.

O discurso, para Lacan, tem por finalidade apontar para estruturas de modulação de gozo na relação entre os campos do sujeito e do Outro. Isso se dá a partir da entrada na linguagem própria da estrutura do discurso do mestre, uma vez que, trata-se de um primeiro significante se remetendo a um segundo tendo como produção um resto e como verdade o próprio sujeito dividido. Ao apontarmos, com Lacan, para o sujeito psicótico enquanto um sujeito fora do discurso, estamos ancorados no fato de que, a ele, o significante responsável pela relação do sujeito com os outros significantes, a saber, o significante do Nome-do-Pai, que liga S_1 – o significante-mestre – a S_2 – o próprio saber inconsciente – não é assimilado (QUINET, 2009). Além disso, vale lembrar que é o Nome-do-Pai que possibilita o quarto de giro entre os discursos, ou seja, do mestre ao da histórica, da histórica ao do analista e do analista ao do universitário. Nos quatro discursos, conseguimos testemunhar a barra entre a verdade a o agente, entre o outro e sua produção, essa barra é a do recalque, proveniente da castração, tributária da inscrição do Nome do Pai. Ademais, há uma disjunção fundamental, ilustrada pelas barras paralelas //, entre verdade e a produção do discurso, o que se refere à impossibilidade de sua realização. Eis aí a inacessibilidade do sujeito psicótico a alguma articulação simbólica pela via de tais discursos, tendo em vista a forclusão do Nome do Pai, a consequente não assimilação da castração, bem como a ausência do recalque enquanto mecanismo de defesa estrutural. Isso não exige o sujeito psicótico de se identificar com bengalas imaginárias que lhe possibilitem alguma estabilização. Essas bengalas podem se constituir estruturalmente como, por exemplo, o discurso do mestre, no qual o sujeito enquanto agente do discurso está colado a um S_1 e serve ao outro como um estandarte

identificatório. Não à toa a formação de grupos tendo sujeitos psicóticos como líderes ou portadores dos ideais norteadores da massa é tão frequente. Como afirma Darian Leader: “Essa construção de um ideal pode ajudar a proporcionar à pessoa um lugar de sujeito e não meramente de objeto, de perseguido, insultado, seguido e denegrado” (2009, p. 123). Entretanto, por ser um emprego imaginário de um discurso, não é possível ao psicótico girar às outras configurações discursivas senão pelo desencadeamento da identificação presente e a construção novamente imaginária de outra configuração. Nesse sentido, o psicótico, ao demonstrar um discurso fora do laço social, expõe a condição de que não há discurso que não seja do semblante. Não obstante, é pela via da construção de um S_1 – ser A mulher de Deus – que Schreber clama pelo laço social.

Na psicose não ocorre identificação primária com o pai, mas com algum outro significante que pode vir no lugar do Nome-do-Pai, dando-lhe suplência e possibilitando ao sujeito dar uma significação, que não a significação fálica, ao mundo. Isso quer dizer que o sujeito psicótico pode ter acesso ao discurso, ao laço social, através do discurso do mestre, ... desde que ele produza alguma significação delirante. (SARTORI, 2002, p. 239)

O lugar d’A mulher de Deus para Schreber lhe conjuga os registros real, simbólico e imaginário, pois há um gozo – uma volúpia imiscuída com uma sensação de beatitude –, há um lugar na cultura – Schreber ao ser fecundado por Deus seria o redentor da raça humana –, e, por fim, a emasculação denota o substrato imaginário dado por sua metáfora delirante. O que nos chama a atenção é o empenho em Schreber à publicação de suas memórias e, além disso, à sua inclusão nos autos do processo em que visava a retomada de seus direitos civis. Questionamo-nos em que medida isso corresponde a uma reivindicação de reconhecimento pela cultura – já que aqueles assuntos sobrenaturais jamais haviam sido tratados pela ciência, filosofia e qualquer forma de conhecimento humana. Noutros termos, parece haver em Schreber uma tentativa de ocupar uma posição de *não estar sozinho*, isto é, que haja alguma saída à sideração.

Ao mesmo tempo, Schreber aponta a algo da ordem simbólica que, embora se demonstre como totalmente externa a ele, lhe possibilita algum freio frente ao Outro que lhe impõe um gozo. A Ordem das Coisas, elemento tão destacado por Schreber e neste trabalho, se constitui enquanto uma rede pseudossimbólica e legiforme com

uma certa função reguladora de gozo análoga a do discurso. O gozo imposto por Deus por meio dos milagres fora limitado às condições de tal Ordem, estabelecendo assim uma diferenciação e uma distância entre o campo do sujeito e do Outro, também como se dá na estrutura dos discursos (LEADER, 2009). Schreber, portanto, mostra-se não só fora do discurso, mas que há um discurso que legifera desde fora.

Aceitar que o sujeito psicótico possa de alguma forma fazer semblante de um discurso é uma ideia que pode se derivar das questões levantadas por Lacan (1971/2009) em seu seminário 18, intitulado “De um discurso que não seria do semblante”. Discurso aqui ganha a conotação de um artefato, de um semblante – assim como há a ostentação animal que precede a relação sexual enquanto semblante, há algo assim no comportamento humano, no entanto, no nível do discurso. Ao mesmo tempo, é pela via discursiva que poder-se-ia chegar a um discurso que não fosse de um semblante – o próprio discurso do analista. Este, por sua vez, se mostra fundamental tendo em vista a sua produção de S_1 , os quais mesmo desvinculados de S_2 cifram e nomeiam o gozo. Eis aí a função de letra do significante, função do discurso para além da significação e que é muito cara a qualquer articulação que se pretenda fazer entre psicose e o discurso.

É como o nome próprio: ele é uma escrita sem tradução, mas é da inscrição do nome próprio que o sujeito pode falar, pode produzir uma significação. O nome próprio proporciona uma significação justamente por remeter à ausência de significação (SARTORI, 2002, p. 237).

A letra, como vimos, possibilita ao sujeito uma alternativa frente à sincronia radical da voz e de seu retorno enquanto alucinação. Delimita um fora e um dentro ao se fazer impressa no papel. Afinal, a escrita, em sua origem, implica a ausência daquele que fala (FREUD, 1930/2006), o que representa a imposição de uma descontinuidade no Outro.

Cabe a nós, nesse ponto, expormos nossas reflexões acerca de como o psicótico pode lançar mão à sua maneira de configurações discursivas enquanto invólucros de gozo. Como já vimos, o discurso do mestre, ou senhor, tem por característica o S_1 no lugar de agente e S_2 no lugar do outro. O S_1 isoladamente, como ocorre na psicose, pode se configurar enquanto um insulto, uma frase sem sentido, ou um significante que convoca ao sujeito um S_2 , como ocorre em Schreber quando

os pássaros miraculados lhe dizem frases “aprendidas de cor”: Diacho de sujeito! ou o Diabo que o leve!

Já o discurso da histérica apresenta o S_1 no lugar do outro, de modo que, seu agente $\$$ se dirige ao significante mestre para que este produza um saber S_2 sobre a verdade de seu discurso, o objeto do gozo a . Nessa esteira, vale relembrar o estudo clássico de Helene Deutsch sobre as personalidades *como se*. Assim, o psicótico poderia assumir um semblante histérico, apenas levando em consideração uma plasticidade identificatória com imagos sociais (SARTORI, 2002). Em vez de pensarmos uma sugestionabilidade histérica, a qual está em função de *fazer desejar* o outro, trata-se de uma sugestionabilidade passiva, de um autômato, de modo que, o sujeito se posta em determinados papéis justamente enquanto uma defesa imaginária à impossibilidade de exercer simbolicamente tais funções. Da mesma forma, o mestre ao qual o psicótico irá se remeter de fato reinará sobre ele, enquanto o mestre assim elegido pela histérica será rapidamente questionado e deslocado de seu lugar, tendo que produzir um saber a partir de tal questionamento. O mestre ao qual está submetido o psicótico assume um saber absoluto, tal como a galinha perseguidora do exemplo de Alain Didier-Weill, que condenava o sujeito paranoico à sua condição de grão de trigo.

Ao retomarmos a coincidência que Lacan aponta em Schreber entre o Outro e o ideal, vemos como isso pode se articular com o dispositivo do discurso universitário enquanto acomodação imaginária ao sujeito psicótico. Afinal, nessa configuração discursiva, o S_1 ocupa o lugar de verdade, representando um imperativo ao agente do discurso S_2 : “continue a saber!” (LACAN, 1969-1970/1992). Ora, não é incomum observarmos na psicose a sujeição a um ideal, a um saber de Deus, ou a própria transferência com o saber psicanalítico – algo por nós já destacado a partir da discussão do caso do Homem dos Lobos. Eis aí um ideal, uma ordem, um saber ao qual o sujeito está submetido de forma passiva.

O discurso do analista, aquele no qual o saber está no lugar da verdade, pode sim possibilitar o laço social ao psicótico. Nesse discurso há interpretação enquanto ato analítico e o psicótico é o seu próprio intérprete. Aquilo que não é por ele assimilado internamente retorna no real e o sujeito psicótico deve então dar a isso algum traço. Isso se dá pelo delírio, arte, criação, escrita, ou seja, por diversas formas de ciframento de gozo, o qual só é possível pela produção de S_1 – justamente o que

ocorre no discurso do analista. “Isso é crucial na clínica das psicoses. A inscrição de S_1 já é em si mesma um caminho para a pulsão, escreve algo do gozo, que nem sempre leva à significação, ao S_2 ” (SARTORI, 2002, p. 241)

Aos poucos nos fica clara certa condição persecutória, a qual se evidencia desnudada na paranoia, à formação do laço social, já que este se impõe, intervém ao sujeito falante – isto é, é-lhe imposta a busca por sentido a partir dos significantes, busca-se num Outro o sentido de seu ser – considerando que na bateria significativa (S_2), há um gozo na repetição de S_1 . O laço social vem em resposta a um *impossível* – campo do real destacado por Lacan em seu seminário 17. Frente ao que *ex-siste* é obrigatória e persecutória, portanto, interveniente, a condição social da humanidade. “Na sociedade, trata-se de amar seu próximo como a si mesmo, um si mesmo improvável, difícil de definir” (POMMIER, 1989, p. 29).

Como já foi destacado, Pommier (1989) nos diz que não é por se portar em oposição àquele que visa encarnar o significante-mestre que o sujeito assumiria uma posição anarquista, não se trata aqui de uma posição marginal. “A oposição àquele que pretende encarnar o significante-mestre não é uma atitude marginal. Sócrates não é um anarquista” (POMMIER, 1989, p. 29). É nesse sentido que a oposição ao poder encarna uma perseguição, um gozo finalmente persecutório, já que uma vez se tornando situação, haverá uma oposição e assim sucessivamente – isso diferencia a oposição de uma posição anarquista, a qual teria a esperança num fim utópico de tal lógica persecutória. “Pertencer ao grupo social é obrigatório e é persecutório, em qualquer nível que seja” (POMMIER, 1989, p. 29). Dessa forma, é pela vida em sociedade que os sujeitos dão vazão a um impossível, ao real, como nos diz Lacan (1969-1970/1992), configurando como persecutória a noção de pertencimento, invocando uma forma a esse impossível, a forma do gozo do ser. Que gozo é esse? Lacan, partindo de Aristóteles e encarrilhando a tradição filosófica, demonstra a existência do gozo do ser ao apontar também para outras formas de gozo que não o fálico, tais como, o suplementar no caso das mulheres e o místico (LACAN, 1972-1973/2008).

Ora, uma vez na lógica dos discursos, o ser é impossível ao sujeito falante, o qual vai procurar um *garante* junto ao Outro, àquele a quem se dirige. Desta forma, a impossibilidade em questão que ganha uma modulação no laço social concerne ao gozo do ser. Pensar a compaixão, amar ao outro como a si mesmo, elenca a

dificuldade de um sujeito *emsimesmado* que se depara com o efeito evanescente de sua própria condição.

Deparamo-nos, então, com inquietações provenientes das considerações até aqui feitas acerca da similaridade entre uma alienação que se reatualiza na formação de massas – principalmente no âmbito de uma tirania, em que o chefe encarna o S_1 e não há separação de um *mais-de-gozar* do âmbito do significante – e a própria estrutura clínica da paranoia que nos serve de paradigma ao contexto das psicoses. É clara a concepção de Freud, no que concerne à formação de grupo, de um laço *fraternal* pautado em *Eros*, isto é, na tendência à união, ao amor (FREUD, 1921/2017). Tal perspectiva, a do amor, é posta ao sujeito quando há a passagem de uma demanda de necessidade a uma demanda de amor, ou seja, a angústia se torna proveniente da possibilidade da perda do amor do Outro (LACAN, 1956-1957/1995).

Nesta medida, a relação com o semelhante é sempre mais ou menos marcada por uma nota persecutória. Por um lado, é preciso passar por ele, dirigir-se a ele para se saber quem se é e, por outro, o fato de lhe falar desvela a própria inconsistência que está na fonte da fala. É a ocasião de um amor persecutório. (POMMIER, 1989, p. 29 e 30)

Entretanto, outra dimensão é amplamente destacada por Freud em sua *Psicologia das Massas* (1921/2017), a do ódio. Freud nos diz, de forma categórica, como o grupo, ao dirigir toda a sua hostilidade ao diferente – aquele que persiste desde fora e que, por isso, representa uma ameaça – resta aos de dentro apenas *Eros*. Nesse sentido, passaremos agora a discutir como essa dimensão pode se expressar nos moldes de uma lei, um olhar, uma voz que tem por efeito um congelamento do sujeito. Isto é, passaremos a considerar como, no grupo, o supereu arcaico, enquanto fato de estrutura desvelado na psicose, dito por Alain Didier-Weill (2012) como algo do qual não podemos escapar, pode se fazer presente enquanto um *discurso da estupidez*.

7.1. O discurso da estupidez: laço pela via da vociferação

Em recente obra “O discurso da estupidez” (2020), o psicanalista Mauro Mendes Dias trabalha uma categoria que nos chama atenção tendo em vista todo o nosso percurso de trabalho. É notória a base desse trabalho a partir das várias das

contribuições dadas por Alain Didier-Weill (1988, 2012, 2014 e 2015) bem como a partir dos desenvolvimentos de Jean-Michel Vivès (2012 e 2018). A categoria pelo autor trabalhada se articula profundamente com o ódio destacado por Freud na dinâmica da vida coletiva, e é nomeada como vociferação. Ela estaria no campo da recusa ao diálogo, da resistência à humanização, à obstacularização daquilo que vimos enquanto *interdizer* o que se coloca na ordem do tabu (DIDIER-WEILL, 1988). Desse modo, embora possa haver palavras quando as vociferações se deem, elas não respeitam as leis da linguagem (DIAS, 2020).

A proposta do autor é a de que tais vociferações, as quais configuram um uso da língua de modo abusivo, “(...) repleta de slogans vazios” (DIAS, 2020, p. 22), dar-se-iam pela ação de um discurso! Discurso esse que tem por efeito uma fascinação, a qual o autor explicitamente articula a algo que faria parte da constituição humana. Assim, há naquilo que reduz a fala em *voz da fera humana* um elemento cativante.

Faz-se importante dizermos que o autor não propõe uma simples dissecação dessa estrutura, mas apresenta também uma postura ética em busca dos tratamentos possíveis às vociferações.

7.1.1. As feras animal e humana: fala, voz e vociferações

No campo do animal não podemos encontrar vociferações, por mais que o aspecto sonoro do que se emite dos animais esteja no campo do uivo, latido, miado, zurro, etc. O autor propõe que as vociferações são manifestações que extrapolam o campo no qual se constitui o sujeito, isto é, o campo do Outro que, como vimos a partir de Jean-Michel Vivès (2012, 2018), irá interpretar o grito do *infans* possibilitando a ele emergir como um sujeito portador de sua própria voz. O canto da mãe possibilita ao *infans* a invocação pela qual seus gritos poderão ser reconhecidos como demandas. Desse modo, é a presença da fera no campo do humano que representa uma figura radical de alteridade, uma espécie de transgressão da natureza simbólica do humano. Eis aí aquilo que resiste à humanização (DIAS, 2020).

O autor retoma aqui o estatuto da voz enquanto objeto, diferenciando a voz da consciência freudiana daquela voz Outra, extremamente íntima, tributária do supereu, a qual está ligada ao imperativo “Tu és só isso!”. Trata-se aqui da lei ineficaz de São Paulo (DIDIER-WEILL, 2015), do olhar mudo que enrijece o sujeito frente à

possibilidade de gozo sem interdito ou *interdizer* (DIDIER-WEILL, 1988). Desse modo, são retomadas as duas dimensões da palavra superegóica, a de ordem imperativa e a de ordem simbólica. O autor destaca o fato de que essa possibilidade do gozo sem o interdito parece ser cativante, o que denota um caráter íntimo da condição vociferante ao humano, embora o sujeito possa se separar dela pela via do desejo (DIAS, 2020). Trata-se do que nos disse Alain Didier-Weill (1988, 2012, 2014 e 2015) ao apontar para a metáfora paterna como aquilo que possibilita a desideração, isto é, o destacamento do sujeito da posição de congelamento frente ao significante siderante.

Lembramos nesse ponto que o estatuto do Deus judaico implica uma revelação vocal. Ora, o que fora articulado no capítulo “A voz da qual precede o olhar: o supereu e seu estatuto foraclusivo” da presente tese acerca do chofar aponta justamente para tal estatuto, de modo que, é abrindo-se à voz que poder-se-ia abrir-se ao Eterno – ouvindo a voz e fazendo-se ouvir (como vimos, é o que se busca ao tocar o chofar).

Naturalmente, as coisas podem acontecer de forma tal em que se daria uma impossibilidade de assunção de uma voz própria, como ocorre no caso das psicoses:

Estes se manterão colados com o Outro, que são invadidos através de vozes alucinatórias dirigidas a eles, falando deles, ecerrando-os num lugar ensurdecido. Ou ainda, como acontece com alguns outros, encerrando-os em seu próprio mundo, assim reduzindo quase ao ponto zero a invocação do Outro (DIAS, 2020, p. 28).

Tais vozes alucinatórias tem o poder de definirem o sujeito – não como aquele que se encontra entre os significantes. Embora possam reconhecer a fonte dessas vozes como sendo interior, o autor indica a assunção dessas vozes como autônomas, algo que implica uma exterioridade, que como já vimos é extremamente íntima, ao sujeito. Sendo assim, o sujeito tomado pelas vozes alucinadas encontra extrema dificuldade de assumir a própria voz enquanto tal e, portanto, de avançar ao terceiro ponto no circuito da pulsão invocante (VIVÈS, 2012), o *fazer-se ouvir*. Esse tempo, que indica a transformação do grito numa demanda ao Outro, representa também uma apetência pela fala, isto é, a posição possível de *tornar-se* sujeito do significante frente à voz que lhe comanda *tu és só isto!*

Como já vimos, segundo Jean-Michel Vivès, esse posicionamento do sujeito frente à voz – equivalente ao silenciamento da voz enquanto objeto pela fala – só lhe seria possível pela existência de um ponto surdo, ou seja, é preciso haver um ponto em que a voz do Outro é silenciada para que o sujeito tome sua própria voz (VIVÈS, 2012, 2018). Esse ponto surdo está intimamente articulado àquilo que Alain Didier-Weill (1988) retrata como o furo real no simbólico, noutros termos, a possibilidade de que haja um significante no Outro que indique justamente a ausência de significante nesse campo. No entanto, são os fracassos desse furo real no simbólico, os quais se evidenciam mais comumente nas psicoses, mas também pelas injunções de um supereu arcaico nos não psicóticos (DIDIER-WEILL, 2012), que nos chamam atenção. E para além disso, tais injunções parecem encontrar no campo do coletivo um terreno extremamente fértil para sua ocorrência. É a isso que Mauro Mendes Dias (2020) parece se referir com o discurso da estupidez – algo que representa um fracasso do ponto surdo, da linguagem, do simbólico, e que, no entanto, tem grande poder de fascinação e aglutinação social.

7.2. Ouvir do ponto surdo: uma voz desde fora

A noção de ponto surdo, assim articulada por Jean-Michel Vivès (2012, 2018), ao denotar a criação de um furo pelo próprio sujeito em sua relação com Outro, implica que o ingresso na linguagem e, conseqüentemente, no campo dos discursos, se dá a partir de um furo real no simbólico. É o furo, a pausa, a descontinuidade que caracterizam a fala e possibilitam que dela o ser falante extraia a significação.

Na ocasião do fracasso desse processo criativo de um nada interior, Mauro Mendes Dias (2020) propõe três formas possíveis de expressão: 1º teríamos a manutenção do grito enquanto grito puro, sem jamais se constituir enquanto demanda para o Outro. Embora haja aqui a inclusão do Outro e a possibilidade do estabelecimento de vínculos pela via de “próteses” a partir das quais o sujeito pode se fazer ouvir ou ser ouvido muito rudimentarmente, o autor destaca que “(...) as condições elementares de troca não se tornarão possíveis” (DIAS, 2020, p. 34). É essa implicação, a qual é tributária da dinâmica pulsional do sujeito em suas trocas objetais com o Outro, que parece ser tão evidente na relação de Schreber com Deus. A própria pedagogia ortopédica de seu pai, que lhe mantinha sempre presente e sobre controle do corpo de Schreber, ilustra uma continuidade do Outro frente ao sujeito,

não havendo a possibilidade da inscrição de um *fort da*. Parece ser a Schreber, impossível a construção de uma ausência no seio da presença, isto é, de um furo real no simbólico.

O segundo fracasso da instauração do ponto surdo seria tributário de um fracasso da metáfora. Sem a ela, o sujeito não pode se ensurdecer frente à voz do Outro. Isso implicaria duas possibilidades, segundo Mauro Mendes Dias: a vocação absoluta do Outro – que indica uma certa continuidade entre o sujeito e o Outro –, a não inclusão do Outro.

Mediante a vocação ao absoluto que o Outro mantém com o sujeito, como condição de fracasso do ponto surdo, retira-se de cena, por um lado, a condição de metaforização do discurso, mas, por outro, leva o sujeito a insistir num tipo de construção metafórica, seu delírio, que à diferença com a metaforização simbólica, dá um sentido à sua existência. (...) o Outro, mesmo com vocação absoluta, não chega a eliminar a possibilidade de o sujeito se contar de forma particular, ainda que a título do nome de um destino a ser cumprido. Tal como em uma das cinco psicanálises relatadas por Freud, a do caso Schreber, o sujeito se conta como sendo A mulher de Deus, a partir da deflagração do delírio. (DIAS, 2020, p. 36).

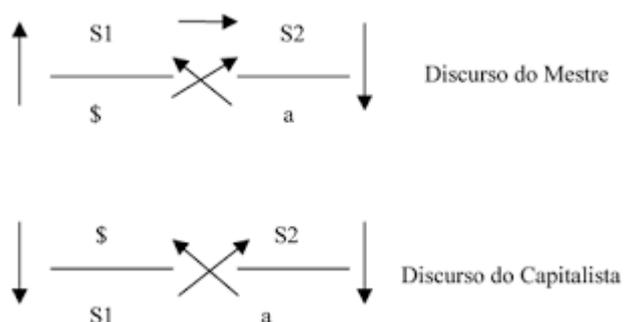
Não há, dessa forma, um entre-dito, um interdito ou *interdizer* (DIDIER-WEILL, 2012). O que ocorre, então, quando, embora haja a metáfora, a instituição do ponto surdo parece se suspender? Mauro Mendes Dias destaca três possibilidades, as quais, segundo nossa impressão, parecem estar intimamente relacionadas.

Ora, sabemos que o significante do Nome do Pai seria o graveto que possibilita ao *infans* habitar por algum tempo a boca do crocodilo materno (LACAN, 1969-1970/1992). Desse modo, a efetividade da metáfora paterna tem relação direta com o investimento desejante da mãe. Caso o graveto se tensione diante da força do desejo materno, o sujeito pode ver a boca que habita se fechar, o que corresponderia a uma dissolução, embora transitória, do sujeito no desejo do Outro (DIAS 2020).

Em seguida, o autor traz a instância superegoica e sua incidência como o segundo possível fator de suspensão da metáfora. Essa ideia é extremamente interessante e aponta para uma antítese por nós há muito notada: como pode ser o superego o herdeiro do Édipo, a internalização da autoridade externa, isto é, a lei, e, ao mesmo tempo, aquilo que pode suspendê-la? Eis aqui a face superegoica relativa à destruição da lei – um imperativo às transgressões simbólicas (DIAS, 2020). Vejamos como o autor aproxima as injunções superegoicas da estrutura do próprio discurso

pelo “(...) ponto comum (que) é o assujeitamento a uma lei de gozo sem interdito” (DIAS, 2020, p. 38).

Finalmente, o autor articula a condição capitalista e sua forma de gozo, tanto do lado do capitalista quanto do proletariado, como um fator que funcionaria enquanto obstáculo à eficácia da metáfora (DIAS, 2020). Cabe a nós lembrarmos da própria proposta lacaniana de um discurso do capitalista.



Essa proposta é feita a partir de um lapso do discurso do mestre. Em vez de Lacan localizar o significante-mestre no lugar de agente, acaba colocando o sujeito barrado em seu lugar. Destaca, ainda, que em tal discurso, não se dá o laço social. O sujeito se vê sempre em busca de um gozo pelo consumo de mercadorias – resultantes de uma produção – cada vez mais precocemente obsoletas. Tais mercadorias brilham a partir daquilo que não se pode ver – inimaginável que o simbólico produz sobre o imaginário (DIDIER-WEILL, 2012) – funcionando como objetos de agalma.

Freud nos diz em *Mal-estar na civilização* (1930/2006) que amar e trabalhar seriam meios para a satisfação da libido em função de garantir alguma felicidade para os sujeitos. No entanto, é também uma consideração freudiana a de que o trabalho, embora seja uma fonte de felicidade, parece ser pouco apreciado como uma via para ela. Essa observação freudiana, poderia estar relacionada com o fato de que, então, o que se observava no laço social, principalmente em torno do trabalho, já era a vigência do discurso do capitalista – definido por Lacan como uma mutação do discurso do Mestre a partir da revolução industrial (RIBEIRO, 2012).

A atividade profissional constitui fonte de satisfação especial, se for livremente escolhida, isto é, se, por meio de sublimação, tornar possível o uso de inclinações existentes, de impulsos instintivos persistentes ou constitucionalmente reforçados. No entanto, com

caminho para a felicidade, o trabalho não é altamente prezado pelos homens. Não se esforçam em relação a ele como o fazem em relação a outras possibilidades de satisfação. A grande maioria das pessoas só trabalha sob a pressão da necessidade, e essa natural aversão humana ao trabalho suscita problemas sociais extremamente difíceis (FREUD, 1930/2006, p. 88)

No campo do discurso do Mestre – o qual seria a expressão em matemas do mito de origem hegeliano, no qual, por uma luta de consciências, estabelecem-se e reconhecem-se mutualmente o vencedor e o vencido – o saber, S2, fica no campo do outro, isto é, do escravo. O que dá a esse discurso a característica dialética de que o gozo libidinal também possa ser usufruído pelo escravo, já que o mestre depende de seu saber para que haja a produção. Assim, por mais que haja a exploração, há também a negociação possível.

A mudança no discurso do mestre que origina o discurso do capitalista, nomeada por Lacan de “pequeno deslize”, concerne à troca de lugares entre o sujeito e o significante-mestre. Desse modo, o sujeito barrado passa a ocupar o lugar de agente, no entanto, sem agenciar nada, sendo apenas o “testa de ferro” dos comandos provenientes do mestre, que agora ocupa o lugar da verdade. Assim, qualquer perspectiva de negociação ou dialética é perdida, já que nesse discurso, não se sabe mais quem é o explorador. Entra em jogo o capital enquanto Outro impessoal, não localizável e proliferante. O discurso neoliberal contemporâneo, com suas categorias de “mão invisível do mercado”, gestão-de-si, gestão pós-disciplinar, denota muito bem essa estrutura de alteridade radical frente à qual não se pode fazer greve, já que agora, alimentado pela ideia de meritocracia e de uma pretensa autonomia, o sujeito não pode negociar ou dirigir sua hostilidade a qualquer imperativo externo, mas sim a si próprio (DUNKER, 2021).

Ainda na seara de Mal-estar na civilização (1930/2006), relembremos a articulação que Freud faz entre pulsão de morte e supereu – instância responsável pela hostilidade, crueldade e agressividade que poderiam repercutir no sujeito. Dessa forma, seria o supereu a força direcionadora da violência na subjetividade.

Em seu artigo “A violência do discurso capitalista: uma leitura psicanalítica” (2007/2008) Maria Angélica Teixeira considera e que ao tratarmos dos campos conceituais freudiano e lacaniano, não podemos deixar de considerar entre eles uma descontinuidade. Retomar, por meio da leitura de Lacan, os conceitos freudianos de pulsão e supereu, implica abordar a noção de gozo, a qual, por si só, já tem uma

complexidade própria no ensino de Lacan. Desse modo, é preciso evidenciar que estamos nesse trabalho privilegiando a teoria dos quatro discursos de Lacan, fundada a partir da ideia de uma entropia, de uma perda e de uma recuperação de gozo em função do significante. A ideia de pulsão de morte, bem como da face destrutiva do supereu, podem ser concebidas, portanto, numa estrutura de discurso.

Ao retomar as considerações lacanianas sobre o supereu, relembramos que ele pode ser identificado com aquilo que há de mais devastador e fascinante – o que não necessariamente implica uma contradição – nas vivências primitivas do sujeito a advir.

O recalque é primário, a castração e o supereu também. São figuras do significante-mestre (S1), efeito de discurso. A gulodice e a severidade auto-acusatória do supereu, que obrigam o sujeito a dizer algo, são estruturais, isto é, não são efeitos *da* civilização, mas sintomas *na* civilização. A balança essencial apresentada por Freud na segunda tópica reside na afirmação de que o supereu é estrutural e não efeito da cultura. (...) E sua resposta (de Lacan) favorável a esta inversão freudiana está baseada na concepção da ex-sistência do inconsciente, motivado, causado pela estrutura de linguagem, ordenada nas formas dos discursos. Nesta tradição laciana podemos compreender por que o supereu ordena imperativamente: goza! (TEIXEIRA, 2007-2008, p. 4).

Desse modo, na estrutura dos discursos que representa uma modulação de gozo, o supereu denota um campo imperativo, característico do próprio discurso do mestre e que é responsável pela entrada do sujeito na linguagem. Daí o caráter interveniente do significante-mestre e gozo da repetição consequente de sua persistência.

Se, para Freud, o supereu é paradoxal porque é simultaneamente herdeiro do complexo de Édipo (do Nome-do-Pai) e do Isso (pulsão destrutiva), para Lacan pode-se dizer que o supereu se apresenta duplamente como herdeiro do S1 (significante-mestre), posicionado no lugar do comando do discurso do mestre e como objeto a, enquanto voz, produção derradeira desse discurso (TEIXEIRA, 2007-2008, p. 6).

No entanto, quando estamos falando dos quatro discursos propostos por Lacan em seu seminário 17 – mestre, histórica, universitário e analista –, temos sempre a mobilidade que pode ser engendrada pelo quarto-de-giro, tendo em vista duas condições: os discursos são impossíveis enquanto tais e a presença de um significante da ausência de um significante no Outro (DIDIER-WEILL, 2012)

possibilita que o sujeito possa ocupar diferentes posições frente à cadeia significativa, bem como do objeto a que dela decai. É o que não se encontra no discurso do capitalista enquanto aberração, já que nele, o acúmulo de gozo se faz plenamente possível, tendo em vista a não disjunção entre sua verdade e produção.

Tendo explorado as vicissitudes do discurso do capitalista, voltamos às considerações de Mauro Mendes Dias (2020), na qual aponta para um campo na cultura contemporânea que tem funcionado enquanto substrato desse discurso: “Trata-se de incluir os determinantes do mundo digital que, pela Internet, fez se proliferarem à exaustão espaços de discurso que desconhecem até mesmo o significado de metáfora (...)” (DIAS, 2020, p. 40).

Não deixamos de testemunhar os efeitos de suspensão da metáfora provenientes da circulação, nas denominadas *redes sociais*, de discursos imunes à dialetização. Surge em nossa cultura o termo *pós-verdade*, o qual designa a condição contemporânea de que pouco importa o que seria da ordem de uma verdade de um discurso. O que há de mais valioso num discurso parece ser o seu efeito “afetivo” nos sujeitos. Ora, o quão valioso não é o discurso da estupidez justamente por seu efeito fascinante?

Vale aqui lembrar de nossa consideração sobre como essas possibilidades que representariam a terceira forma de ineficácia da metáfora – sua suspensão apesar de sua instauração estrutural – parecem estar intimamente ligadas. O próprio autor destaca que, no campo digital, o sujeito se vê tentado a não empreender sua condição de escolha, deixando-se levar pela voz do Outro circulante nas redes sociais (DIAS, 2020). Isso nos remete às considerações freudianas sobre o narcisismo e a psicologia das massas (FREUD, 1921/2017), afinal, num grupo os indivíduos identificados tendem, inclusive, a perderem as fronteiras do próprio eu. O sujeito é apenas porta-voz do Outro, tendo sua voz que lhe possibilitaria fazer-se ouvir anulada. Eis uma ideia que poderia se relacionar ao sentimento oceânico trabalhado por Freud alguns anos depois (1930).

Ademais, sabemos que hoje a *polis* comporta uma espécie de *ethos* ligado ao mercado, de modo que, o ancestral cidadão é substituído pela figura do consumidor, pouco importando que os meios em que se deem o consumo sejam políticos ou democráticos (DIAS, 2020). Adiciona-se a esse panorama o fato de que a mercadoria passa também a ser o próprio bem financeiro, instituindo em nossa cultura uma

dinâmica de gozo em que o capital passa a deslizar numa espécie de impostura de metalinguagem.

Frente a essas condições trazidas pelo autor (DIAS 2020), não podemos deixar de destacar uma figura que se apresenta de tempos em tempos nos discursos circulantes em nossa cultura, a saber: o Mercado. Esse Outro – que parece absoluto e soberano, ao menos de forma narrativa, àqueles que sob uma via neoliberal se articulam no discurso capitalista. Qualquer indício de iniciativa que contraria esse Outro já desperta como contrapartida uma ameaça imperativa de sua *mão invisível*.

Como tal forma de gozo articulado pelo discurso do capitalista denota um fracasso na metáfora, algo tende a retornar dessa suspensão. Ora, o que retorna é a voz enquanto objeto emudecedor. Há, portanto, um retorno às vociferações, articuladas a um supereu arcaico.

Como levar em consideração a verdade, quando o tecido simbólico foi perfurado de tal maneira que passamos a ter de nos haver com o retorno dos infernos, ou seja, com tudo que o ponto surdo havia mantido até então recalçado? Há um consentimento grotesco, criado a partir do momento em que as leis da fala são adulteradas e, conseqüentemente, o sentido da realidade. É como se, de uma hora para outra, cada um estivesse autorizado a (...) ofender, agredir e exercer todo e qualquer tipo de violência, em nome de sua própria vontade. Que é, não somente, a vontade certa, mas também a certeza dessa vontade precisar ser cumprida (DIAS, 2020, p. 41 e 42).

Nossa atenção é capturada por um trecho em especial da citação acima: “(...) o tecido simbólico foi perfurado de tal maneira que passamos a ter de nos haver com o retorno dos infernos (...)” (DIAS, 2020, p. 41). Trata-se do fracasso do *interdizer*, onde se dá a origem desse supereu arcaico, de estatuto forclusivo e que, como já vimos, acaba sendo um efeito da própria estrutura – entrelaçamento entre real e simbólico (DIDIER-WEILL, 2003, 2012). Mauro Mendes Dias nos diz que as vociferações são um retorno frente à ineficácia da metáfora (2020). Metáfora essa que seria capaz de tornar um tabu não-todo em um interdizer, pois há um limite da nomeação (DIDIER-WEILL, 2012). É esse limite que faz persistir, a partir de fora, um retorno das vociferações. E isso não se dá senão pelo estatuto indestrutível do pai, de modo que, não se trata, nem de longe, de qualquer perspectiva de decaimento de tal função. É por ser indestrutível que algo desse pai não pôde ser incorporado e, por isso, persiste no real enquanto vociferação, “(...) o mau espírito, o demônio” (DIDIER-WEILL, 1988, p. 20). O que é interessante é que essa condição de retorno frente à

ineficácia da metáfora também se articula para Mauro Mendes Dias enquanto algo que nos habita.

7.3. A certeza, o assujeitamento, a salvação e a fascinação pela estupidez;

Na discussão sobre as vociferações, Mauro Mendes Dias ressalta o lugar do fundamento de certeza que se articula à recusa a qualquer alteridade em relação àquela massa formada em torno de um discurso da estupidez (DIAS, 2020). Reatualiza, assim, o dizer freudiano sobre como o ódio, quando destinado ao estrangeiro, funciona enquanto um afeto extremamente aglutinante para os de dentro (FREUD, 1921/2017). O que o autor observa e que parece ter também um estatuto persecutório aos sujeitos é que são eles mesmos que procuram esse fundamento de certeza, seja num ideal, numa oferta de salvação ou, no fim das contas, na possibilidade de um Outro do Outro. A abdicação da própria voz e a assunção do lugar de porta-voz do Outro é um consentimento (DIAS, 2020). Trata-se aqui de um assujeitamento ativo diverso da submissão ativa da histórica ao mestre, que só o faz para, posteriormente, apontar-lhe a falta. Não podemos deixar de levantar a hipótese de que seja justamente por agência do supereu que tal movimento acontece, afinal, em vez de “onde isso era, devo tornar-me” sujeito, busca-se o “onde venho a me tornar, devo ser só isso” que a voz comanda.

A partir de então, o sujeito, por não ter mais que escolher, se vê numa realidade em que tudo já está definido. Surge aqui a figura do morto-vivo, o zumbi, daquilo que o autor denomina como hediondo (DIAS, 2020), mas que Alain Didier-Weill (2012) e Žižek (2014) chamam de monstro. É um monstro aquele que não se faz ouvir e, nessa condição, curiosamente aponta, no campo do coletivo, para o apagamento dos laços sociais (DIAS, 2020).

O autor destaca o efeito de encantamento que há em se perder enquanto sujeito numa massa, sendo seu porta-voz. Fala também que tal efeito é produzido por significantes siderantes – termo proposto por Alain Didier-Weill para designar o momento de paralisação do sujeito frente ao significante. A questão é, como vimos, o furo real no simbólico e todas as suas repercussões – o próprio inconsciente e o recurso do chiste – possibilitam um segundo momento, aquele da desideração (DIDIER-WEILL, 1988, 2012, 2014, 2015). Eis aí, novamente, o efeito da metáfora. No entanto, a massificação por meio das vociferações parece prolongar – de um ponto

de vista lógico e não de um ponto de vista cartesiano, pois o que se dá nesse tempo é a paralização frente a um significante inesquecível (DIDIER-WEILL, 1988) – o momento de sideração, fazendo com que os sujeitos permaneçam fascinados num nível coletivo. Relembramos Gerard Pommier (1989) quando nos diz que a vida coletiva é uma formação do inconsciente – como podem todos numa sala se congelarem frente a um chiste para que, imediatamente depois, possam sentir o gozo da verdade desvelada, senão pela possibilidade do inconsciente ser aquilo que funda a vida coletiva?

Tendo isso em vista, o que Mauro Mendes Dias (2020) denomina encantamento para se transformar num entre vários se deriva do que fora nomeado por Alain Didier-Weill (1988) como fascinação frente ao significante inesquecível. Retornemos à fala de Didier-Weill quando introduz o efeito de tal significante em detrimento àquele que é esquecível e, portanto, suscetível ao recalque:

(...) o retorno do significante inesquecível, por não ter acedido ao esquecimento que o recalque lhe teria conferido se ele houvesse acedido à articulação simbólica, não vai surpreendê-los **mas sim fasciná-los** pois, não por encarnar um saber suposto, irá se **impor como revelação de um saber** ao qual, por mais feroz e aberrante que seja, vocês se submeterão (DIDIER-WEILL, 1988, p. 15, grifo meu).

Parece haver aí o efeito de captura sofrido por aqueles que se deixam ouvir o canto da sereia e, assim, jogam-se ao mar, por mais estúpido que isso seja. É nessa seara que Mauro Mendes Dias ressalta a obra de Schopenhauer, intitulada *Dialética erística* e traduzida no Brasil por “Como vencer um debate sem precisar ter razão”. Nessa obra, o filósofo traz 38 considerações para se ganhar uma argumentação independentemente do que se pode considerar a verdade ou não – por meios lícitos e ilícitos. Ora, ao relacionar tal obra com o discurso da estupidez, Mauro Mendes Dias destaca que é por “(...) meios ilícitos que triunfaram como lícitos” (2020, p. 50) que esse fenômeno se prolifera. Por que noção seriam esses meios representados senão pela ideia de supereu enquanto a lei e sua destruição? Ademais, o autor alerta que, como o fascismo, a estupidez sabe esperar (DIAS, 2020). Não se trata aqui de uma espera deliberada, mas sim da percepção da constante manifestação coletiva ao longo da história de algo que na verdade é um fato de estrutura.

7.4. O “progresso” e o fracasso do gozo – condições para a estupidez?

A partir das discussões trabalhadas acima, o autor se pergunta quais são as condições para que o discurso da estupidez consiga circular na cultura e aglutinar tantos sujeitos assujeitados. Começa por estabelecer uma relação entre as promessas de bem-estar democráticas, seus fracassos enquanto fator motivador das vociferações, e como a democracia contemporânea parece se basear naquilo que ela pretende evitar. Desde Freud (1930/2006) sabemos que não há laço social isento de mal-estar, de modo que, além da natureza e do próprio corpo, é a civilização a principal fonte de angústia do humano. Isso se amplia em Pommier (1989) quando esse expõe que a impressão que temos de um progresso civilizatório, muitas vezes articulado às mudanças de modelos histórico-sociais, a pretensos avanços sociais, é na verdade o indício do fracasso do gozo. Por não acedermos ao gozo do ser por determinado modelo social do passado, tem-se a impressão de que o presente ou o futuro seriam aprimoramentos civilizatórios. O fracasso do gozo acaba por se configurar como o motor da história e o *ratio* desse fracasso é equivalente ao mais-de-gozar que não contabilizado (POMMIER, 1989).

Desse modo, parece haver um consentimento latente sobre a democracia enquanto solução para as diferentes incidências do mal-estar na cultura. Não é raro que os Estados Unidos da América proponham levar a democracia, ao seu modo, a países teocráticos do Oriente Médio. Tal consentimento parece ter como função a tentativa de esquecimento daquilo a que a democracia responderia enquanto solução. No entanto, as vociferações e o discurso da estupidez tem encontrado diversas formas de manifestação no seio democrático (DIAS, 2020).

Ora, bem sabemos que aquilo que não é assimilado internamente, retorna desde fora. É nesse seio democrático que o capitalismo, e sua forma de gozo, tem se expandido e expulsado algo da ordem da vida em prol da lógica do mercado financeiro. Aqueles que não são assimilados à lógica interna dessa dinâmica capitalista, retornam desde fora. Estar preso do lado de fora desperta, naquele que foi expulso, o ódio. É nessa dimensão que se coloca o assujeitamento contemporâneo pela via do discurso do capitalista.

Posição subjetiva essa que, à luz de se estabelecer como um “discurso sem palavras”, segundo Jacques Lacan, tal presença, como discurso do capitalista, viria a firmar sua eficácia numa aliança com a ciência, na medida em que se ligam pela exclusão do inconsciente e do desejo sexual, tratando de comandar a linguagem, consumindo as mercadorias pelo fetiche, e apostando na promessa de eliminação do

mal-estar. (...) mais os seres falantes se afastam ou recusam sua constituição pelo desejo sexual. Tais condições de recusa conquistam expressão quanto mais o encantamento para as vociferações não se forma somente pela mutação de seres humanos em dejetos, expulsos da circulação social, mas também pela subducção em consumidores consumidos pelas mercadorias, assim como pela condição de patrocinadores patrocinados a serviço da estupidez (DIAS, 2020, p. 57).

Algo que observamos tanto na fascinação pelos sujeitos às vociferações, quanto na sede dos sujeitos pelo consumo articulada à cultura contemporânea é a rejeição da divisão subjetiva, isto é, do ter que se posicionar frente a uma escolha e sua conseqüente perda. Qualquer relação que atravesse o nível superficial no qual não há um tensionamento é tida como prejudicial.

Além disso, na lógica capitalista, a mais-valia se configura pelo *plus* de trabalho realizado pelo proletário que irá fazer o capitalista lucrar, mas também implica uma causa de desejo no trabalhador, o que lhe lança num ciclo de consumo ilimitado (DIAS, 2020). Segundo o autor, tudo isso parece ter como consequência um efeito de esvaziamento subjetivo, em que observamos uma “cronificação pela condição rasa e pela rudeza” (DIAS, 2020, p. 58), representada, inclusive, pelos novos discursos que se propõem como gestões da personalidade. Tais discursos – podemos citar a literatura de autoajuda e o *coaching* – não coincidentemente são extremamente vendáveis e operam sempre com a dinâmica do significante-mestre. Desse modo, parece haver uma tendência coletiva àquela identificação paranoica destacada por Lacan, a saber: o sujeito passa a se identificar com sua personalidade. Personalidade essa que deve ter os atributos valiosos à lógica neoliberal – eis aí o que observamos como se privilegia uma gestão empresarial de si (SAFATLE, 2020).

Esses sujeitos estão inseridos no campo da política, por mais que frequentemente se denominem como antipolíticos. Aviltados pela estupidez, parecem esperar a recuperação de um passado que não existiu ou invocam um Outro isento de vícios políticos, um *outsider* (DIAS, 2020). Notadamente, o autor faz um recorte do que pudemos observar no Brasil e no Mundo durante a última década. Como dissemos, sua proposta vai além da análise da conjuntura, avançando aos tratamentos possíveis ao discurso da estupidez. No entanto, não nos dedicaremos a eles, tendo em vista que nosso interesse é articular de algum modo o discurso da estupidez e suas vociferações enquanto repercussões da voz arcaica do supereu,

como fato de estrutura, àquilo que a estrutura clínica psicótica evidencia em sua relação com o Outro.

7.5. O discurso da estupidez, as vociferações, a psicose e o efeito de aglutinação

Dois pontos se ressaltam a partir daí: Primeiramente, o fato de que o discurso da estupidez se impõe de forma imperativa, pela força, pela repetição cega e surda. São *slogans*, ditos opacos que muitas vezes se remetem a eles mesmos, tais como os *ritornelos* ressaltados por Lacan (1955-1956/2010) em seu seminário sobre as psicoses. Em segundo lugar, a condição de que o discurso da estupidez não se atrela necessariamente a nenhuma contingência ou atributo político, ele se coloca sim como uma condição humana (DIAS, 2020). Não se vincula exclusiva ou necessariamente com a esquerda ou com a direita, o que Pommier (1989) já nos alertou quanto às revoluções possíveis na sociedade. Uma vez que se questiona um significante-mestre, e esse questionamento lhe torna obsoleto, elege-se um outro significante-mestre, o que denota o caráter persecutório do grupo (POMMIER, 1989).

O discurso da estupidez pode, inclusive, instalar-se numa sociedade pelas vias democráticas, pelo voto, por uma defesa a uma ameaça que seria avassaladora àquela nação – particularidade essa muito frequente na história e que corrobora com a ideia freudiana de que o ódio ao estrangeiro ameaçador é um fator extremamente aglutinante do laço social (FREUD, 1921/2017). Isso tudo nos mostra como as circunstâncias históricas estão em função de algo estrutural, a saber, o fato de que o discurso da estupidez enquanto laço social apela para o que há de cativante da *fera* vociferante no humano (DIAS, 2020). Não é à toa que o autor traz o dizer do autor e dramaturgo britânico Gregory Motton: “O rosto humano do agressor atrai porque é como nossa imagem no espelho, um cão raivoso latindo para nós” (MOTTON apud. DIAS, 2020).

Dessa forma, fica evidente a condição do discurso da estupidez como algo que persiste e ganha quórum de tempos em tempos ao longo da história. Essa percepção equivale àquela em que tal discurso depende da exaltação do ódio como afeto mobilizador para a destruição do instituído. Não se trata aqui de um questionamento histórico ao mestre – tal como é expresso no matema do discurso histórico –, afinal, ao sujeito histórico é importante que o mestre sobreviva enquanto

tal. Trata-se, na verdade, da impossibilidade da coexistência entre dois significantes, havendo uma busca pelo Um, sendo impossível coabitarem a mesma sociedade dois significantes-mestres. Estamos falando aqui, inspirados pelas ideias de Pommier (1989), da aniquilação de um S1 para que reine um outro S1.

Para Mauro Mendes Dias (2020), a expressão “discurso sem palavras” não implica a não utilização de palavras pelo discurso da estupidez. Concerne sim ao fato de que tal discurso ressoa no outro como vociferações. Ora, Lacan, ao propor os quatro discursos, inicia essa tarefa indicando o discurso enquanto uma estrutura necessária, que ultrapassa a palavra. Lembra que a linguagem tem em sua raiz certas relações estáveis, de modo que, as enunciações se sobrepõem a enunciados primordiais, a partir dos quais se articulam certos atos e condutas do sujeito (LACAN, 1969-1970/1992). Ora, fica clara a impossibilidade de qualquer conotação negativa à noção de discurso sem palavras, pois, enfim, é apenas por seu atravessamento que o sujeito da linguagem pode advir. A esses enunciados primordiais anteriores ao advento das enunciações Lacan articula o supereu e, logo em seguida, o significante-mestre enquanto interveniente e exterior: “(...) o discurso concebido como estatuto do enunciado, S1 é aquele que deve ser visto como interveniente” (LACAN, 1969-1970/992, p. 11). Sua intervenção diferencia o sujeito do indivíduo vivo a partir de um traço. Só a partir dessa matriz, dessa forma originária anterior à apropriação das palavras, que podemos pensar na intervenção do S1 na bateria dos significantes S2 e em sua conseqüente articulação de um significante representando o sujeito para outro significante (LACAN, 1969-1970/1992).

Um discurso sem palavras, ou um poder sem rosto, um olhar sem forma, todas essas expressões nos remontam àquilo que Didier-Weill (2012) repercute como o contato que pode haver entre os registros do real, simbólico e imaginário. Isto é, quando esses registros deixam de ter sua distinção, o sujeito passa a estar suscetível àquilo que ora fora inaudito, inimaginável ou invisível e imaterial. Ou seja, pode se encontrar na posição de fascinação frente ao contato do real no simbólico, à falta de transcendência do simbólico sobre o imaginário e à impossibilidade de limitação imaginária frente ao real (DIDIER-WEILL, 2012).

Essa posição se constitui como cativante por, entre outros aspectos, possibilitar ao sujeito a não divisão, transmitindo algo de uma verdade transmutada em certeza – o que se articula a um saber absoluto próprio da incidência superegóica. O veículo para a estupidez, segundo Mauro Mendes Dias (2020), portanto, é a crença,

“fé cega”, a qual posiciona o sujeito em trilhos em que ele pode se deixar conduzir. Esse meio para a estupidez não é verificável, testável, muito menos passível de dialetização. Tal ponto é ressaltado pelo autor, já que se liga intimamente aos tão observáveis cotidianamente ódio e aversão à ciência e seus métodos (DIAS, 2020). A ciência, por sua vez, parece ter uma estrutura discursiva análoga ao do discurso da histórica, em que o saber até então paradigmático só é considerado legítimo na medida em que se pode refutá-lo, isto é, questioná-lo (NUNES et. al., 2011). No entanto, no discurso histórico é preciso que haja o saber paradigmático. É necessário um mestre para que haja alguma produção e para que se possa reinar sobre ele. O saber paradigmático, além de tudo, tem seus efeitos pragmáticos que apontam para algo da função da cultura no tocante à proteção ao desamparo frente à natureza e ao próprio corpo. Obviamente, não nos escapa a diferença entre o aspecto contingencial e estrutural dos discursos. Afinal, a ciência, como podemos observar na cultura, pode sim ser tomada pelo discurso do mestre, do universitário e, como já estamos discutindo, pelo discurso do capitalista.

No que diz respeito à certeza, essa se configura enquanto um aspecto invariante no campo do delírio paranoico. Nele, por mais que haja um movimento a partir de uma condição metaforizante, parece haver uma persistência de um saber do qual tratamos a partir das considerações de Alain Didier-Weill (1988). Há um saber, que não é S2, imune aos efeitos do recalque, que persiste desde fora. É um saber que se basta, seguro de si mesmo (DIDIER-WEILL, 1988).

A partir dessa condição delirante do saber, a qual parece se reatualizar no campo do coletivo enquanto discurso da estupidez, relembramos a ideia trabalhada nessa tese: há algo do simbólico que ex-siste ao sujeito, aparecendo a ele como real. O próprio fundamento freudiano, exposto em Totem e Tabu (1913/2006), da consciência moral seria uma impressão interna – quando há na estruturação do sujeito um furo real no simbólico que possibilite a existência de uma falta no Outro – de uma *Verwerfung*. Trata-se de um ponto de contato entre real e simbólico, fazendo com que o sujeito seja captado pela voz daquilo que deveria estar inaudito por conta de um ponto surdo (VIVÈS, 2012).

Tentemos, agora, contemplar a coadunação de tal ideia com a noção de que não existe realidade pré-discursiva. Ao sujeito a advir, sua emergência só é possível na medida em que há algo do discurso em seu entorno. O discurso ex-siste em relação ao *infans*. É nessa condição que poderá se dar o circuito da pulsão

invocante proposto por Jean-Michel Vivès (2012), em que o grito do *infans* é capturado pelo Outro materno e ganha dele uma interpretação, possibilitando ao bebê demandar e, assim, fazer-se ouvir. Se levamos a sério o que nos diz Freud sobre a efetividade da realidade psíquica para a psicanálise, poderíamos avançar e dizer que toda realidade lida com o discurso, seja lá o estatuto topológico que ele tenha em relação ao sujeito.

7.6. O discurso do capitalista e a *Verwerfung*

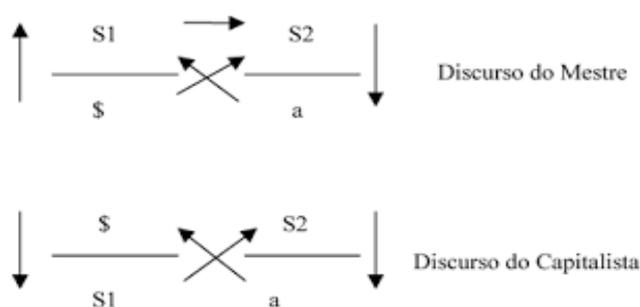
Vimos como o discurso do capitalista representa uma mutação do discurso do mestre. Lacan inverte o significante-mestre e o sujeito barrado, fazendo com que o primeiro ocupe o lugar da verdade e o segundo o lugar de agente. Além disso, há uma diferença no que concerne aos vetores. No discurso do capitalista, o vetor parte do agente – sujeito barrado – para a verdade – significante-mestre. Não há mais no discurso do capitalista a disjunção entre a verdade e a produção do discurso. Da mesma forma, a barra que separa agente e verdade, bem como a que separa o outro da produção deixa de designar o recalque, como nos outros quatro discursos. Em vez do recalque, Lacan nos fala de *Verwerfung* no campo do discurso do capitalista:

O que distingue o discurso do capitalista é a *Verwerfung*, a rejeição; a rejeição fora de todos os campos do simbólico com aquilo que eu já disse que tem como consequência a rejeição de quê? Da castração. Toda ordem, todo discurso aparentado ao capitalismo deixa de lado o que chamaremos, simplesmente, as coisas do amor, meus bons amigos. Vocês veem isso, hein, não é pouca coisa. (LACAN, 1972/1997 apud. DIAS, 2020, p. 82).

Com a forclusão da castração expressa num discurso, o sujeito passa a estar fixado no lugar em que S1 determina, de modo que, em vez de um constrangimento pulsional, o discurso do capitalista impõe uma forma de relação com a demanda em que se privilegia a pulsão de morte. Observamos aqui duas aberrações, profundamente interligadas, em relação à noção de discurso proposta por Lacan em seu seminário 17. São elas a dissolução da impossibilidade de um discurso, a qual se liga à segunda, que diz respeito à presença da forclusão da castração na estrutura desse discurso. Ao apontar que o discurso do capitalista instiga a pulsão, nos remetemos à face do supereu que representa a destruição da Lei. Desse modo,

enquanto o mestre se vê tendo que lidar com a impossibilidade de seu ofício de governar, no discurso do capitalista é o próprio capital enquanto gozo auto acumulativo que engendra o movimento do trabalho dessa máquina de gozo – dinâmica da qual o desejo está desarticulado. Aqui nos remetemos às considerações feitas por nós acerca do Mercado e de sua mão invisível como uma espécie de alteridade soberana, absoluta e ameaçadora, que representa aos sujeitos um Outro para o qual se deve produzir incessantemente. Como nos diz Maria Anita Carneiro Ribeiro: “Na contemporaneidade, o capital não tem face e não há negociação possível quando as bolsas de todo o mundo despencam” (RIBEIRO, 2012, p. 2).

Ademais, o movimento de quarto-de-giro não se aplica ao discurso do capitalista, indicando a impossibilidade de mudança na posição subjetiva (DIAS, 2020). O sujeito se vê congelado frente ao imperativo que comanda “Consuma!”, e esse consumo não é, de modo algum, pontual, tendo em vista a lógica proliferante do discurso do capitalista representada pela sede de lucro e pela obsolescência programada das mercadorias. Trata-se de uma estrutura discursiva que, assim como o saber que persiste de fora, é segura de si mesma e se retroalimenta. Desse modo, estamos aqui lidando com um espaço “(...) fechado que não depende mais de escolhas e decisões para seu êxito” (DIAS, 2020, p. 85).



Ao contemplar o matema do discurso do capitalista, Mauro Mendes Dias expõe aquilo que seriam seus atributos. Uma primeira consideração se refere ao sujeito não mais como sendo efeito da linguagem, como no caso do discurso do mestre, mas sendo aquele quem comanda a linguagem designando os significantes que a irão compor – é o que ilustra o vetor do \$ como agente em direção ao S1 enquanto verdade e o vetor do S1 à cadeia signifiante S2. Em seguida, destaca que a produção está em função da retroalimentação do comando do sujeito (DIAS, 2020)

– o que é representado pelo vetor que sai da produção em direção ao agente (S), do qual parte um vetor que reinicia toda a “linha de produção” discursiva. Finalmente, por não haver mais a disjunção entre verdade e produção, surge uma espécie de sujeito em função do objeto, havendo um esvaziamento subjetivo – tributário da própria posição enquanto proletariado (prole para mão-de-obra) – e a dedicação de sua existência ao consumo desenfreado (DIAS, 2020). Não podemos deixar de notar aqui diversas particularidades que aproximam o discurso do capitalista das formas com as quais o sujeito psicótico poderia se localizar entre os discursos. Haja vista a *Verwerfung* presente em vez da barra do recalque, o fato de que tal discurso não faz laço social e sua condição engessada, a qual não permite o quarto-de-giro e a divisão subjetiva. No entanto, para além disso, destacamos o fato de que o discurso do capitalista implica um circuito em que o sujeito comanda os significantes que estão em jogo na produção de objetos, e que tais objetos estão sempre no bolso do sujeito. Ora, não é o psicótico que carrega o objeto em seu bolso?

Nesse discurso circular, observamos algo curioso na relação entre S1 e S2. Assim como no discurso do Universitário, S1 está no lugar da verdade e se dirige, partindo do campo do sujeito, ao S2 no campo do outro. Há, na dimensão do sentido, uma interveniência análoga ao “Continue a saber!” universitário. No caso do discurso do capitalista, poderíamos extrair o mandamento “Continue a consentir com esse sentido para que o gozo encerrado pelo discurso capitalista se retroalimente!”. O que nos salta aos olhos nessa estrutura discursiva é o fato de que o sujeito ocupa um lugar indubitavelmente ativo. É ele quem alimenta seu próprio assujeitamento, numa tentativa de retorno a um estado pessoal pré-histórico. Ao se jogar no mar do gozo consumista, o sujeito se deixa levar pelo canto dos objetos fetichizados, já que todos parecem se aglutinar em torno de tal imperativo.

7.7. O matema do discurso da estupidez a partir do discurso do mestre e do capitalista;

Mauro Mendes Dias propõe uma escrita para o discurso da estupidez, tendo como referência primeiramente o discurso do mestre e depois o discurso do capitalista. A mola propulsora do discurso da estupidez seria a crença, a sua verdade. Dela parte um vetor em direção ao agente do discurso, a estupidez enquanto tal, a

qual se direciona para o campo do outro onde se encontram as vociferações. A partir disso, a produção é o que autor chama de “barata” (DIAS, 2020). Para que possamos contemplar a significância dessa expressão para o autor, temos que nos remeter ao clássico de Kafka, “A metamorfose”, a obra de Ian McEwan “A barata” e a uma peça de Ionesco, chamada “O rinoceronte”, por ele referenciada.

Na peça, há um grande movimento coletivo de transformação dos humanos em rinocerontes, a qual ilustra justamente a “(...) cativação em massa pela destruição do humano em seu corpo e em sua condição de falante, como também revelou uma cegueira e uma surdez ativas (...)” (DIAS, 2020, p. 47). Essa cativação é assimilada pelas autoridades que passam a consentir com a transformação em rinocerontes, de modo que, começam a circular discursos que dão legitimidade a isso sob o cunho de uma pretensa evolução.

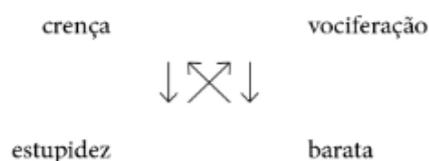
Dessa referência teatral, o autor faz a articulação à figura da barata, como o animal que provoca asco, rejeição e nojo, e ao mesmo tempo persiste. Sendo assim, inspirado pelo clássico de Kafka e pela obra de Ian McEwan, o autor denota que em “A barata” a personagem artrópode, antes nomeada de Jim Sams, em determinado dia desperta enquanto tal. A particularidade aqui se refere ao seu cargo – o de primeiro-ministro. Numa torção, Mauro Mendes Dias faz a reflexão de que uma barata só poderia ocupar esse cargo na ocasião de ser elegida por rinocerontes – vale a menção à nova obra do autor intitulada “Entre baratas e rinocerontes” (DIAS, 2021).

Ao retornarmos ao matema do discurso da estupidez, fica claro que a barata só pode ser produzida na medida em que, pelo móbil discursivo da crença que engendra uma estupidez direcionada ao outro enquanto vociferação, pode-se produzir, coletivamente, algo que remete ao próprio dejetos e se contrapõe a qualquer perspectiva de *Eros* enquanto laço social. Eis a condição paradoxal desse discurso – sua produção é abjeta à própria civilização como aquilo que sobreviria como proteção frente ao desamparo.

$$\frac{\text{estupidez}}{\text{crença}} \quad \rightarrow \quad \frac{\text{vociferação}}{\text{barata}}$$

Da mesma forma que acontece com o discurso do mestre, pode haver um deslizamento no discurso da estupidez, de modo que, a crença toma o lugar de

agência do discurso, e o lugar da verdade passa a ser ocupado pela própria estupidez. Pela mudança nos vetores, a estupidez se dirige ao campo do outro repercutindo nesse a vociferação, por meio da qual a produção da “barata” se dá. De forma análoga à do discurso do capitalista, tratar-se-ia de um discurso circular, em que estaria em questão não o recalque, mas sim a *Verwerfung*. Como bem observamos em nossa cultura, a estupidez não parece estar suscetível à tensão, ao questionamento e, conseqüentemente, a qualquer dimensão em que o sujeito possa se deparar com sua divisão.



Esse efeito cativante, ou fascinante, de tais significantes opacos, na forma de *slogans* e clichês, não nos deixa de lembrar a condição superegóica em sua face tirânica e arcaica. Portanto, apesar de Mauro Mendes Dias não avançar quanto à *Verwerfung* presente no discurso do capitalista e em sua versão estúpida, nossa concepção é que ela estaria ligada ao estatuto forclusivo do supereu, não havendo, assim, equivalência necessária entre a estupidez e as psicoses – tributárias de uma forclusão específica do Nome do Pai.

Desse modo, é preciso que fique evidente ao leitor que a estrutura clínica psicótica nos possibilitou testemunhar às claras aquilo que fica exposto quando não há a escansão do inaudito, do invisível ou inimaginável e do imaterial. O que para o não psicótico se manifesta enquanto uma injunção desse contato entre os registros, para o psicótico se trata da própria construção da realidade considerando a continuidade entre real, simbólico e imaginário (DIDIER-WEILL, 2012).

Entendemos o discurso da estupidez enquanto injunção superegóica que se faz presente no campo do coletivo. Considerando, principalmente, o fato de que o laço social depende da identificação simbólica com a Lei, o que constitui o ponto surdo (VIVÈS, 2012) e possibilita a metáfora a partir da castração simbólica (DIDIER-WEILL, 2012). Tais condições são verificáveis na estrutura clínica neurótica, o que se coloca enquanto um desafio contemporâneo na clínica analítica, tendo em vista que os

sujeitos apelam à análise também numa lógica de consumo tal como expressa no discurso do capitalista (DIAS, 2020). Não surpreende o fato de que nossa sociedade esteja cada vez mais medicalizada em decorrência das mais variadas formas de mal-estar. Como Lacan nos preveniu, o discurso do capitalista se alia à ciência e à técnica dela derivada para a produção de novos objetos de gozo. Essa lógica parece abarcar não só as mercadorias psicofarmacológicas – as quais tem cada vez mais transbordado a fronteira da supressão do mal-estar em direção a um ganho de performance, um *enhancement* –, mas as próprias categorias diagnósticas formuladas enquanto consenso na psiquiatria contemporânea. Tais objetos estão numa lógica proliferante e numa dinâmica que se retroalimenta a fim de que se mantenha o imperativo do gozo e que se escamoteie a possibilidade de uma mudança subjetiva.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS: RETORÇÃO DO ÊXTIMO NA CULTURA

Ao conceber o discurso da estupidez como a expressão na cultura daquilo que persiste como vociferação desde fora não articulada à possibilidade do inaudito, lembramos da retorção topológica destacada por Marta Gerez-Ambertín ao relacionar os modelos freudianos de aparelho psíquico, em especial a bolsa freudiana – à garrafa de Klein. Evocando tais reflexões não podemos deixar de destacar algo que se decantou de nosso trabalho investigativo, a saber: o supereu, como instância intrapsíquica e elemento que se faz presente na cultura, é a via privilegiada pela qual retorna ao sujeito, desde fora, o que não se pode produzir como furo real no simbólico, isto é, o não assimilado internamente. Esse retorno, nós o vimos a partir de variadas perspectivas, o retorno do olhar ou da voz não articuláveis à imagem ou à linguagem, o mandamento do líder que encontra na subjetividade do indivíduo o substrato do ideal do eu e, como uma forma que enlaça as duas, pelas vociferações que configuram um discurso da estupidez – profundamente articulado com o discurso do capitalista, no qual estão em questão a forclusão da castração e a fixidez do sujeito frente ao mandamento do significante-mestre. Essa lógica, tão tributária da estrutura psicótica, parece evidenciar que o próprio aparato psíquico se constitui em torno de um buraco impossível de ser a ele integrado. Ao buraco podemos atribuir um significante que represente a ausência de significante no Outro e, até mesmo, recalcar os significantes que a este se liguem. No entanto, o recalque falha e ainda por cima, o simbólico não subsume completamente o real, de modo que, não se pode interdizer tudo (DIDIER-WEILL, 1988).



Dito isso, não seria de se surpreender que o grupo enquanto formação coletiva na cultura retornasse desde fora para o sujeito como um elemento simbólico e imaginário capaz de dar limite ao real que persiste inassimilável. E, mais além disso, a voz e o olhar enquanto manifestações arcaicas do supereu são plenamente articuláveis às formas de gozo veiculadas enquanto imperativos em nossa cultura. Como já dissemos, o discurso contingencial de uma pós-modernidade em que prevalece o estatuto indiferenciado e contínuo do real é tentador. Com ele vem as concepções do decaimento da função paterna, de uma lógica de continuidade entre as estruturas clínicas e, conseqüentemente, a ideia de que a psicanálise deveria tomar como o “novo estrutural” aquilo que é contingente. Esse discurso acaba rejeitando o fato de que é estrutural que os sintomas se articulem à contemporaneidade da cultura e parecem não deixar de se referenciar à própria lógica do discurso do capitalista, de modo a realizar uma reconfiguração da psicanálise para que ela se ponha como mais um produto a ser consumido a partir de um imperativo de gozo.

É pela persistência do pai real, do supereu arcaico enquanto destruição da lei, que podemos conceber em maior presença ou circulação as vociferações na contemporaneidade. E foi precisamente por uma estrutura clínica, articulada às negações fundamentais presentes na obra de Freud e Lacan, em que tal face do pai do gozo se faz presente não mediada pela castração, que pudemos evidenciar algo de uma topologia em que dentro e fora se dissolvem. Vimos como se presentifica como injunção na não-psicose e na cultura.

Longe de propormos algo como uma psicose generalizada, constatamos que é justamente a presença do pai real indestrutível e irreduzível ao simbólico que se articula às injunções de gozo para além da linguagem na cultura. Isso, a psicose nos evidencia a céu aberto, de modo que, é esse o seu lugar na presente pesquisa: a estrutura clínica que possibilita uma certa visada diferente ao campo da própria interseção entre o real e o simbólico, isto é, da própria estrutura.

Ao lembrarmos nossa discussão inicial sobre a entrada no mundo humano e no mundo simbólico, podemos destacar o fato de que o psicótico está na linguagem, embora a linguagem não esteja nele. Posteriormente, seguimos a partir da condução do fio que entrelaça as noções articuladas por Freud ligadas às operações da própria estruturação subjetiva, a saber: *Bejahung*, *Ausstossung* e *Verwerfung*. Esse foi o mote a partir do qual pudemos trazer considerações dos outros trabalhos que se dedicaram a explorar a forma como o real se demonstra articulável

ao processo de estruturação subjetiva. Mais do que isso, evidenciamos a partir das considerações de tais autores, como há um limite do simbólico em seu trabalho de interdizer o real e, justamente por não se traduzir na linguagem ou na imagem, que esse real insiste, seja como voz ou olhar, pela via de um supereu arcaico.

Ao considerarmos os quatro discursos enquanto propostas lacanianas de expressões do laço social, destacamos como essas quatro formas teriam como sua base o processo de constituição subjetiva no qual um significante representa o sujeito para outro significante, evidenciando a esvanescência de sua condição entre o ser e o sentido, entre a *bolsa* e a *vida*, como nos diz Lacan (1964/2008). Em função do processo no qual o sujeito se aliena a um Outro ao qual se separa, emerge assim a inexistência da metalinguagem. O Outro desvela sua inconsistência, sua falta, representada pelo significante que representa a ausência de significante no campo do Outro (DIDIÉR-WEILL, 1988). Os ofícios impossíveis articulados aos 4 discursos de Lacan apontam para o impossível no enlaçamento entre sujeito e o Outro. Só está no discurso aquele que dispõe da metáfora que viabiliza um significante que representa a ausência de significante no Outro (DIDIÉR-WEILL, 2012), isto é, dá forma ao impossível da incompletude do simbólico (POMMIER, 1989).

O ponto nodal do presente trabalho consistiu na hipótese de que haveria, portanto, um *fora-do-laço* no próprio laço, uma *extimidade* inerente à própria estrutura do discurso. Ao considerar os elementos dos discursos - S_1 , $\$$, S_2 e a – vemos que o mais-de-gozar aponta para o mais além do gozo fálico. É esse ponto no cerne do discurso que denota o furo real no laço simbólico entre o campo do sujeito e o campo do Outro. Aqui vale a lembrança do que geralmente se diz sobre a estrutura psicótica: o psicótico está *fora-do-discurso*. Seria a ele impossível circular entre tais impossíveis, uma vez que, o eixo significante que lhe possibilitaria o quarto-de-giro lhe está foracluído. O significante do Nome-do-Pai, que vem como resposta metafórica ao enigma do desejo materno não se inscreve, fazendo com que o sujeito psicótico esteja desfalcado de um significante que medeia sua relação com os demais significantes.

Lacan (1955-1956/2010) descreve em seu seminário sobre as psicoses como o significante tem uma dimensão particular para o psicótico, de modo que, ou a significação é totalitária e cristalizada – dá conta de todo o sentido – ou o sujeito se vê integralmente alienado ao enxame significante proveniente da colmeia do Outro, fazendo um, S_1 , dando-lhe a consistência tão característica da paranoia. Lembremos

também que o sujeito psicótico leva objeto *a* no bolso. A voz, o olhar, o objeto, o mais-de-gozar é o que retorna enquanto real para este. E é justamente este elemento que representa a *extimidade* nos discursos. É uma partícula inclusa *desde fora*. Isso lhe atribui sua condição fora-do-discurso e de mestre do discurso.

Frente a tais considerações, pudemos refletir acerca do efeito de fascinação provocado na cultura por discursos (ideais) que tendem ao Um. Tais discursos/ideais são totalizantes/unificantes, e por estarem na via de um S_1 , são intervenientes e exprimem um sentido. Como Pommier (1989) destaca, algo diferente acontece a esquerda de S_1 , no registro de S_2 , uma vez que aí se trata do duplo sentido. A questão é que nesse registro do S_2 , do saber, o S_1 se repete, pois é em função dele que emerge a bateria significativa - S_2 , S_3 , S_4 , S_n . Há uma repetição, há uma queda, há um gozo. O que isso nos diz? Diz que no laço entre o sujeito e o Outro, o qual é castrado e desfalcado do significante último que teria a resposta sobre o ser do sujeito, há uma reatualização, uma repetição do Um, da consistência do Outro característica das manifestações clínicas paranoidas. Na tentativa de enodamento entre Sujeito e Outro, pois houve separação, a passagem de S_1 a S_2 acaba repetindo uma estrutura consistente anterior. Vale ressaltar que algo resta nisso tudo. Até mesmo as formas de estabilização mais totalizantes, unificadoras e imaginárias na psicose estão suscetíveis àquilo que *insiste ex-sistindo* ao psicótico, ou seja, às repercussões de um simbólico foracluído.

Tais considerações nos remeteram novamente às de Freud em sua Psicologia das Massas (FREUD, 1921/2017). A massa é formada por meio da identificação ao ideal o qual remete à própria identificação simbólica com a Lei por cada membro do grupo. Assim, a civilização seria uma grande massa em que seus membros estão enlaçados por *liames* sociais. Torna-se interessante constatar na história da civilização a constante emergência de ideais totalizantes, que dão sentido único a toda a complexidade das demandas culturais, como grandes polarizadores na formação das massas. Não seria tal recorrência a manifestação de uma busca de um Outro do Outro? E sobre isso, Lacan nos diz: “Entrementes, não existe semblante de discurso, não existe metalinguagem para julgá-lo, não existe Outro do Outro, não existe verdade sobre a verdade”. (LACAN, 1971/2009, p. 14).

Por fim, cabe destacar que a psicose produz (alheia) à cultura. O que não é sublime, não deixa de ser artístico e de implicar em alguma dimensão o reconhecimento do Outro. Novamente vemos aqui a psicose possibilitando uma criação sobre aquilo que se dá fora da cultura. Cabe a nós pensarmos em que medida tal reconhecimento do Outro pode ser estabilizador ou desencadeante ao sujeito psicótico, afinal, na paranoia o sujeito é reconhecido pelo Outro como seu objeto de gozo. O discurso do mestre engendra tal lógica de reconhecimento entre o senhor – que intervém – e o escravo que produz.

Que diz ela? Ela situa um momento. A sequência do que o nosso discurso desenvolverá aqui é que nos dirá que sentido convém dar a esse momento. Ela diz que é no instante mesmo em que o S1 intervém no campo já constituído dos outros significantes, na medida em que eles já se articulam entre si como tais, que ao intervir junto a um outro, do sistema, surge isto, $\$$, que é o que chamamos de sujeito como dividido. (LACAN, 1969-1970/1992, p. 13)

Coube à nossa pesquisa discriminar as analogias e incongruências entre a verdade, o agente, o outro e a produção com as expressões e/ou modulações de gozo presentes na psicose e como isso pode evidenciar as injunções de um real persistente na própria cultura. Ademais, saltou-nos aos olhos a questão levantada pela natureza de suplência do amor à inexistência da relação sexual – isto é, o amor vem em resposta àquilo que não é bastado pelo discurso (LACAN, 1972-1973/2008). Cabe aqui a ressalva que o amor é um grupo de dois, que querem fazer um. Em que medida o sujeito psicótico pode articular algo em função do amor e, como pode a *erotomania* nos ilustrar uma situação na qual o amor é excessivamente paranoico. No entanto, essa já se coloca como uma questão a ser explorada noutro momento, afinal, é preciso que haja um ponto de basta.

Como foi dito, desde a introdução da presente tese – bem como em sua pré-história –, a instância superegóica tem sua especificidade em suas condições moral (lei) e avassaladora (e sua destruição) – o que evidencia sua origem edípica e do isso. Como Freud nos diz em “Dissecção da Personalidade Psíquica” (FREUD, 2006 / 1932), é justamente por ser herdeiro do complexo de Édipo – trama na qual estão presentes os elementos que se farão enquanto objetos primordiais ao isso do sujeito – que o supereu é agente do isso. É financiado por esse poço profundo de libido que o supereu investe sua imperatividade. Deste modo, tivemos como intuito

evidenciar em que medida o S1, que se configura como aquilo que se repete, que é interveniente, que comanda, aparece na psicose colado ao supereu, tendo em vista que este não se filtra por um nome-do-pai.

Ressaltamos aqui a impossibilidade do ofício do pai simbólico, sua inexistência. Isso parece ressoar como impossibilidade de uma adesão plena aos discursos – independentemente da estrutura clínica e, portanto, como um fato da própria estrutura – e, conseqüentemente, ao laço social. Não obstante, o laço social se desata de vez em quando, os grupos se dissolvem, as sociedades mudam, enfim, o fracasso do gozo parece ser o *ratio* do progresso (ou das mudanças histórico-sociais) (POMMIER, 1989). Eis, então, a dimensão do impossível – um dos nomes do real – inerente ao próprio laço e ao próprio discurso.

Notadamente, pudemos nos utilizar enquanto ilustração diferentes modos de estabilização como substratos de expressões de gozo. Ao abordarmos pontualmente James Joyce, apontarmos para algo específico em sua especialização, a saber: é o psicótico capaz de ex-sistir num nome? Numa letra? Vimos que sim, no caso de Joyce. Vimos também que Roberto pôde realizar um auto batismo, o que lhe descola do significante “Lobo!”, ao qual Lacan (1953-1954/1986) irá atribuir o próprio supereu. De forma análoga, o enxerto simbólico de Melanie Klein sobre Dick lhe possibilita o artifício da representação e, portanto, do significante. Schreber, por excelência, demonstrou que pela via de uma metáfora delirante, pode-se desenvolver algo que visa nomear, artificialmente, a ausência de significante no Outro, o que impõe um limite a um pai real gozador, submetendo-lhe a uma *Ordem das Coisas* ex-sistente.

Essas questões nos alertaram para a forma como o inconsciente se manifesta nas psicoses, a céu aberto. O que, como pudemos desenvolver a partir das considerações de Marta Gerez-Ambertín sobre a topologia do aparelho psíquico, parece configurar um curto-circuito na própria noção freudiana sobre a tópica do inconsciente (SOLER, 2007). O destaque freudiano para o fato de que a psicose evidencia aquilo que resiste a emergir na neurose implica a exposição de uma verdade sobre o real no próprio processo de estruturação. Nela, por termos um supereu arcaico não articulável a uma lei paterna internalizada, torna-se manifesta a via régia seja para o retorno do foracluído na psicose, seja para a injunção de um significante inesquecível na neurose.

Assim, tendo evidenciado o estatuto persecutório e alienante do grupo (POMMIER, 1989), empreendemos uma articulação entre a vida coletiva e a

possibilidade de dar forma ao real como impossível que persiste desde fora. No campo êxtimo o sujeito parece poder encontrar injunções do real da voz pela via das vociferações, o que se configura, segundo Dias (2020), enquanto um discurso, embora da estupidez. Tal discurso, enquanto liame social, aponta para o próprio fim da civilização enquanto amparo frente ao mal-estar e, ao mesmo tempo, parece ser tributário de um fato de estrutura, a saber: o supereu, agente da maledicência, só pode ser concebido como consubstancial, como imprescindível, tal como o germe da ameaça de destruição no ponto êxtimo do processo civilizatório. Alain, em suas diversas contribuições ao nosso trabalho, aponta para esse fato de estrutura o articulando com a impossibilidade de que se possa interdizer tudo (DIDIER-WEILL, 2012).

Existem pais malvados, com certeza, pais perversos que transmitem supereus mortais mas, para além disso, há, na transmissão da própria linguagem, **um efeito de estrutura** que faz com que o bem-dizer entrelace-se com o mal-dizer: o mal-dizer, que maldiz, é inseparável do bem-dizer, pois há, no bem-dizer, o bem inter-dizer, um furo na nomeação ao qual o tabu faz suplência. E é por isso que o supereu é consubstancial, não se pode prescindir dele. Pode-se ultrapassá-lo, mas é preciso saber que, se o ultrapassamos, ele não será abolido de uma vez por todas. É um **fato de estrutura** que o interdizer não pode subsumir todo o real. E talvez isso ocorra também em outros campos, o horror que o homem tem em considerar-se inacabado, em ver que na vida humana algo é desgraçado (DIDIER-WEILL, 2012, p. 40).

Vamos um pouco além: o grupo é uma tentativa de interdizer algo a partir do tabu. No entanto, esbarra num limite – o tabu não pode se tornar por inteiro o interdito. Ora, nem por isso, quando se extrapola a barreira da lei simbólica do interdito o tabu deixa de fazer laço, mesmo quando se trata de uma festividade que represente a transgressão do tabu. Mesmo quando se trata de um linchamento. O nascimento da lei simbólica decorre da destruição da lei viva – o que origina a civilização e evoca uma aglutinação social em torno de um gozo não mediado pelo pacto simbólico, a promessa do gozo do ser. Eis ao que o discurso do capitalista – aquele em que não se dá o laço social – dá forma na contemporaneidade: a suspensão da impossibilidade do discurso e a conseqüente possibilidade do gozo. Nele, por estarmos no campo da forclusão, não lidamos com a barra do recalque, não há o interdito. Há apenas o imperativo estúpido de uma voz sem palavras: Goze!

O representante psíquico deste imperativo se articula ao supereu medusante, tal como propõe Didier-Weill (1979), o qual diria ao sujeito: Nenhuma palavra! Essa instância está ativa no sujeito psicótico que tem como sua Medusa o próprio Outro. O sujeito, assim, é por esse Outro olhado de todos os lados, restando a ele o sacrifício do corpo em prol de uma imagem estática. Ao ser por ele petrificado, perde o acesso a qualquer diacronia, ao movimento da linguagem e até mesmo ao movimento corporal. Torna-se impossível qualquer *Nachträglichkeit*. Eis um ponto a que convergem o discurso da estupidez, articulado ao discurso do capitalista, e o campo da estrutura psicótica. O gozo nesses dois campos impõe ao sujeito a rejeição a qualquer suposição de saber em relação ao Outro. O olhar que emana de todos os lados e tem por objeto o psicótico tem sobre ele uma espécie de saber absoluto, de modo que, ao sujeito não resta nada a dizer.

O fato de que a sede do saber seja o inconsciente, este lugar simbólico descoberto por Freud, leva geralmente a esquecer que o saber pode cair num outro lugar, que Lacan chamou de real: “Há saber no real”, lembra ele em 15 de fevereiro de 1977, introduzindo, algumas linhas mais adiante, este paradoxo que vai nos deter: “O real diz a verdade, mas não fala... é isto que chamei de saber absoluto” (DIDIER-WEILL, 1988, p. 147).

O “Goze!” estúpido do discurso do capitalista inflige sobre os sujeitos um circuito de retroalimentação fechado em si mesmo. Algo que funciona enquanto uma impostura de um saber do real e que tem seu efeito traumático sobre o sujeito. Didier-Weill expõe a ideia de que esse saber no real não equivale à forclusão do Nome-do-Pai. Essa operação, por sua vez, seria uma recaída em relação a uma primeira queda – articulada à *Verwerfung* que Didier-Weill aponta no texto freudiano Totem e Tabu (1913/2006) como a origem da consciência – desse significante no real. Essa forclusão implica na existência de um significante especial, que seria inapto ao recalque, articulado a qualquer ideia persistente, intrusiva e imperativa. Há, portanto, uma fixação no real de uma ideia incapaz de ser esquecida, ou seja, “(...) daquilo que, no sujeito, permanece no mesmo lugar devido a um deslocamento tornado impossível” (DIDIER-WEILL, 1988, p. 155).

Essa impossibilidade do recalque, da inconsciência, da diacronia e do movimento está em jogo tanto na psicose quanto no gozo que se articula no imperativo do discurso capitalista e em sua reatualização no discurso da estupidez (DIAS, 2020).

Como constatação, não podemos deixar de apontar ao fato de que cada vez mais os sujeitos tem aversão ao saber por trás de seu sofrimento, resistindo à suposição de saber inerente à psicanálise e se submetendo enquanto objetos à psiquiatria contemporânea, cujo olhar seria proprietário de um saber absoluto sobre o *páthos* humano. É pela via de intervenções imediatas no real do corpo que esse campo tem se articulado como um recurso à manutenção do circuito fechado de gozo do capitalista.

Um dos modos pelos quais se pode, hoje, definir o mal-estar de nossa civilização está em que a nova encarnação da ameaça ao logos resulta dos efeitos globais da difusão de um saber de ordem científica, saber anônimo, saber sem sujeito, traduzido na onipotência de um olhar posto sobre o homem. Somos olhados de todas as partes (...) Esse olho anônimo científico, que toma o lugar do olho divino, já não leva à culpa, e sim a um perigo mais radical: o do aniquilamento puro e simples do sujeito do inconsciente, o qual, com efeito só tem oportunidade de existir, se permanece inconsciente, isto é, não sabido de todo saber exterior. Ao olho de Deus, que é devastador em razão da culpa que induz, pois julga e condena, opõe-se o olho científico que não julga: contenta-se com saber de modo absoluto. A diferença entre esses olhares está no fato de que o primeiro induz ao recalque, causa da neurose, ao passo que o segundo leva a uma forclusão do sujeito, que, ao perder seu incógnito, perde a relação com o que institui esse incógnito: a palavra (DIDIER-WEILL, 2014, p. 23).

Tendo em vista que iniciamos a presente tese tendo como objeto de discussão a entrada no mundo humano e sua relação com a palavra, cabe destacar a psicanálise e sua persistência enquanto uma alternativa a esse imperativo que, no fim das contas, faz do sujeito objeto do mandamento “Você é só isso!” Ihe imputando a condição de “Nenhuma palavra!”. O discurso do analista – aquele em que o outro deve ocupar a posição radical de sujeito – evoca uma produção significativa a fim de que o sujeito se despetrifique, devendo vir a tornar-se onde era só isso. A metáfora delirante, a criação de um nome ou de uma letra, colocam-se enquanto tentativas de cura desse olhar que encarna um saber absoluto, invocando no Outro uma inconsistência, a possibilidade de uma inconsciência e, portanto, de um não saber. Eis o que qualquer tratamento possível da psicose ou da estupidez deve ter como direcionamento: que este Outro não saiba. Afinal, é a posição de ignorância do analista que possibilita que o sujeito possa produzir algum saber, o que diverge de qualquer perspectiva em que se aplique um saber absoluto ao sujeito. Tal não saber se configura como o que

garante alguma diacronia, algum só-depois, alguma humanidade. Nesse ponto, o fim da presente tese, desejo que possamos continuar a operar com o não saber.

REFERÊNCIAS

- ASSOUN, P. L. **Metapsicologia freudiana: uma introdução**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- CHEMAMA, R. **Dicionário de Psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- CUKIERT, M. & PRISZKULNIK, L. Considerações sobre o eu e o corpo em Lacan. Em: **Estudos de Psicologia (Natal)**, v.7, n. 1, p. 143-149, Natal, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/epsic/v7n1/10961.pdf>
- DIAS, M. M. **O discurso da estupidez**. 1ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2020.
- DIDIER-WEILL, A. **Lacan e a clínica psicanalítica**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.
- DIDIER-WEILL, A. **Inconsciente freudiano e a transmissão da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- DIDIER-WEILL, A. **Nota azul**. Com a colaboração de: Chawk Azouri, Claud Rabant, Marco Antonio Coutinho Jorge. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014.
- DIDIER-WEILL, A. **Os nomes do pai**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015.
- DOR, J. **O pai e sua função em psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- FINK, B. **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- FAJNWAKS, F. Erotomania. In: TEIXEIRA, A. e ROSA, M. (org.). **Psicopatologia lacaniana: v. 2: nosologia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- FONTENELE, L. Estrutura e estruturas clínicas: fundamentos freudianos no ensino de Jacques Lacan. In: **Clínica e Estrutura**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014.
- FREUD, S. Projeto para uma Psicologia Científica (1895). In: **Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. V. I.
- FREUD, S. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (*dementia paranoides*) (1911). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. V. XII.
- FREUD, S. Totem e Tabu (1913). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. V. XIII
- FREUD, S. À Guisa de uma Introdução ao Narcisismo (1914). In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004. V. I.

FREUD, S. O Inconsciente (1915). *In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006b. V. II.

FREUD, S. História de uma Neurose Infantil (1918). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. O Estranho (1919). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XVII.

FREUD, S. Uma criança é espancada – uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais (1919). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XVII.

FREUD, S. Além do Princípio do Prazer (1920). *In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006. V. II.

FREUD, S. **Psicologia das Massas e análise do eu** (1921). Porto Alegre: L&PM, 2017.

FREUD, S. O Eu e o Id (1923). *In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2007. V. II.

FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. XXI.

FREUD, S. Conferência XXXII – A Dissecção da Personalidade Psíquica (1933). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. V. XXII.

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

GEREZ-AMBERTÍN, M. **As vozes do supereu**: na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização. Tradução de Stella Chebli. Rio de Janeiro: Cia. De Freud, 2009.

GEREZ-AMBERTÍN, M. Topologia do aparato psíquico freudiano e do inconsciente: da Carta 52 ao isso-inconsciente e da bolsa freudiana à garrafa de Klein em Lacan. **Estudos Psicanalíticos**. Belo Horizonte, n. 54, p. 17-23, dez. 2020.

HARARI, A. **Fundamentos da prática lacaniana**: risco e corpo. Belo Horizonte: Relicário, 2018.

JORGE, M. A. C. **Sexo e discurso em Freud e Lacan** (1988). 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JORGE, M. A. C.; RINALDI, D. (org.). **Saber, verdade e gozo: leituras de O seminário, livro 17, de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan vol. 2**: a clínica da fantasia. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan vol. 3: a prática analítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

KLAJNMAN, D. Psicose e fenômenos psicóticos segundo a *Verneinung* de Freud: uma nova hipótese. Em: LEVY, S. M. de S. e DIAS, M. F. P. (orgs.). **A céu aberto: o inconsciente na clínica das psicoses**. Rio de Janeiro: Contra Capa: Corpo Freudiano Seção Belém, 2018.

LACAN, J. **Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade** (1932). Trad. Aluisio Menezes, Marco Antônio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

LACAN, J. O estádio do espelho com formador da função do eu (1949). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. **O Seminário. Livro 3: As psicoses** (1955 – 1956). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

LACAN, J. **O Seminário. Livro 4: A relação de objeto** (1956 – 1957). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LACAN, J. **O Seminário. Livro 7: A ética da psicanálise** (1959 – 1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. **O Seminário. Livro 9: A identificação** (1961 – 1962). Trad. Ivan Corrêa e Marcos Bagno – Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

LACAN, J. **O Seminário. Livro 10: A Angústia** (1962 – 1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, J. **O Seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise** (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. (1967). **Pequeno discurso aos psiquiatras**, 10 de novembro de 1967. Inédito. Retirado de <http://www.ecole-lacanienne.net/pastoutlacan60.php>.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud (1954). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses (1957 -1958). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. **O Seminário. Livro 16: De um Outro ao outro** (1968 – 1969). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LACAN, J. **O seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise** (1969 – 1970). Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAN, J. Radiofonia (1970). Em: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LACAN, J. **O seminário, Livro 18: De um discurso que não seria do semblante** (1971). Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, J. **O Seminário. Livro 20: Mais, ainda** (1972 - 1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. O aturdido (1973). Em: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LACAN, J. **O Seminário. Livro 23: O Sinthome** (1975 - 1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, J. **O Seminário. Livro 26: La topologia y el tiempo** (1978 - 1979). Inédito.

LACARRIÈRE, J. **Grécia, um olhar amoroso**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

LEADER, D. **O que é loucura?** Delírio e sanidade na vida cotidiana. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LEITE, M. P. de S. O registro do imaginário e o estágio do espelho. **Instituto Márcio Peter**, 1979. Disponível em:
<<http://www.marciopeter.com/links2/artigos/txtCongrassos/registolmaginario.html>>. Acesso em: 20 de novembro de 2020.

LEITE, M. P. de S. A verdade como sujeito do gozo. **Instituto Márcio Peter**, 2000. Disponível em:
<<http://marciopeter.com/links2/artigos/periodicos/verdadeSujeito.html>>. Acesso em: 23 de novembro de 2020.

MALEVAL, J.-Claude. **La forclusión del Nombre del Padre**: el concepto y su clínica. Buenos Aires: Paidós, 2009.

NUNES, H. R. & FONTENELE, L. B. **A forclusão do nome-do-pai e suas implicações para o outro e o supereu a partir do caso Schreber**. Fortaleza: www.teses.ufc.br, 2016.

PINHEIRO, S. V. L. O sujeito, sua escrita e os nós de sua estrutura. Em: LEVY, S. M. de S. e DIAS, M. F. P. (orgs.). **A céu aberto**: o inconsciente na clínica das psicoses. Rio de Janeiro: Contra Capa: Corpo Freudiano Seção Belém, 2018.

POMMIER, G. **Freud Apolítico?** Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

POMMIER, G. **A neurose infantil da psicanálise** (1989). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

POLLO, V. Considerações sobre o falo e sua incidência nas estruturas clínicas. Em: **Estudos e pesquisas em psicologia**. UERJ: Rio de Janeiro, Ano 3, p. 750-764. Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v10n3/artigos/pdf/v10n3a07.pdf>

QUINET, A. **Psicose e laço social**: esquizofrenia, paranoia e melancolia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2ª ed, 2009.

RABINOVITCH, S. **A forclusão**: presos do lado de fora. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

RATTOVA, S. S. A RECURSIVIDADE COMO PROPRIEDADE ÚNICA E UNIVERSAL DA FACULDADE DA LINGUAGEM. **Revista Linguagem em Foco**, Fortaleza, v. 6, n. 1, p. 27–36, 2019. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/linguagememfoco/article/view/1928>.

RIBEIRO, M. A. C. **O mal-estar e o discurso do capitalista**. Em: V congresso de psicopatologia fundamental, 2012. Disponível em: http://www.psicopatologiafundamental.org.br/uploads/files/v_congresso/mr_11_-_maria_anita_carneiro_ribeiro.pdf

SAFATLE, V. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo. *In*: SAFATLE, V.; JUNIOR, N. da S.; DUNKER, C. (org.) **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Grupo Autêntica, 2020.

SARTORI, A. P. C. Algumas considerações sobre S1 e o laço social na psicose. *In*: **Saber, verdade e gozo**: leituras de O Seminário, livro 17 de Jacques Lacan. Doris Rinaldi e Marco Antonio Coutinho Jorge (org.). Rio de Janeiro: Rios ambiciosos, 2002.

SILVEIRA, D. M. G. e VORCARO, A. M. R. Da *Verneinung* ao traço unário. **Ágora**: Estudos em Teoria Psicanalítica [online]. Rio de Janeiro, 2016, v. 19, n. 3. pp. 499-532. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1516-14982016003009>>.

SOLER, C. **O inconsciente a céu aberto na psicose**. Trad. Vera Ribeiro; Consultoria, Marco Antonio Coutinho Jorge. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

STERNICK, Mara Viana de Castro. A imagem do corpo em Lacan. Em: **Reverso**. Belo Horizonte, ano 32, n. 59, p. 31-38, junho, 2010. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/reverso/v32n59/v32n59a04.pdf>

TEIXEIRA, M. A. A violência do discurso capitalista: uma leitura psicanalítica. Em: **Asephallus**. Rio de Janeiro, V. III. Nº 5., p. 62-69, novembro de 2007 a abril de 2008. Disponível em: http://www.isepol.com/asephallus/numero_05/pdf/artigo_07.pdf

VINOT, F. A voz na habitação languageira: o presidente e o cabalista. *In*: LEVY, S. M. de S. e DIAS, M. F. P. (org.). **A céu aberto**: o inconsciente na clínica das psicoses. Rio de Janeiro: Contra Capa: Corpo Freudiano Seção Belém, 2018.

VIVÈS, Jean-Michel. **A voz na clínica psicanalítica**. Rio de Janeiro: Contra Capa / Corpo Freudiano |seção Rio de Janeiro, 2012.

VIVÈS, Jean-Michel. **Variações psicanalíticas sobre a voz e a pulsão invocante**. Trad. Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Contra Capa / Corpo Freudiano |seção Rio de Janeiro, 2018.

VÍCTORA, Lígia Gomes. Corpo real, corpo simbólico, corpo imaginário. *In*: **Correio APPOA**. Porto Alegre. Ed. 253, 2016. Disponível em http://www.apoa.com.br/correio/edicao/253/corpo_real_corpo_simbolico_corpo_imaginario/295>

ZIZEK, S. **Violência**: seis reflexões laterais; trad. Miguel Serras Pereira. – 1. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2014.