



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Psicologia

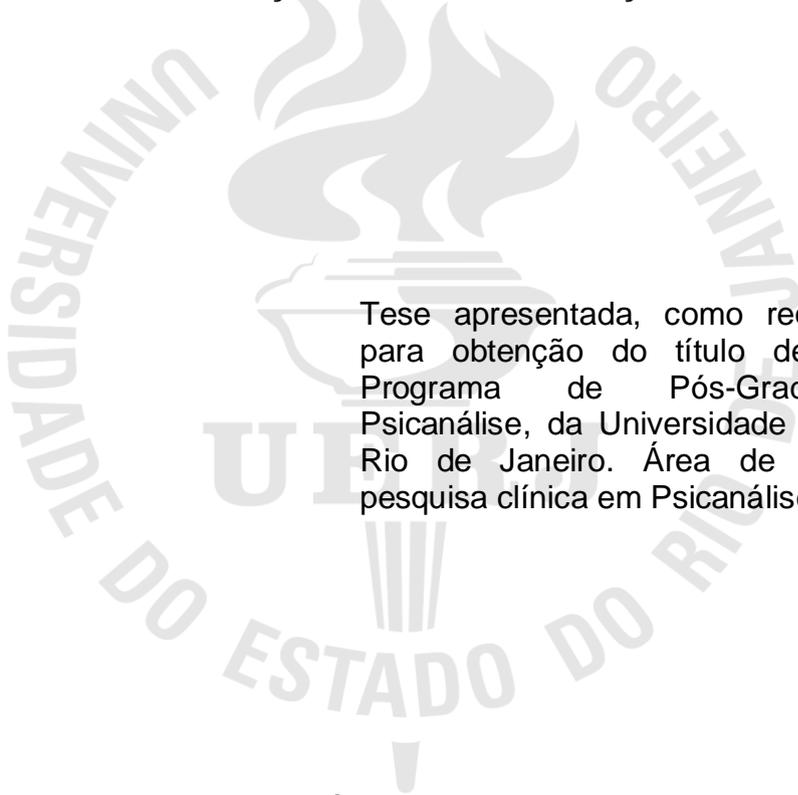
Márcio Ramos Ferreira

**Para-além dos limites da criação: o amor como solução exitosa da
psicose**

Rio de Janeiro
2019

Márcio Ramos Ferreira

Para-além dos limites da criação: o amor como solução exitosa na psicose



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

Orientadora: Prof.^a Dra. Nadiá Paulo Ferreira

Rio de Janeiro

2019

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

F383 Ferreira, Márcio Ramos.
Para-além dos limites da criação: amor como solução exitosa da
psicose/ Márcio Ramos Ferreira. – 2019.
190 f.

Orientador: Nadiá Paulo Ferreira.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Amor – Teses. 3. Psicose – Teses. I.
Ferreira, Nadiá Paulo. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia. III. Título.

bs

CDU 159.964.2

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

Assinatura

Márcio Ramos Ferreira

Data

Para-além dos limites da criação: o amor como solução exitosa na psicose

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

Aprovada em 19 de julho de 2019.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Nadiá Paulo Ferreira (Orientadora e Presidente da Banca)
Instituto de Letras – UERJ

Prof.^a Dr.^a Doris Luz Rinaldi
Instituto de Psicologia – UERJ

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

Prof.^a Dr.^a Cláudia Henshel de Lima
Instituto de Psicologia – Universidade Federal Fluminense

Prof.^a Dr.^a Fernanda Cabral Samico
Universidade Severino Sombras

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

À memória do meu pai, por ter me transmitido o amor ao saber.

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, Nadiá Paulo Ferreira, por ter acolhido minha pesquisa e minha forma distante de trabalhar.

A Maria Anita Carneiro Ribeiro, por ter suportado a análise que me possibilitou tirar riso da desgraça amorosa.

A minha banca de qualificação, pelas contribuições tão preciosas para o meu trabalho.

Aos meus amigos, Petrônio Cândido, Simone Lima e Lucas Tadeu, por me oferecerem em momentos cruciais as soluções mais divertidas de tratamento do mal-estar: amizade, comida e álcool.

A minha colega de Doutorado, minha amiga, minha parceira, minha quase Fliess, Irenne Beteille, pelas trocas, conversas e mensagens que trouxeram mais leveza a esse trabalho.

Aos meus alunos fluminenses, manauaras, baianos e mineiros, por me ajudarem a aprender.

A UERJ, porque sem ela não poderia ter realizado este sonho de conquista.

O amor é filme

Eu sei pelo cheiro de menta e pipoca que dá quando a gente ama

Eu sei porque eu sei muito bem como a cor da manhã fica

Da felicidade, da dúvida dor de barriga

É drama, aventura, mentira, comédia romântica

[...]

O amor é filme e Deus, espectador!

José Paes de Lira

RESUMO

FERREIRA, Márcio Ramos. *Para-além dos limites da criação: o amor como solução exitosa na psicose*. 2019. 189f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

O objetivo do presente empreendimento é defender a proposição de que o amor na psicose corresponde a uma barreira contra o gozo mortífero. A relação entre amor e psicose ainda é um campo lotado de questões desde Freud. Ainda hoje, o paradigma de que o psicótico não orienta a pulsão em objetos consiste em um orientador em relação à neurose. A referida proposição seria, então, uma das referências pelas quais ainda se pensa a transferência para os sujeitos psicóticos, isto é, o amor possível na psicose seria sua atividade delirante. Tal aposta está amparada na problemática da pulsão homossexual como etiologia na paranoia – proposição entendida como caducada depois do retorno a Freud realizado por Lacan. No contexto atual, testemunha-se uma grande inserção de psicanalistas no campo da saúde mental e, de igual modo, um grande número de sujeitos psicóticos se direcionando ao tratamento analítico. Nesta tese, sustenta-se que, tal como a fantasia, o delírio tem a função de barrar a pulsão de morte, dado que ele realiza a função criativa do amor, a do sentido. Será considerada, neste empreendimento, a função do amor da norma fálica e defendida a hipótese de que o amor realiza uma função diferente na neurose e na psicose. Em articulação, investiga-se essa questão através das figuras de amor possíveis para psicose: amor extático, amor como sentimento cômico e amor trágico. Na sequência, a pesquisa conduzirá a aplicação de tais figuras de amor aos chamados fenômenos elementares. O delírio erotomaníaco será aqui privilegiado a fim de demarcar a sua função de criação de sentido e de barreira do gozo. Por fim, importa analisar como essa função de barreira do gozo tem efeitos nos impasses do psicótico em relação à sexuação.

Palavras-chave: Amor. Psicose. Erotomania. Gozo à sexuação. Empuxo-à-mulher.

ABSTRACT

FERREIRA, Márcio Ramos. *Love as a solution in psychosis*. 2019. 189f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Currently, the use of stainless steel in structural elements is considered an extravagant solution to structural engineering's problems. However, changes in attitudes within civil construction, global transition to sustainable development and environmental impacts reduction have certainly caused an increase in the use of stainless steel. Today, the codes for design of stainless steel are largely based on assumed analogies with the behavior of structures developed with carbon steel. However, stainless steel present four non-linear tension versus strain curves (tension and compression, parallel and perpendicular to the lamination material) without yielding plateau and strain hardening zones clearly defined, thus changing the overall behavior of the structures that use it. In Structural elements subjected to axial forces of tension, the net section rupture usually represents one of its controlling ultimate limit states. In order to evaluate the tensile resistance of structural components bolted stainless steel S304, this work provides a numerical model based on the finite element method using the program ANSYS (version 11). The non-linear of the material was considered by the criterion of Von Mises and stress versus strain true curves. The geometric nonlinearity was introduced into the model through the formulation of Lagrange Updated. The numerical model was calibrated based on experimental results, from rigid alternate bolted connection, which do not occur any rotation among the members, transferring any bending moment, only normal and shear internal forces.

Keywords: Stainless Steel Structures. Bolted connection. Tension strength. Non-Linear Analysis. Finite Element Analysis.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 – Matema da metáfora paterna	55
Figura 02 – Grafo do desejo: matema da fantasia	60
Figura 03 – Objeto A	70
Figura 04 – Grafo do desejo em sua forma final	75
Figura 05 – Fórmulas da sexuação	77
Figura 06 – Função para-além	96
Figura 07 – Esquema Z.....	99
Figura 08 – Esquema Z.....	100
Figura 09 – Esquema do véu.....	103
Figura 10 – Primeiro modelo de aparelho psíquico freudiano.....	145
Figura 11 – Grafo do desejo em sua forma elementar	148
Figura 12 – Esquema L.....	153
Figura 13 – Esquema R	160
Figura 14 – Esquema I.....	166

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O problema do amor na psicose em freud	19
1.1 Amor na psicose: obstáculos e possibilidades	19
1.2 Psicose e defesa do amor	20
1.3 Do médico a deus: os amores do presidente na lógica de construção do delírio	23
1.4 Transferência por flechsig	26
1.5 Amor a deus	27
1.6 A hipótese problemática de que a paranoia é efeito do rechaço da pulsão homossexual	30
1.7 O amor homossexual: um obstáculo epistemológico na teoria freudiana das psicoses	32
1.8 Leonardo e schreber: aproximados pela potência criativa e separados pela castração	41
1.9 Paranoia e amor narcísico	45
1.10 A insuportável indiferença	47
2 AMOR, DESEJO E GOZO	49
2.1 O amor: um divisor de águas	49
2.2 O amor e o sexo são disjuntos	49
2.3 Desejo e significantização do gozo na lógica da castração	51
2.4 O significante do gozo	61
2.5 O gozo como transgressão	64
2.6 Gozo e objeto a	67
2.7 O amor ao pai morto na neurose	71
2.8 Gozo sexual	76
2.9 Gozo outro	79
2.10 O amor fetichizado e o amor erotomaníaco	81
3 QUAIS SERIAM AS FIGURAS DE AMOR POSSÍVEIS PARA A PSICOSE?	87
3.1 O amor para-além dos limites fálicos	87

3.2	O amor-paixão	88
3.3	O amor morto	91
3.4	O amor como dom.....	94
3.5	O amor é um sentimento cômico	104
3.6	O amor cortês	113
3.7	O amor de transferência.....	116
3.8	O amor como milagre	122
3.9	O amor trágico	124
3.10	Conclusões preliminares	126
4	AMOR, PSICOSE E SEXUAÇÃO EM LACAN	128
4.1	O amor como barreira do gozo outro	128
4.2	Erotomania em clérambault	130
4.3	Caso aimée.....	135
4.4	Materialidade simbólica dos fenômenos elementares.....	140
4.5	Fenômenos elementares: unidades estruturais da constituição do <i>pathos</i> psicótico	141
4.6	Amor e erotomania no caso porca	147
4.7	A ingenuidade amorosa do psicótico: a crença inabalável do amor do outro	148
4.8	A relação do psicótico com os seus semelhantes: da hipertrofia da paixão à <i>tsunami</i> subjetiva	151
4.9	Deslocalização do gozo na psicose	156
4.10	Amor como barreira de gozo?	159
4.11	Amor engana-dor: delírio como barreira de gozo	162
4.12	Empuxo-à-mulher, erotomania e sexuação na psicose.....	171
	CONCLUSÃO.....	179
	REFERÊNCIAS	185

INTRODUÇÃO

O amor é o campo mais fecundo para a produção de delírio, e isso não está circunscrito apenas à psicose. Se é verdade que o amor é um fenômeno que aproxima a vida dita “normal” e a loucura, e que a psicanálise é uma clínica do amor, a questão sobre os impasses e soluções encontradas pelo psicótico na sua vida amorosa habita o coração da prática analítica.

A presente tese defende a proposição de que o amor é um acontecimento não limitado à lógica fálica. O intuito é investigar as soluções encontradas pelos sujeitos psicóticos para os impasses da vida amorosa. Sustentaremos que o amor na psicose é uma forma criativa de produzir uma barreira frente ao gozo.

Com o trabalho lacaniano de retorno aos conceitos freudianos, as psicoses tornaram-se um esforço de rigor. Entendemos que o convite lacaniano de não recuar diante da psicose situa-se na tentativa de melhor entender as questões colocadas por ela à clínica psicanalítica. Ora, o impasse da psicose diante do amor apresenta-se como uma questão crucial, visto que, como já é sabido depois de Freud, o amor é a condição fundamental sem a qual a experiência psicanalítica não pode ocorrer. Portanto, torna-se cada vez mais importante o estudo da particularidade do impasse amoroso presente na psicose.

A nossa tese aparece em um contexto no qual a falta de *philia* tem provocado grande impacto nos laços sociais tanto no Brasil quanto no mundo. Testemunhamos na sociedade contemporânea uma grande propagação da agressividade, gerando um clima de hostilidade que tensiona os laços sociais. Há uma crise das questões éticas, que serve de justificativa para agressões políticas, e um grande aumento da violência contra minorias. Nessa conjuntura cultural e política, está presente o que se denominou de *discurso de ódio*.

Esse discurso caracteriza-se pela imposição de certo estigma de periculosidade e pela promoção de exclusão jurídico-político-territorial a grupos sociais. Além disso, ele mantém ou altera a organização social com base na segregação. Essas características ficam evidentes na fala de determinados grupos que se articulam através de meios de opressão no ambiente físico ou virtual. Quanto aos objetos de segregação, esses são os que não se encaixam no ideal dominante

masculino, europeu, cristão, heterossexual, burguês e proprietário. Estabelecida tal separação, a invenção de uma suposta luta “do bem contra o mal” é associada a um fundamentalismo religioso que sustenta os atos de agressão (RIOS, 2008).

Em um contexto brasileiro no qual a segregação aparece como discurso político, não é de se surpreender que ele tenha incidências nas políticas de saúde mental. Um exemplo disso é a Nota Técnica nº 11/2019, que dá aval à compra de aparelhos de eletroconvulsoterapia para o Sistema Único de Saúde (SUS). O texto da nota ainda propõe: um retorno ao tratamento moral – através da abstinência na abordagem de dependentes químicos –, incentiva a internação de crianças em hospitais psiquiátricos e descarta o tratamento pautado na redução de danos, modelo de tratamento adotado há mais de 30 anos no Brasil.

Testemunhamos, assim, um momento de retorno à lógica manicomial no tratamento da loucura, modelo que serve aos interesses econômicos das indústrias de produção de doenças e farmacêutica. Dessa maneira, o estado passará a investir na manutenção de instituições excludentes e que causam a cronificação do sofrimento mental.

Em direção contrária a esse fluxo, nossa pesquisa alinha-se ao estatuto ético da descoberta freudiana que reordenou no mundo moderno as questões relativas ao amor. De acordo com Badiou (1999), Freud efetuou uma mudança no modo de encarar a sexualidade e, por consequência, suas imbricações com a vida amorosa dos seres falantes.

De fato, foi Freud quem formalizou a transferência para pensar o tratamento analítico. Para o pai da psicanálise, o amor que aparece no dispositivo analítico é o amor verdadeiro. Do mesmo modo que ele é condição para análise, ele promove a resistência, encobrindo a falta estruturante do desejo. O analisante-amante demanda sinais de amor do analista amado. Assim, o analista é convocado a ocupar um lugar no qual o analisante visa fixar sua falta, ignorando seu desejo. Por outro lado, o amor é condição de análise.

Diante de nossa atual conjuntura social de retrocessos, em que o conservadorismo conduz ao retorno de uma política de segregação da doença mental, é necessário reforçar a importância do modelo de saúde mental que aposta nos laços sociais como recurso de tratamento e na transferência como estratégia. Isso está de acordo com a atenção psicossocial – modelo de tratamento que há quase três décadas tirou a abordagem da doença mental do viés medicalizante.

Nessa forma de tratar o doente mental, a descoberta freudiana tem um papel fundamental. Por postular que a prática clínica não ocorre sem o amor de transferência, a psicanálise caminha na contramão das novas tentativas de segregação da doença mental.

¹Sobre o presente trabalho, consideramos relevante compartilhar, já nestas primeiras linhas, que as questões desta pesquisa são efeitos do meu processo de análise pessoal e da minha prática clínica, ambos iniciados quando cheguei ao Rio de Janeiro, em fevereiro de 2010 – ano também do meu ingresso no Programa de Mestrado em Psicanálise da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

Nessa época, desenvolvi o trabalho intitulado “*O sujeito da psicanálise: um obstáculo à naturalização do mal-estar*” (2012). Tecidas as redes conceituais e ideológicas nas quais a nova versão do biologicismo está articulada, e utilizando uma pesquisa histórico-epistemológica, nos valem da relação lógica da psicanálise com a ciência como contraponto.

Pelo título do trabalho, logo se vê que o significante ‘obstáculo’ tinha um lugar importante associado à ideia de uma defesa. No decorrer da pesquisa, fui me dando conta de que estava preocupado em defender o que é indefensável – a psicanálise.

Durante a escrita da dissertação, muitas mudanças compareceram no âmbito pessoal. A dor de amor me impulsionou para a entrada em análise. Foi também nesse processo que me dei conta de que a análise não é feita apenas de agruras. O tratamento analítico é um lugar propício para tirar da tragédia algo risível. Em síntese, fui testemunha de que, no tratamento analítico, o obstáculo é condição da invenção de possibilidades. Isso me ocorreu também na minha prática como psicanalista inserido na saúde mental.

O CAPS ad WANDERLEY MARINS, localizado no Município de Nova Iguaçu, foi o lugar onde trabalhei entre os anos de 2010 a 2013, instituição em que o atendimento a uma paciente me conduziu a pensar sobre o problema do amor na psicose. Quando comecei a atender “I”, nome fictício pelo qual escolhi chamá-la aqui, ela já era paciente da unidade há mais de dois anos. Segundo os relatos da equipe, I era uma paciente que não tinha grande adesão ao tratamento; também relataram que os familiares da paciente reclamavam que ela passava dias se

¹ A partir daqui, nos limites da presente sessão de *Introdução*, comunicamos que o uso discursivo da 1ª pessoa do singular será necessário em alguns trechos devido à natureza do conteúdo compartilhado pelo autor desta tese.

drogando em uma favela próxima à baixada fluminense. De acordo com a equipe, I era uma “prostituta” que, durante sua permanência naquela comunidade, se valia da prostituição para sustentar o uso de substâncias tóxicas – fato que não foi confirmado durante o período de atendimento.

Foi na ocasião de uma atividade da Caps ad, um futebol entre a equipe e os usuários, que escutei I pela primeira vez. Ao vê-la fora da quadra de futebol, na parte da arquibancada, perguntei-lhe sobre a causa de não participar da atividade, ao que ela respondeu: “depois que eu fiquei doente, meu corpo não me obedece mais, a boca fala só, meu corpo apodreceu”.

Ao longo dos atendimentos com I, ela relatava que já tinha morrido e que escutava um debate entre Deus e o demônio sobre como ela deveria agir. Um deles, que ela não sabia identificar, a mandava subir para a favela para “dar teco” e “transar com os homi”. Quando questionada se o ato sexual seria por dinheiro, I negava, e dizia que muitos pacientes do CAPS, que também frequentavam a favela e transavam com ela, poderiam me confirmar isso.

Sobre esse ponto da vida de I, – as práticas sexuais da paciente – observamos a existência de um discurso moral que circulava na equipe. A maior parte das intervenções da equipe eram pautadas em orientações pedagógicas, as quais não eram acatadas por I. A falta de adesão da paciente à essa ética do bem-viver era tomada pela equipe ora com horror ora com sentimento de impotência.

Durante as sessões, a paciente relatava que estava passando por uma provação parecida com a de Jó, personagem bíblico, e que uma vez passado esse momento, seria buscada por Deus. Afirmava que somente pela intervenção divina tal provação chegaria ao fim. A paciente também se comparava ao pastor da sua igreja, que, segundo ela, seria um “homem de Deus” que também teria passado por uma situação próxima à dela. Por vezes, I relatava escutar a voz de Deus lhe chamando de “minha serva”.

No período do atendimento de I, muitos elementos que indicavam uma relação transferencial ocorreram. Alguns deles expressavam sua forte ligação ao tratamento, dentre os quais destacamos: afirmava que na favela escutava as vozes do analista e de outros integrantes da equipe lhe chamando para o CAPS; comparecia ao local de atendimento em horário sempre exato; se ocorresse do analista estar em outro atendimento, I pedia para o paciente atendido se retirar, alegando ser aquele o seu horário. Com frequência, adentrava o consultório com

duas “quentinhas”, trazidas do refeitório da unidade para serem consumidas com o analista durante o atendimento. Em suas crises de ódio na unidade, gritava o nome do analista e dizia: “só você não me come”. Em uma delas, a paciente escreveu xingamentos direcionados a ele no banheiro utilizando as próprias fezes. Passadas as crises, comparecia sempre aos atendimentos e às atividades que o analista realizava como se nada tivesse acontecido.

Um dia, em uma oficina de música em que eu estava como coordenador, I relatou ter escutado uma voz que havia lhe falado o porquê de o analista não corresponder às suas investidas. Foi quando me contou que o motivo da falta de retribuição do afeto se devia ao fato de que os dois estavam “em mundos diferentes”. E complementou: “eu estou morta, você está vivo, não é agora que a gente vai ficar”. Foi quando tive certeza de que se tratava de uma significação delirante.

Ressaltamos que o delírio de I não anulava suas alucinações audioverbais nem a posição objetalizada que ocupava nos lugares por onde circulava. Para ilustrar, foi durante as suas idas e vindas da favela que a paciente engravidou três vezes, contraindo também algumas doenças sexualmente transmissíveis.

Devido aos limites deste contexto de pesquisa, encurtamos a narrativa do referido caso, tendo, todavia, contemplado o que de mais relevante consideramos para as discussões aqui colocadas. O tratamento de I foi encerrado em 2013, ocasião em que me desliguei do serviço. No entanto, as questões relacionadas a esse caso nos inquietaram por muito tempo, e também funcionaram como motor a fim de engendrar estes estudos.

Na obra freudiana, a articulação entre amor e psicose é uma questão ainda problemática. A conhecida objeção de Freud sobre o tratamento dos sujeitos psicóticos deixou marca. A impossibilidade do psicótico investir libidinalmente nos objetos se tornou um dos princípios ordenadores para a sua diferenciação da neurose. Na perspectiva freudiana, a articulação entre amor e psicose se reduziria à possibilidade delirante.

No ensino de Jacques Lacan, conforme ele foi se desenvolvendo, o tema do amor recebeu grande destaque em vários momentos de sua teoria. Em seu retorno a Freud, Lacan deu um lugar importante aos elementos que se organizam na estrutura edípica e aos elementos que nela se organizam: *Nome-do-Pai*, *metáfora paterna* e *falo*. A metáfora paterna é o que organiza, por sua presença ou ausência,

a estrutura neurótica ou psicótica. A operação metafórica que ela proporciona organiza a subjetividade neurótica, e os seus obstáculos instituem as possibilidades psicóticas. Ela está associada ao complexo de castração.

O complexo de castração se organiza através do que Freud formalizou como *primazia do falo*, uma proposição sexual infantil que atribui universalmente o pênis a todos os seres vivos e também aos objetos inanimados. De acordo com Freud (1923/2011), ela consiste em entrar em consideração para ambos os sexos apenas um órgão genital, o masculino. Fica evidente, então, que o que está em jogo não é a primazia dos genitais, mas a primazia do falo.

O encontro com os corpos sexuados promove um furo nessa lógica e um enigma impossível de significar. Por essa via, foi possível pensar a função do amor e sua relação com a castração: fazer suplência a não existência da relação sexual. Entretanto, questionamos: qual a função do amor quando o sujeito não conta com a inscrição do Nome-do-Pai?

Defendemos como hipótese principal de pesquisa que, na ausência da metáfora paterna, o amor terá a função de conter o gozo mortífero.

Assim, realizaremos a defesa dessa tese, visando melhor pensar não só os obstáculos, mas as possibilidades que o sujeito psicótico pode construir para a reconstrução da realidade. Se por um lado, na psicose, o sujeito pode mostrar o ódio mais puro, por outro lado, o psicótico pode inventar infinitas possibilidades para se posicionar frente ao gozo do Outro. Para realizar o presente empreendimento, executamos a organização que se segue.

No primeiro capítulo, intitulado “O problema do amor na psicose em Freud”, situamos o problema do enlace entre amor e psicose na obra Freudiana com o intuito de demonstrar que o delírio tem materialidade simbólica. Para tal, nos orientamos nas relações entre o conceito de amor e o conceito de defesa. Seguimos, pois, a referência do “caso Schreber”, utilizado aqui para discutirmos uma contradição presente na teoria freudiana das psicoses: o amor aparece como causa do desencadeamento psicótico, mas ao mesmo tempo pode estar presente na tentativa de sua cura.

Ainda no capítulo 1, realizamos uma abordagem crítica sobre o ponto de vista freudiano de que a psicose teria uma etiologia na defesa contra a pulsão homossexual. Defendemos a hipótese de que tal teoria correspondeu a um obstáculo epistemológico na clínica psicanalítica das psicoses e que ela foi superada

pelo conceito lacaniano de Nome-do-Pai. Nesse percurso, foram abordados temas fundamentais na clínica freudiana das psicoses, mas que aparecem em segundo plano em relação ao tema da homossexualidade – como a ideia de verdade histórica e a aproximação entre fantasia e delírio. A razão desse primeiro capítulo é articular elementos teóricos que ajudem a sustentar a hipótese de que o delírio, tal como a fantasia, tem a função de barrar a pulsão de morte; defendemos que o fenômeno delirante coloca em cena a função do amor como criador de sentido.

Dando continuidade, o intuito do capítulo 2, “Amor, desejo e gozo”, é demarcar as relações do amor dentro dos limites fálicos. Entendemos que a articulação do amor neurótico com o desejo e o gozo trará elementos importantes para discutir a função do amor na psicose. Precisamos a particularidade da função do amor na neurose para fazer um quadro comparativo com a psicose. Para tanto, guiamo-nos por dois *slogans* lacanianos que, na presente tese, terão valor de axiomas. São eles: 1. A relação sexual não existe e 2. O amor é o que faz suplência a não existência da relação sexual. Tais axiomas foram discutidos através do grafo do desejo e da tabela de sexuação, ambos formulados por Lacan.

Pontuamos que o constructo teórico elaborado no capítulo 2 está afinado com o capítulo 4, no qual tratamos dos impasses do psicótico frente ao gozo e à sexuação através da abordagem da *erotomania* e do *empuxo-à-mulher*. Além disso, as referências do segundo capítulo sustentaram a hipótese de que o amor na neurose tem a função de fazer suplência à inexistência da relação sexual, enquanto que, na psicose, tem a função de criar uma barreira de contenção do gozo.

No capítulo 3, “Quais seriam as figuras de amor possíveis para a psicose?”, *realizamos* uma revisão do ensino de Lacan em busca de indicações sobre quais seriam as figuras de amor possíveis na psicose. Para isso, abandonamos a pretensão de instituir um discurso do mestre para definir a forma lógica que o amor deve obedecer.

Seguimos a pesquisa analisando como as figuras de amor no ensino de Lacan possuem relação de inclusão ou de exclusão com a lógica fálica para pensar como elas poderiam servir de referência para a análise dos impasses e soluções psicóticas na vida amorosa. Por estarmos ainda alinhados a defender a hipótese de que a função do amor na neurose é diferente da função que ele ocupa na psicose, não excluimos as abordagens de figuras de amor tipicamente neuróticas.

A hipótese que nos serviu de guia para esse capítulo foi a de que as figuras de a) *amor extático*, b) *amor como sentimento cômico* e de c) *amor como tragédia* possuem conciliação com a psicose. Servimo-nos, assim, dos elementos teóricos levantados nos primeiros capítulos, pois eles nos auxiliaram a demonstrar que o amor na psicose tem efeito criador de sentido. Além disso, as figuras de amor próprias da psicose nos serviram de guia para pensar os conceitos de *erotomania* e de *empuxo-à-mulher*.

Por fim, o capítulo 4, “Amor, psicose e sexualização em Lacan”, tem o objetivo de defender a proposição de que o amor na psicose consiste em uma invenção de barreira frente ao gozo do Outro. Para isso, foram retomadas as demais proposições desenvolvidas nos capítulos anteriores, relidas através da teoria lacaniana das psicoses.

Retomamos as elaborações de Clérambault sobre erotomania e também sobre as abordagens de Lacan a respeito do tema no “caso Aimée”. Ao versarmos sobre a ideia freudiana de verdade histórica em articulação com as elaborações lacanianas de fenômenos elementares, o objetivo principal foi refletir sobre a relação de materialidade simbólica e delírio e a relação amor e saber na psicose. Utilizamos como guia a proposição de Miller de que os fenômenos elementares estão para a psicose assim como as formações do inconsciente estão para a neurose. Através desse sistema, foi possível pensar como a criação delirante pode realizar uma função correlata à fantasia: a de fazer barreira à pulsão de morte.

Finalizamos, por ora, tecendo uma abordagem que pondera como a erotomania divina criada por Schreber consiste em uma criação para responder o seu impasse frente à sexualização. Nessa perspectiva, o empuxo-à-mulher foi abordado através das formas quânticas da sexualização, elaboradas no capítulo 2 e repensadas através do texto *O Aturdido* (LACAN, 1972/2003).

Delineado o nosso percurso, esperamos que esta tese produza mais dúvidas que certezas, dado que é próprio da atividade científica produzir questionamentos e enunciados provisórios. Estamos cientes de que o presente empreendimento consiste em um trabalho tacanho e de que críticas e novas proposições devem aparecer no futuro; tudo, pois, deve ser aceito de muito boa vontade.

1 O PROBLEMA DO AMOR NA PSICOSE EM FREUD

1.1 Amor na psicose: obstáculos e possibilidades

O presente capítulo investiga as relações entre amor e psicose na obra freudiana. À primeira vista, os dois termos não possuem articulação. No entanto, a primeira impressão é lotada de enganos.

Seguindo os nossos objetivos iniciais, este capítulo analisará não só os obstáculos, mas também as possibilidades encontradas pelo psicótico para estabelecer sua relação com o mundo e com os seus semelhantes.

Partimos do postulado de que o fenômeno do amor é condição para o dispositivo psicanalítico operar. No que tange à psicose, entretanto, em grande parte da história da psicanálise, houve um questionamento sobre a possibilidade de tratamento. É conhecida a resistência freudiana em relação ao tratamento do psicótico. Isso porque, para o pai da psicanálise, esse tipo de paciente não investiria sua libido nos objetos da realidade, o que, conseqüentemente, culminaria em prejudicar a relação transferencial com o analista.

Delinearemos como o conceito de *defesa* e de *amor* se enlaçam na clínica da psicose. Sabemos que eles se desenvolvem conforme o conceito de defesa vai se estruturando na obra freudiana. É importante destacar que o conceito de *sexualidade* é um ponto central no que diz respeito à etiologia dos sintomas neuróticos. A obra freudiana deixa evidente que o amor, por arremeter ao sexual, pode ter um papel no desencadeamento da psicose e, no mesmo golpe, pode ocupar um lugar fundamental também na sua estabilização.

No primeiro momento, investigaremos como os conceitos de sexualidade e defesa estão presentes nos textos freudianos referentes à psicose. O caso *Schreber* nos servirá de paradigma para pensar o amor possível na psicose na obra freudiana. Analisaremos a relação de Schreber com seu médico Flechsig, dando destaque ao impasse da transferência no desencadeamento de sua psicose, ao papel do amor na solução delirante da paranoia e à maneira como o delírio reinventa o *eros* do psicótico.

Insistindo nos estudos sobre o amor, realizaremos uma abordagem crítica do amor homossexual como causa das psicoses. Para tal, serão utilizados os trabalhos de autores pós-freudianos para defender a posição de que a homossexualidade é apenas uma consequência do desencadeamento da psicose.

E à guisa de uma terminalidade para o primeiro capítulo, proporemos uma interlocução com o caso *Leonardo da Vinci*, intencionando apontar aproximações e afastamentos entre a vida amorosa neurótica e psicótica, descrevendo a especificidade do amor nos dois casos. A nossa visada é apontar que tanto a fantasia quanto o delírio consistem em uma fabricação do sentido de que se utilizam para a materialidade simbólica. Nesse intento, a ideia de *verdade histórica* será utilizada para aproximar a fantasia do delírio.

O intuito do presente capítulo, em resumo, é apontar as bases conceituais freudianas que podem ajudar a sustentar a nossa tese de que o amor é um fenômeno não limitado à lógica fálica e que, na psicose, ele consiste em uma forma criativa de proteger o sujeito do gozo mortífero.

1.2 Psicose e defesa do amor

No contexto dos primeiros trabalhos freudianos sobre o tema, a noção de psicose² era dotada de grande amplitude, faltava precisão a nosso ver. Ela cobria um vasto número de quadros clínicos sobremaneira distintos; também estava muito longe de se opor à neurose. Ambas, psicose e neurose, se situavam no quadro das *psiconeuroses* – termo utilizado por Freud desde suas primeiras publicações psicanalíticas, aparecendo em dois textos fundamentais, *As Psiconeuroses de Defesa* (1894/2006) e *Novos Comentários sobre as Psiconeuroses de Defesa* (1896/2006).

² De acordo com Roudinesco & Plon (1998), o termo *psicose* foi introduzido por Ernst von Feuchtersleben (1806-1849) para substituir o termo *loucura*. Isso tinha o intuito de designar os chamados "doentes da alma" numa perspectiva psiquiátrica. As psicoses ocuparam um lugar na esfera patológica diferente das neuroses, aquelas foram consideradas doenças mentais da alçada da medicina, Neurologia, e mais tarde da Psicoterapia. O termo psicose designou, inicialmente, o campo das doenças mentais, fossem elas de etiologia orgânica (como a paralisia geral) ou de etiologia psíquica.

Em *As Psiconeuroses de Defesa* (1894/2006), Freud se ocupa de explicar os sintomas psicóticos como uma forma de defesa resultante do encontro com o sexual, utilizando como referência as neuroses. A defesa aparece, aqui, como modelo de censura por parte do eu à ideia aflitiva, forçando a manter-se fora da consciência.

Os termos “defesa” e “recalcamento” não são sinônimos. Apesar disso, nesse momento de sua obra, Freud aplica uma identidade entre eles. A noção de defesa tem um significado mais amplo que designa a forma pela qual o mecanismo do eu se protege de uma ideia ameaçadora. Nesse artigo, Freud assinala que todos os quadros clínicos estão relacionados entorno da divisão subjetiva provocada pela tentativa malsucedida do eu em afastar o resto mnêmico da experiência traumática.

De fato, a psicose é apresentada no mesmo campo clínico das neuroses, visto que o critério que ordena essas duas modalidades clínicas, nesse momento, é a noção de defesa: “[...] agrupei a histeria, as obsessões e certos casos de confusão alucinatória aguda sob o nome de ‘neuropsicoses de defesa’, porque tais afecções revelaram um aspecto comum” (FREUD, 1894/2006, p.96). Nessa perspectiva, tanto o quadro clínico neurótico quanto o psicótico emergiam entorno de um mesmo mecanismo.

Com base na natureza dos sintomas, Freud descreve a etiologia das patologias, seguindo a noção de defesa. Nesse artigo, ele destaca na psicose uma defesa mais eficiente. Nela, o eu rejeita a representação incompatível junto da carga de afeto ligada a ela e se comporta como se a representação jamais lhe tivesse ocorrido. Todavia, depois do momento em que isso é efetuado, o sujeito entra em um quadro clínico que Freud denomina de “confusão alucinatória”. A consequência desse evento seria que o sujeito viveria o retorno das representações e afetos afastados na forma de alucinações, um retorno *vindo de fora*.

Certamente, a primeira referência clínica freudiana sobre a paranoia se encontra no *Rascunho H*, de 1895. Nesse texto, Freud descreve o caso de uma mulher que lhe fora encaminhada por Breuer. Ela se queixava de escutar a injúria de ser “uma mulher depravada”. Segundo Freud, o julgamento íntimo que ela deveria ter vivenciado depois de uma experiência sexual com um hóspede da sua casa apresentava-se para ela na forma de gestos e vozes: “[...] o que mudava era a localização da coisa. Antes, tratara-se de uma autocensura interna; agora, era uma recriminação *vinda de fora*” (FREUD, 1895/2006, p. 156, *grifo nosso*).

O propósito da paranoia é rechaçar uma ideia incompatível com o eu, projetando seu conteúdo no mundo externo. Na paranoia, as autoacusações retornam pelos pensamentos ditos em voz alta. Devido à impossibilidade de influenciá-los, o eu do sujeito deve adaptar-se às construções delirantes, o que alcança no uso das ilusões de memória. Isso é o que Freud chama de "mudança na localização da coisa". A "recriminação vinda de fora" corresponde à antecipação do conceito de *verwerfung*.

De acordo com Freud, esses mecanismos podem ser aplicados nas mais várias formas delirantes (delírios de ciúmes, hipocondríacos, persecutórios), podendo se articular com uma megalomania ou erotomania. Dessa maneira:

[...] em todos os casos, a *ideia delirante* é sustentada com a mesma energia com que uma outra ideia, intoleravelmente penosa, é rechaçada do ego. Assim, essas pessoas amam seus delírios como amam a si mesmas. É esse o segredo (FREUD, 1895/2006, p.158).

É importante considerar que Freud, nesse momento da sua clínica, utilizava a técnica da hipnose. Tal técnica visava a rememoração da ideia traumática. Freud é bastante claro quanto aos resultados do tratamento do caso clínico descrito no *Rascunho H*: "Não obtive resultado. Conversei com ela duas vezes e insisti para que me contasse tudo o que se relacionava com o inquilino, em hipnose de 'concentração'" (*ibidem*, p. 156).

Sabemos que, na naquela época, Freud não havia elaborado o conceito de *transferência* nem hipotetizado a ausência desse fenômeno nos pacientes psicóticos. Entretanto, em 1896, ele mostra uma posição contrária em relação aos poderes curativos do método que está sendo elaborado. Afirma, através desse caso, que existiria algo da psicanálise aplicável à paranoia.

O resultado do tratamento apresentado por Freud destaca um obstáculo na clínica da psicose que permanecerá depois do desenvolvimento da sua teoria: a relação transferencial. Todavia, entendemos que a premissa de que os psicóticos amam seus delírios como amam a si mesmos servirá de guia para Lacan pensar a forma pela qual o psicótico se posiciona diante do fenômeno amoroso.

Em 1896, Freud retoma as considerações do seu artigo *As Psiconeuroses de Defesa* (1895/2006) no trabalho *Novos Comentários sobre as Psiconeuroses de Defesa* (1896/2006). Nesse texto, estabelece uma diferença na defesa presente na

neurose obsessiva e na paranoia, e coloca que tal diferença está no fato de que, na paranoia, as recriminações voltam ao mundo exterior, enquanto que na obsessão, elas se mantêm no mundo interior.

É importante considerar que, nesse contexto teórico, Freud defendia que os materiais das alucinações originavam dos pensamentos censurados. Tais fenômenos possuíam uma significação análoga ao trauma infantil. Essa hipótese permanecia baseada na teoria da sedução traumática.

No processo terapêutico desse período, o paciente psicótico ou neurótico era convocado, sob pressão na cabeça, a falar dos acontecimentos infantis. Freud interpretava extraindo os elementos constitutivos do conteúdo reprimido, pois acreditava que as construções realizadas pelo paciente se tratavam, necessariamente, de uma experiência de sedução de um adulto próximo. Nessa linha, a experiência psicótica testemunhava o aparecimento do gozo do Outro, e o delírio paranoico correspondia à denúncia desse gozo.

Seguindo o caminhar da teoria freudiana, depois de romper com o tratamento hipnótico e com a teoria da sedução traumática, Freud elabora o tratamento pela palavra e os conceitos de *inconsciente* e *transferência*. Mesmo depois da elaboração de conceitos tão caros à teoria analítica, observamos que a já referida noção de “*vindo de fora*” se conserva na análise da psicose. Isso fica mais claro se analisarmos o caso que fundamenta a teoria psicanalítica sobre psicose: o “caso Schreber”.

1.3 Do médico a Deus: os amores do presidente na lógica de construção do delírio

Diferente dos seus contemporâneos, que se direcionavam ao estudo da esquizofrenia, Freud, no que diz respeito ao campo das psicoses, orientava seus trabalhos para a paranoia. Em *O Seminário Livro 3: as psicoses* (1955-1956/1981), Lacan demarca que, apesar desse destaque dado à paranoia, “Freud não ignorava a esquizofrenia. O movimento de elaboração desse conceito era-lhe contemporâneo.

Mas certamente reconheceu, admirou e mesmo encorajou os trabalhos da escola de Zurique [...]” (LACAN, 1955-1956/1981, p.12).

As influências desse diálogo com a escola de Zurique podem ser notadas no seu artigo *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (Caso Schreber)* (1911/2010), que consiste em uma leitura psicanalítica da obra *Memórias de um doente de nervos* (1905/1984), do presidente Schreber – “homem de espírito elevado, de inteligência aguda e finos dons de observação” (SCHREBER, 1905/1984, p.274-275). Freud elabora uma análise da psicose, estabelecendo uma diferença estrutural entre a paranoia e a esquizofrenia.

A leitura freudiana do caso está fundamentada em quatro proposições. Duas delas já haviam sido postuladas nos seus trabalhos anteriores. São elas: 1. está presente na paranoia o conflito provocado por uma defesa da pulsão homossexual; 2. a defesa produz o mecanismo da projeção. Além dessas proposições, são elaboradas duas novas asserções que também passam a compor o arcabouço teórico psicanalítico: 1. o delírio é uma tentativa de cura; 2. é possível uma análise gramatical das diferentes formas do delírio paranoico.

De fato, Freud postula nesse artigo que o delírio é uma tentativa de cura: “[...] o que consideramos produto da doença, a formação delirante, é na realidade tentativa de cura” (*ibidem*, p.274). Em conformidade com o postulado freudiano, entendemos que uma formação delirante tem a finalidade de refazer os laços do psicótico com as pessoas e com o mundo, além de diminuir a angústia produzida pela pulsão sexual.

A seguir, faremos um breve resumo sobre o caso Schreber, a fim de destacar as principais ideias freudianas em relação à paranoia, articulando-as ao conceito de amor.

Ao longo de sua vida, teve o presidente Schreber três períodos de manifestação da doença que culminaram em três internações. A primeira manifestação ocorreu na ocasião de sua candidatura para o cargo do parlamento alemão. No relatório do seu primeiro colapso, ficou registrado que o motivo da internação teria sido uma crise hipocondríaca.

Depois de reestabelecido da instabilidade, Schreber voltou para a casa se sentindo muito grato à pessoa do Dr. Flechsig, chegando a conservar ao lado da escrivaninha o retrato do médico que o acompanhou durante o período de internação.

No intervalo entre a primeira e a segunda crise, Schreber viveu oito anos bem tranquilos. Em 1893, foi nomeado a presidente da corte de apelação, cargo que assumiu no mesmo ano. Em um determinado dia, entretanto, no intervalo entre o sono e a vigília, lhe apareceu a ideia “de que deveria ser realmente bom ser uma mulher se submetendo ao coito” (SCHREBER, 1905/1984, p.45). Foi nesse contexto que ocorreu sua segunda crise, culminando na sua segunda internação.

Seus vários sintomas demarcavam de forma muito evidente sua estrutura psicótica. Dentre esses fenômenos, podemos destacar os sintomas hipocondríacos: “[...] queixava-se de sofrer amolecimento cerebral [...]” (*ibidem*, p.11). Também considerava-se morto, doente de peste e em decomposição. Além disso, era invadido por alucinações auditivas, o que lhe deixava em tamanho estado de angústia a ponto de tentar se matar algumas vezes e de pedir veneno. Por fim, maldizia e acusava a pessoa do Dr. Flechsig por lhe ter perseguido e prejudicado, chamando-o de “assassino da alma”. Logo começaram também a aparecer ideias com conteúdos míticos e religiosos; ele acreditava que vivia em outro mundo.

Decorrido um tempo, foi removido de Leipzig e, após breve permanência em outra instituição, chegou ao sanatório Sonnenstein, em junho de 1894, ali ficando até a doença tomar a forma definitiva. Nessa segunda internação, foi tratado pelo Dr. Weber.

Voltando à articulação teórica, o trabalho de Freud consistiu em separar as diversas fases da formação do delírio, realizando uma elucidação da lógica fantasmática que originou o delírio do princípio até sua forma final. Dessa maneira, o pai da psicanálise procurou estabelecer a relação entre os principais temas do delírio de Schreber, dividindo-o em dois momentos. Primeiro momento: vivência da morte subjetiva e transformação em mulher; segundo momento: transformação em mulher de Deus.

Ainda sobre esse caso, consideramos relevante frisar que a transferência por Flechsig é apontada como a causa do desencadeamento da psicose de Schreber. Essa é a proposição defendida por Freud e Lacan. Vejamos como ela ocorre.

1.4 Transferência por Flechsig

Como já mencionado, Freud construiu a análise do caso Schreber com base na hipótese de que a paranoia tem origem na defesa da pulsão homossexual. Flechsig, seu primeiro médico, teve um lugar fundamental na paranoia de Schreber. O médico, por quem Schreber guardava profunda admiração, passou a ser, então, seu perseguidor.

Segundo Freud, essa ideia teria sido originada de uma pulsão homossexual reprimida, originada da relação do paciente com seu pai e revivida através do encontro com o Dr. Flechsig. Freud elabora que o sentimento de simpatia do paciente pela pessoa do médico tem origem em um processo específico, denominado:

[...] processo de transferência, pelo qual um investimento afetivo do doente foi transposto de alguém que lhe é importante para a pessoa – indiferente na realidade – do médico [...] o doente reencontrou nele o irmão ou o pai [...] (*ibidem*, p.42).

Freud aponta que a paranoia tende à pulverização do perseguidor. Dessa maneira, no conteúdo delirante do presidente Schreber, os perseguidores Flechsig/Deus apareciam decompostos em várias figuras. Isso porque, o processo de transferência na paranoia ocorre de forma contrária ao da histeria. Nas palavras de Freud:

[...] uma tal decomposição é bem característica da paranoia. Esta decompõe assim como a histeria condensa. Ou melhor, a paranoia dissocia novamente as condensações e identificações realizadas na fantasia inconsciente (*ibidem*, p.44).

Para sustentar sua teoria das psicoses embasada sob a hipótese da defesa da pulsão homossexual, Freud construiu uma relação entre modelos de ligação afetiva do presidente, estabelecendo os deslocamentos sucessivos entre as figuras do pai, do irmão, de Flechsig e de Deus. Com base nessa ligação, Freud afirmou que foi no momento em que se institui Deus no lugar de parceiro amoroso que o conflito foi resolvido:

A fantasia feminina, que tanta resistência despertou no doente, teria raízes, então, no anseio por pai e irmão, intensificado eroticamente. O anseio por este último passou, mediante transferência, para Flechsig, o médico, e, reconduzido ao primeiro, atingiu-se uma acomodação do conflito (*ibidem*, p.44).

Assim, na perspectiva freudiana, ficou evidente que a pessoa eleita como perseguidor foi uma pessoa digna de amor e devoção, objeto de um investimento homoerótico. Nessa concepção, o trabalho do delírio teria tido a função de tornar aceitável a ideia de tornar-se mulher. No primeiro momento do delírio, Schreber foi atormentado pelo horror à ideia de ser a mulher de Flechsig, “plano que visava ao assassinato da minha alma e ao abandono do meu corpo como prostituta feminina” (SCHREBER, 1985/1984, p.56).

1.5 Amor a Deus

A postulação freudiana de que o delírio é uma tentativa de cura implica o processo pelo qual o psicótico transforma sua relação com o mundo e com os seus próximos. Tal processo de construção do delírio tem como efeito final o apaziguamento da angústia. É importante destacar, entretanto, que isso só ocorre em sua fase final.

De acordo com Freud, a ideia de se submeter ao gozo do Outro corresponde ao delírio primário de Schreber. A ideia permanece contida depois no seu deslocamento – ser uma mulher de Deus. É justamente através da transformação do presidente Schreber em mulher divina que Freud postula que a tentativa de reprimir a libido homossexual produz a paranoia.

No entanto, isso só tem condições de ocorrer depois que a figura do médico se transforma na figura de Deus. Assim, sua emasculação deixa de encontrar resistências. Isso possibilita a nova ordem do universo e permite a criação de uma nova humanidade: “[...] recairia sobre o homem moralmente mais virtuoso, que uma vez emasculado e fecundado diretamente por Deus teria a missão de gerar uma

nova humanidade” (SCHREBER, 1905/1984, p.308). Nesse caso, a megalomania aparece como forma de solução do conflito.

Depois que o presidente Schreber consegue apaziguar seu conflito inicial, reestabelece uma nova relação com as pessoas e com o mundo. O conflito se resolve no deslocamento das suas figuras de gozo. No primeiro tempo, a figura de amor e de perseguidor eram encarnadas por um personagem real da vida do presidente. No segundo tempo, vemos essa figura de gozo sendo deslocada para a figura de Deus. Nesse momento, a entrega de Schreber ao gozo divino torna-se um sacrifício nobre e necessário à humanidade.

Deus é eleito parceiro: Schreber goza com Deus. A fantasia de feminização se torna aceitável à custa de uma compensação megalomaniaca ao Eu. A angústia pode cessar, e a resolução do conflito se faz pela realização do projeto divino lançada para um futuro remoto: “[...] até lá, a pessoa do doutor Schreber permanecerá indestrutível” (FREUD, 1911/2010, p.43).

O delírio de Schreber inaugura uma nova ordem das coisas e também uma nova forma de estar no mundo. A solução construída pelo delírio de grandeza inventa uma nova relação de Schreber com o próximo. Dessa maneira, o laço com o Dr. Flechsig se refaz. Isso fica evidenciado na carta aberta que o presidente Schreber redige ao seu antigo médico:

As vozes que falam comigo diariamente, em circunstâncias que sempre se repetem, pronunciam o seu nome proclamando-o centenas de vezes como autor daqueles danos, embora as relações pessoais que existiram entre nós durante certo tempo já tenham passado há muito para um segundo plano (SCHREBER, 1905/1984, p. 22).

Nas linhas escritas por Schreber, fica explícita a relação apaziguada que o presidente mantém com Flechsig. É importante sublinhar que a relação transferencial pelo médico se prolonga, ainda que modificada pela construção delirante.

Na vida amorosa de Schreber, há um objeto que se conservou investido durante a doença. E ainda que sua relação com ele tenha sido reinventada, esta se prolongou depois da construção da solução elegante de Schreber: sua esposa. Tal relação não poderia passar despercebida durante todo o desenvolvimento do caso.

Schreber descreve a experiência da visita da sua esposa na clínica de Sonnenstein, onde esteve internado, como quem vive a reatualização de um amor:

Quando pela primeira vez eu a vi entrar em meu quarto numa destas visitas, fiquei como que petrificado: há muito tempo eu não acreditava mais que ela figurasse entre os vivos. Para esta suposição — bem como no caso de outras pessoas — eu tinha pontos de referência bem determinados, com base nos quais o reaparecimento de minha esposa até hoje ainda permanece para mim um enigma não-resolvido (*idem*, p.92).

Há aí uma reatualização da ligação afetiva que o presidente tinha com sua esposa, ainda que isso seja significado pela função do delírio paranoico.

É justamente nesse momento do reencontro com seu amor do mundo dos vivos que Schreber relata ter recebido um poema que lhe causou uma profunda impressão. Reproduziremos aqui somente parte dele:

Antes que a verdadeira paz te ame
A quieta paz de Deus
A paz que vida não dá
E nenhum prazer
Que o braço de Deus
Te faça uma ferida [...] (*ibidem*, p.91)³

O presidente relata que o poema, cujo autor desconhece, causou-lhe “uma impressão tão profunda”, sobretudo, porque a expressão “paz de Deus” é a definição da língua fundamental para o sono engendrado por raios. Essa expressão foi ouvida por ele inúmeras vezes, antes e depois daquela época: “[...] não podia então pensar em uma coincidência fortuita” (*ibidem*, p.92).

Sustentamos, pois, nesta tese, que o delírio de grandeza produzido por Schreber lhe proporcionou uma via de ressignificação dos enigmas da vida sexual. Não seria esse o efeito tipicamente ocorrido pelo trabalho transferencial?

³ É importante dar destaque que alguns elementos da construção delirante de Schreber encontram-se na poesia que recebeu de sua esposa, o que fará mais sentido quando analisarmos o conceito de *infinetização do sujeito*, em Lacan. O trecho “Que o braço de Deus/ Te faça uma ferida” remete ao caráter mortificante da erotomania divina de Schreber no primeiro momento do delírio. Já os versos “Antes que a verdadeira paz te ame [...] A paz que a vida não dá” remete ao caráter de invenção do ideal vindo do real, a invenção de um gozo sem limites prometido para o futuro, mas vivenciado no presente.

É nessa atualização do amor provocada pela solução delirante que o lugar da esposa também é reinventado:

Os nervos pertencentes à alma de minha esposa, ou os tinha percebido no momento em que se aproximavam do meu corpo, *vindos de fora*. Esses pedaços de alma vinham carregados do terno amor que minha mulher sempre me devotara (*ibidem*, p.92).

O amor pela esposa, ordenado na posição frente ao gozo divino, é vivido como *um vindo de fora*. Ora, como seria a especificidade desse amor da esposa na nova ordem das coisas para Schreber? Sabemos que há uma separação do amor e do desejo sexual. A nossa hipótese é que, no caso da paranoia, não há desejo sexual. Não há, portanto, uma separação entre o amor e o gozo.

Sustentamos que o amor será solução do sujeito psicótico para conter o gozo do Outro. Por isso, o gozo divino e o amor da esposa são organizados em posições diferentes.

Lacan, em seu escrito *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da Psicose* (1957-1958/1998, p. 580), explica que essa possibilidade de amor presente na relação de Schreber com a esposa é “[...] uma relação tão elevada quanto a da amizade [...]”. Desse modo, a relação entre Schreber e sua esposa abole a ordem do sexual e foraclui a dissimetria entre os sexos. Assim, Schreber coloca a esposa no lugar de semelhante.

1.6 A hipótese problemática de que a paranoia é efeito do rechaço da pulsão homossexual

Depois de analisar as memórias de Schreber, Freud tece considerações sobre a hipótese de que há no centro do conflito paranoico um mecanismo de defesa contra a pulsão homossexual. E procura sustentá-la na análise gramatical dos delírios paranoicos.

Freud aborda o impasse amoroso teorizando sobre os conteúdos típicos presentes nos delírios paranoicos, valendo-se do binário amor/ódio e do mecanismo de defesa característico da psicose contra a fantasia homossexual. Suas investigações o levam a indicar que a fantasia sexual de “amar um homem” é central no conflito dos sujeitos paranoicos do sexo masculino.

Para sustentar tal posição, Freud aplica a leitura gramatical do fenômeno erotomaníaco e marca que as principais formas de paranoia são representadas através do enunciado único: eu (um homem) o amo (um outro homem). Tal enunciado é convertido em outras duas formas: *delírios persecutórios* e *delírios de ciúme*.

No caso do delírio persecutório, a afirmação “eu o amo” se transforma em “eu o odeio”. Isso se dá, porque o mecanismo de defesa próprio da paranoia não permite que essa afirmação emergja no consciente. Assim, as percepções internas devem ser transformadas em externas; a contradição da primeira frase seria transformá-la em “Eu não o amo – eu o odeio – ele me odeia, porque ele me persegue”. A eleição de um perseguidor é fruto dessa construção delirante e trata-se de alguém que foi amado anteriormente.

Na forma da erotomania, o conteúdo “eu o amo”, ao sofrer uma denegação, se transformaria em “eu a amo”. Através do mecanismo de projeção (em que aquilo que foi abolido internamente retorna de fora), essa segunda sentença seria transformada em “Eu a amo, porque ela me ama”, contradizendo, assim, o próprio objeto. É importante perceber o fato de que esses sentimentos começam invariavelmente não por qualquer percepção interna de amar, mas por uma percepção externa de ser amado.

A terceira forma de contradição da proposição original é o delírio de ciúme. Nesse caso, “eu o amo” se transforma em “Não sou eu quem ama o homem – ela o ama”. Assim, o sujeito suspeita da mulher em relação a todos os homens que ele mesmo possa amar. Nas mulheres, o mecanismo funciona de forma análoga: “Não sou eu quem ama as mulheres – ele as ama”, de modo que ela suspeita do homem em relação a todas as mulheres que ela mesma possa amar.

Caberia uma última forma de contradição da frase inicial que seria a negação total: “Eu não amo absolutamente, não amo a ninguém”. Como comenta Freud, “[...] essa frase parece psicologicamente equivalente à seguinte, já que em algum lugar é preciso pôr sua libido: ‘Eu amo apenas a mim’”. Tal espécie de contradição nos

proporciona o delírio de grandeza” (*ibidem*, p.56). No delírio de grandeza, o que ocorre é a superestimação sexual do próprio eu.

1.7 O amor homossexual: um obstáculo epistemológico na teoria freudiana das psicoses:

Antes de prosseguirmos com a proposta de enlace entre o tema do amor e a psicose na teoria freudiana, realizaremos um pequeno desvio dessa temática central a fim de discutir uma questão importante: a de que a psicose tem causa na tentativa de defesa da pulsão homossexual. Consideramos que tal hipótese expõe um problema relevante no que tange ao amor na psicose.

Pensemos: ora, se essa hipótese freudiana for verdadeira, o delírio de Schreber teria causa no amor, uma ligação homossexual por Flechsing, e, ao mesmo tempo, encontraria como resolução aquilo que o presidente tenta afastar, um amor homossexual por Deus. Essas proposições não seriam contraditórias?

Além disso, de acordo com Maleval (1998), apesar de os impasses psicóticos estarem presentes nos conteúdos homossexuais, a forma como Freud constrói a análise gramatical das formações delirantes deixa de fora muitas modalidades de delírio. Como, por exemplo: determinados delírios erotomaníacos, delírios místicos e delírios de influência.

Neste trabalho, adotaremos a posição de que a homossexualidade não possui papel central na causa da paranoia; partiremos do princípio de que ela comparece como um sintoma decorrente do desencadeamento da psicose. Tal vivência seria uma consequência do modo como o psicótico se posiciona frente à referência paterna. Isso fica mais claro, se nos reportarmos às obras de autores que também defendem que a hipótese freudiana – de que a paranoia é causada por uma defesa contra a pulsão homossexual – não tem alcance clínico teórico.

Nessa direção, defenderemos que o tema da *linhagem* tem um lugar fundamental na erotomania divina construída por Schreber. Para tanto, terá validade a proposição de que a homossexualidade, na etiologia da paranoia, está entrelaçada às relações transferenciais presentes no grupo dos primeiros psicanalistas e aos

traços paranoicos que ameaçavam a psicanálise de ser reduzida à uma visão de mundo. Tais tropeços freudianos no decorrer de suas elaborações teóricas são o que Bachelard, em *A Formação do espírito científico* (1997), denominou de *obstáculos epistemológicos*⁴.

Do ponto de vista clínico e teórico, a hipótese de defesa da homossexualidade como etiologia da paranoia despertou, durante a história da psicanálise, alguns contrapontos. É importante discutirmos esse aspecto, uma vez que ele toca em uma questão crucial para nossa tese no que diz respeito à posição do sujeito psicótico frente ao objeto amoroso. Autores como Maleval (1998), Lacan e Chawki Azouri (2017), cada qual a sua maneira, refutam essa hipótese através de trabalhos que questionam o alcance clínico-teórico dessa concepção freudiana. Baseados nas pesquisas de Macalpine e Hunter (1955), sustentam suas posições de crítica à hipótese freudiana da etiologia da paranoia.

O que os pesquisadores Macalpine e Hunter (1955) defendem é que o tema da linhagem ocupa um lugar central na psicose de Schreber e que a homossexualidade do presidente consiste apenas em uma consequência do desencadeamento da psicose – a defesa da pulsão homossexual não ocupa lugar central. É importante considerar que a temática da projeção homossexual não tem especificidade na paranoia por já ser reconhecida em outros quadros clínicos, como em casos de alcoolismo, de adicção química e, principalmente, em casos denominados de “normais”.

Por colocar o tema da homossexualidade em primeiro plano na análise do caso Schreber, é bem verdade que Freud tirou de cena temas centrais na análise do delírio do presidente. Para os autores supracitados, temas como procriação, parto e transexualidade são mais relevantes na psicose do presidente.

De fato, o tema da procriação ganha bastante destaque e aparece em conformidade com a ordem do universo, que viria “[...] através de uma emasculação para criar novos seres humanos” (SCHREBER, 1905/1984, p.94). Na passagem

⁴ Segundo a epistemologia bachelardiana, o conhecimento científico progride mediante rupturas epistemológicas sucessivas. Esse processo, porém, é marcado por algumas dificuldades ou “entraves”, denominados por Bachelard de *obstáculos epistemológicos*. Tais fenômenos são vistos pelo filósofo como hábitos intelectuais incrustados no conhecimento não questionado, os quais bloqueiam o processo de construção de novos saberes. Por sua vez, a psicanálise é um conhecimento que contempla a relação lógica com o conhecimento científico, por isso ela não está isenta das revisões de suas teses e de uma análise lógica e histórica de suas posições.

indicada, podemos ter uma demonstração da dimensão que o tema da linhagem ou da procriação tomam no delírio de Schreber.

O problema da geração é retomado várias, quando o presidente evoca a figura do “judeu errante” com a qual ele se identifica:

[...] foram postas almas em forma humana, provavelmente não apenas durante a vida do judeu errante, mas também por várias gerações posteriores, até que seus descendentes já fossem suficientemente numerosos para poderem subsistir por si mesmos (*ibidem*, p.55).

Lacan segue os trabalhos de Macalpine para discutir a ausência da função paterna na estrutura paranoica e colocar a ausência do Nome-do-Pai em primeiro plano na questão psicótica.

De acordo com Lacan (1957-1/1998), há uma incompatibilidade nas asserções freudianas sobre o rechaço paranoico da pulsão homossexual. Ela deve-se ao fato de que, da mesma forma que a megalomania se apresenta como um efeito da defesa da pulsão homossexual no caso Schreber – ser a mulher de Deus –, também aparece como uma solução aceitável para o delírio, sendo o eu compensado na forma de um amor megalomaniaco.

Na lógica freudiana, o tema homossexual torna-se aceitável dentro de um mecanismo que busca afastá-lo. Com base nesse argumento, Lacan conclui: Freud faltou para com suas próprias normas, e da maneira mais contraditória, no sentido de haver aceitado como momento decisivo do delírio aquilo que recusara em sua concepção geral, ou seja, fazer o tema homossexual depender da ideia de grandeza (1957-1/1998, p. 573).

Baseando-se no artigo de Macalpine e Hunter (1955), Lacan defende que a temática da homossexualidade na paranoia pertence a formações secundárias da sintomatologia. Ao mesmo tempo em que crítica Macalpine e Hunter, ele também os dá razão, ao que chega a afirmar, em 1958, que “[...] a homossexualidade, pretensamente determinante da psicose paranoica, é propriamente um sintoma articulado em seu processo” (1957-1/1998, p.550). Seguindo Macalpine, Lacan entende a homossexualidade como um efeito da psicose, cujo processo já havia se iniciado muito tempo atrás⁵.

⁵ É nesse ponto que defendemos que a homossexualidade delirante será relida por Lacan através do conceito de *empuxo-à-mulher*, que diz respeito ao posicionamento do psicótico frente ao impasse da sexuação. Abordaremos essa ideia na seção 4.11.

Em seu sem seminário de 1955-1956, Lacan reconhece que Macalpine tem o mérito de dar a réplica a Freud, e, ao mesmo tempo, de completar uma parte de sua teoria colocando em evidência o tema da procriação como a causa da psicose. O seu delírio conduz a isso: que uma nova humanidade de espírito schreberiano deve ser reengendrada por ele. Por isso, Lacan se pergunta: “[...] qual é o significante que é posto em suspenso em sua crise inaugural”? (LACAN, 1955-1956/1981, p.329). E logo responde: “[...] é o significante da procriação em sua forma mais problemática, aquela que o próprio Freud evoca a propósito dos obsessivos, que não é a forma ser mãe, mas a forma ser pai” (*idem*).

De fato, Lacan dá à procriação a mediação significante possibilitada pelo Nome-do-Pai: “O presidente Schreber está falto, segundo o que se sabe, deste significante fundamental que se chama ser pai” (LACAN, 1955-1956/1981, p.330). Schreber fará suplência pela via do delírio, por isso é “preciso que ele cometa um erro, que ele se embrulhe, até pensar estar ele próprio prenhe como uma mulher” (p.330).

Ao logo do *Seminário livro 3*, Lacan elabora a importância da função paterna e seus impasses na psicose. Ele sublinha o valor dado por Freud às figuras paternas na evolução da psicose do presidente Schreber, que substituem umas às outras e vão sempre crescendo e se envolvendo até se identificarem com o próprio Pai Divino. Com base nesse fato, ele se pergunta: “[...] como é possível que algo que dê tanta razão a Freud não seja abordado por ele senão sob certos modos que deixam a desejar?” (1957-1/1998, p.353). Lacan reconhece esse ponto frágil na argumentação freudiana sobre a psicose e admite que Freud jamais separou completamente a função paterna no caso: “[...] sejam quais forem certas fraquezas da argumentação freudiana a respeito da psicose, é inegável que a função do pai é tão exaltada em Schreber” (1957-1/1998, p.353).

Lacan utilizará a função paterna como referência para esclarecer o desencadeamento da psicose de Schreber. É sabido que Schreber foi convocado a exercer o cargo de presidente da corte de apelação de Dresden, lugar de maior destaque na hierarquia, tendo a responsabilidade de conviver com homens que fazem leis e de idade muito mais avançada que a dele. Lacan vê nesse fato uma “perturbação da ordem das gerações” (1955-1956/1981, p.360).

Fica, assim, expresso em Lacan o valor do tema da linhagem no caso pela introdução do significante Nome-do-Pai, ausente no ordenamento subjetivo de

Schreber. A ausência desse significante o deixa sem resposta diante dessa nomeação, desfalecido no buraco da forclusão até o momento em que sua metáfora delirante fará suplência a esse furo no simbólico.

Azouri (2017), por sua vez, se embasa no estudo das correspondências de Freud a Jung e a Ferenczi para apontar as causas que levaram o pai da psicanálise a tirar de cena o valor da linhagem no desencadeamento da psicose de Schreber. São destacadas as relações entre o tema da paranoia e o da homossexualidade, assim também como a temática da homossexualidade na relação de Freud junto à comunidade científica psicanalítica.

O autor dá destaque à articulação entre a produção teórica e a relação transferencial em que Freud se encontrava no contexto da elaboração do caso Schreber. Azouri reflete sobre os motivos que conduziram Freud a privilegiar a homossexualidade em detrimento da questão da paternidade no que diz respeito à etiologia da paranoia. Tal hipótese tem origem em uma carta destinada a Ferenczi na qual Freud afirma ter tido êxito no ponto em que o paranoico fracassa.

Nesta tese, seguiremos as trilhas de leitura deixadas por Azouri (2017), todavia, nosso trabalho não se estenderá nas relações entre Freud e os seus parceiros psicanalistas no contexto da elaboração do caso, uma vez que o autor em questão já o fez. Iremos nos limitar, portanto, à análise das relações que mais consideramos ter atravessado Freud em sua elaboração do caso Schreber: as relações de Freud com Fliess e com Ferenczi.

O aspecto da relação homossexual entre Freud e seus parceiros analistas aparece primeiramente em uma carta de 17 de outubro de 1909, após mencionar ter encontrado um homólogo de Leonardo da Vinci em um neurótico. Em seu estudo sobre Leonardo da Vinci: “O enigma do caráter de Leonardo da Vinci tornou-se-me subitamente claro” (FREUD, 1910 *apud* MCGUIRE, 1993, p.307).

Freud associa a vida do artista à sua investigação sobre as teorias sexuais infantis, mais especificamente, sobre a hipótese de que as explorações sexuais primitivas da vida infantil tinham o fracasso como destino. Depois de pedir a Jung para reconsiderar tal hipótese, Freud associa essa teoria a Leonardo da Vinci. Em suas palavras:

[...] o grande Leonardo foi um homem assim; com idade muito tenra transformou sua sexualidade em necessidade intensa de conhecimento e, desde então, sua incapacidade de terminar qualquer coisa que empreendesse tornou-se um padrão ao qual teve de se sujeitar em todas as suas atividades: era sexualmente inativo ou homossexual. Não faz muito

encontrei um neurótico que era um fiel retrato dele (FREUD, 1910 *apud* MCGUIRE, 1993, p. 307).

A citação acima tem um valor fundamental. Freud declara que pode rever suas hipóteses sobre as teorias sexuais infantis através da análise da biografia de Leonardo da Vinci. Além disso, dá destaque ao destino dado à homossexualidade do pintor, isto é, destaca a conversão na pulsão de saber. Também indica o caminho da sua afirmação na carta a Ferenczi, na qual afirma que foi exitoso onde o paranoico fracassou.

Salientamos que há um hiato no trabalho freudiano sobre a paranoia entre o *Rascunho H* – anexado a uma carta a Fliess, em 24 de janeiro de 1895 – e seu artigo sobre o Caso Schreber, de 1911. Foi em viagem com Ferenczi à Itália que o tema da paranoia voltou a interessar Freud. De acordo com os trabalhos consultados por Azouri (2015), o caso Schreber começou a ser pensado durante essa viagem. No final de setembro de 1910, Freud escreve uma primeira parte de uma carta a Jung com algumas observações sobre o comportamento de Ferenczi durante a viagem. Freud queixava-se de que seu colega se comportava de maneira muito passiva, ao ponto de afirmar que sua própria homossexualidade não ia longe o bastante para aceitá-lo dessa forma. Transcrevemos as palavras de Freud:

Meu companheiro de viagem é uma criatura excelente, embora se mostre um sonhador incômodo e adote em relação a mim uma atitude infantil. Não se cansa de me admirar, o que me desagradava, e é provável que me critique com dureza no inconsciente, quando eu me deixo comover. Passivo e receptivo demais, permite que se faça tudo por ele, como uma mulher, e minha homossexualidade não vai tão longe para que o aceite como tal (FREUD, 1910 *apud* MCGUIRE, 1993, p.410).

Foi desviando rapidamente desse assunto que Freud informa a Jung sobre seu novo trabalho acerca da paranoia, tratava-se do caso Schreber. Escreve: “[...] diferentes noções científicas que eu trouxera comigo combinaram-se para dar forma a um texto sobre paranoia que pede ainda uma conclusão, mas que significa um grande avanço para explicar o mecanismo da escolha da neurose” (*idem*).

Em 3 de outubro de 1910, Ferenczi escreve a Freud comentando sobre as percepções desagradáveis que lhe apareceram durante a viagem à Itália. Tais impressões estavam associadas à falta de reciprocidade de Freud em relação a sua busca de entendimento psicanalítico. Afirma também ter se dado conta da resistência contra seus próprios componentes homossexuais, o que promoveu um

proveito pessoal e científico, e declara compreender a dificuldade de Freud em se mostrar com reservas após o que chamou de 'caso Fliess'⁶.

Além disso, Ferenczi faz um importante comentário sobre postura científica de Freud de não deixar que a psicanálise fosse reduzida a uma visão de mundo:

Segundo sua concepção, não haveria uma visão de mundo $\psi\alpha$, nem uma ética $\psi\alpha$, nem normas de conduta $\psi\alpha$. Eu também não conheço outra regra ética além da ética da razão pura. Mas a ampliação e expansão da razão a regiões até então inconscientes tem uma influência muito significativa, também para o não-paranoico, sobre a visão de mundo e o modo de agir (FALZEDER, BRABANT e GIAMPIERI, 1994, p.278-279).

Ferenczi continua a carta afirmando que não esperava ser um reformador da sociedade, pois não era paranoico, entretanto, esperava uma atitude menos inibida entre dois homens psicanalistas. E complementa que tal postura deveria partir de Freud, que era considerado por ele como a psicanálise em pessoa.

Mais tarde, Freud escreve uma carta em resposta. Além dos comentários sobre a postura desagradável do seu companheiro de viagem, faz menção ao caso Schreber. Escreve assim o pai da psicanálise:

Não só o senhor percebeu que eu não *mais* possuo necessidade daquela abertura total da personalidade, mas também compreendeu, retomando corretamente à causa dessa situação. Portanto, por que o senhor teimou nisso? Desde o caso Fliess, durante a superação do qual o senhor justamente me viu ocupado, essa necessidade exauriu-se em mim. Uma parte de investimento homossexual foi retirada e empregada na ampliação de meu próprio Eu. *Tive sucesso onde o paranoico fracassa.* (FREUD, 1910 *apud* FALZEDER, BRABANT e GIAMPIERI, 1994, p.281, *grifo nosso*).

Logo em seguida, Freud comenta sobre o Caso Schreber, mais precisamente no que toca a importância dada à figura do pai de Schreber no caso:

Certamente não escrevi que trabalhei no caso Schreber, encontrando a confirmação para o núcleo de nossas suposições sobre a paranoia e que aproveitei todas as oportunidades para fazer sérias interpretações. Agora pedi a Stegmann que descubra detalhes pessoais do velho Schreber. Está dependendo desses relatórios o que irei dizer publicamente sobre o assunto. O que o senhor acha de o velho dr. Schreber ter feito 'milagres' como médico, mas que, de resto, era um tirano em casa, 'urrava' com o filho, e o compreendia tão pouco quanto o 'deus inferior' compreendia o nosso paranoico? (*idem, grifo nosso*).

⁶ Por uma razão metodológica, não desviaremos de nosso trabalho para discutir a paranoia de Fliess.

Como vimos, nessas correspondências fica patente que as relações transferenciais entre Freud e seus pares rivalizam com o trabalho sobre o caso Schreber. Fica evidente que Freud tinha clareza da sua ligação homossexual com Fliess e com os demais colegas de pesquisa. Mais evidente ainda é que Freud sabia da relação importante do tema da linhagem no caso Schreber. No entanto, esse tema perdeu foco para a teoria da homossexualidade.

A questão da homossexualidade é um obstáculo na relação entre Freud e Ferenczi e também entre Freud e Fliess. Esses impasses ganham encaminhamento teórico na formulação do próprio caso Schreber. Também fica manifesto como a paranoia é um traço presente no grupo científico dos primeiros psicanalistas. Por fim, fica claro que há um movimento de Freud de tirar a psicanálise da influência de um conhecimento paranoico que poderia servir a uma orientação de mundo.

Em uma carta direcionada a Jung, Freud fala de forma aberta sobre a paranoia de Fliess e a associa à proposição do que vai estar presente no seu postulado fundamental da teoria da paranoia:

A forma paranoide é provavelmente condicionada por restrição ao componente homossexual. [...] Meu ex-amigo Fliess desenvolveu uma paranoia horrível depois de se livrar da afeição por mim, que era sem dúvida considerável. Devo essa ideia a ele, e ao comportamento dele (FREUD, 1910 *apud* FALZEDER, BRABANT e GIAMPIERI, 1994, p.278-279, p.165).

Tal citação aponta, de forma clara, que a proposição sobre a etiologia da paranoia tem influência no afeto que Fliess direcionou a Freud no desenrolar da relação transferencial presente entre os dois colegas.

A relação do caso Schreber e do seu antigo parceiro, Fliess, volta a ser mencionada em uma carta de 18 de dezembro de 1910. Nessa carta direcionada a Jung, Freud escreve:

Meu Schreber está pronto [...]. O texto é formalmente canhestro, fugaz feito, pois não tive tempo nem forças para o aprimorar, mas contém alguns belos momentos e brinda a psiquiatria com o golpe mais atrevido [...]. Sou incapaz de o julgar objetivamente, ao contrário do que se deu com trabalhos anteriores, uma vez que ao escrevê-lo tive de lutar com complexos que me perturbavam o íntimo (*idem*, p.453).

Associar essas duas citações é fundamental para entender a conexão entre a relação de Freud e Fliess e a hipótese sobre a defesa da homossexualidade no caso Schreber. Tal ligação fica expressa na explicação de Freud sobre a psicose de Fliess. Fica evidente que o artigo de 1911 servirá, definitivamente, a isso: demonstrar a loucura de Fliess por intermédio da construção do caso Schreber. Segundo Azouri, o caso Schreber “permitirá a Freud mostrar que ele teve êxito no exato ponto que o paranoico [Fliess] fracassa [...]” (AZOURI, 2017, p.13).

Podemos, assim, apontar que os impasses das relações homossexuais e os traços da paranoia no ambiente de pesquisa dos primeiros psicanalistas acabaram servindo de obstáculos a Freud para pensar a linhagem como fator principal na eclosão da psicose de Schreber. Dessa maneira, fica evidente que a homossexualidade é consequência do desencadeamento da psicose, e não sua causa.

Permitimo-nos afirmar que a hipótese sobre a defesa da pulsão homossexual como causa da paranoia caducou depois do ensino de Lacan. É fato que o retorno a Freud empreendido por Lacan deu maior rigor formal à leitura da psicose, colocando por referência a função paterna como elemento que determina a estrutura psicótica.

Entendemos que os estudos desses autores pós-freudianos permitiram um maior avanço no que diz respeito à reflexão sobre o impasse do psicótico frente ao enigma sexual. Nesse modelo clínico-teórico, o tema da homossexualidade é deslocado para a ideia de transexualismo. A presente tese confirma que o recurso transexualista de Schreber está presente no conceito lacaniano de empuxo-à-mulher. Tal conceito trouxe uma nova via de discussão dos impasses psicóticos frente à sexuação por estar articulado ao termo lacaniano erotomania divina de Schreber, que defendemos ser numa barreira frente ao gozo mortífero.

Considerando a argumentação desenvolvida nesta seção, não desenvolvemos nossa tese com base na hipótese de que a paranoia é efeito da defesa da pulsão homossexual. Seguiremos a orientação lacaniana de que o posicionamento do sujeito frente à função paterna trará consequências no que se refere às questões do amor e do sexo, sendo o fenômeno transexual um efeito desse posicionamento.

1.8 Leonardo e Schreber: aproximados pela potência criativa e separados pela castração

Na seção anterior, deixamos evidente que a análise biográfica de Leonardo da Vinci, um caso de neurose, ocupou um lugar importante de interlocução na teoria freudiana das psicoses. Para explicar a relação entre narcisismo e homossexualidade, Freud, no mesmo ano que publicou o estudo sobre Leonardo da Vinci, paralelamente, realizou a análise do caso Schreber, publicado no ano seguinte.

É verdade que o tema da homossexualidade ocupa lugar importante na abordagem dos dois casos. Freud se utiliza do caso do artista para iniciar suas elaborações sobre o narcisismo – conceito fundamental na sua teoria das psicoses. É, então, acertado dizer que, nesse primeiro momento, o conceito de narcisismo é explicado basicamente a partir do estudo de casos de homossexualidade, mais especificamente, a masculina.

É necessário, contudo, destacar que há dois temas importantes para a teoria freudiana sobre as psicoses que aparecem ocupando segundo plano em relação ao tema da homossexualidade. São eles: a *pulsão de saber* e a ideia de *verdade histórica*.

Como já foi tratado anteriormente, de acordo com Freud, na neurose, o sujeito tem êxito em converter a pulsão sexual em saber, foi o caso de Leonardo da Vinci. Já o paranoico fracassa no processo de conversão da pulsão homossexual em furor de saber, esse teria sido o caso de Schreber. Já a noção de verdade histórica é um tema que aproxima esses dois casos importantíssimos na história da construção do arcabouço teórico psicanalítico. Essa relação se faz na aproximação que Freud realiza entre fantasia e delírio, o que se fica mais claro se retomarmos a carta 57 destinada a Fliess.

Em sua Carta 57, de 1897, Freud compara os delírios paranoicos às ficções infantis sobre a origem da criança. Além disso, destaca que há uma relação entre o conteúdo das alucinações e as recordações:

[...] refiro-me aos paranoicos, cujas queixas de que alguém anda colocando fezes em sua comida, de que eles são sexualmente maltratados durante a noite, da maneira mais vergonhosa, e assim por diante, são um mero conteúdo da memória (FREUD, 1897 *apud* MASSON, p.228).

Aqui, Freud dá destaque ao valor da verdade histórica do sujeito sendo expressa através do delírio e das alucinações, ideia que será retomada no caso Schreber (1911). É reconhecida a importância da verdade histórica para explicar vários elementos do delírio do presidente.

Tal relação entre verdade histórica e delírio volta a ser abordada em 1937, no artigo *Construções em Análise*. De acordo com Freud:

[...] há não apenas método na loucura como o poeta já percebera, mas também um fragmento de verdade histórica, sendo plausível supor que a crença compulsiva que se liga aos delírios derive sua força exatamente de fontes infantis desse tipo (FREUD, 1937/2006p.173).

Outra menção importante sobre verdade histórica – utilizada para aproximar a fantasia neurótica ao delírio – consta no texto freudiano *Uma Recordação De Infância De Leonardo Da Vinci* (1910/2013). Vejamos como essa aproximação tão cara a nossa tese se deu.

No estudo sobre Leonardo da Vinci (1910/2013), Freud tenta demonstrar a significação homossexual de uma recordação infantil do pintor. Trata-se da recordação de um abutre introduzindo a calda em sua boca após ter pousado em seu berço. Para Freud, a cena com o abutre não seria uma recordação de Leonardo, mas uma fantasia que ele formou posteriormente e transpôs para a infância. Ao comparar a fantasia de Leonardo com a memória dos povos antigos, Freud destaca que se trataria, então, de uma “verdade histórica”.

Ora, fica evidente que o termo ‘verdade histórica’ é utilizado tanto para o delírio quanto para a fantasia. O pai da psicanálise aproxima as duas produções subjetivas ao campo do sentido. Para Freud, Leonardo da Vinci:

[...] revelou essa fantasia do modo mais inequívoco, e não podemos abandonar a expectativa — ou o ‘pré-conceito’, se quiserem — de que tal fantasia, assim como toda criação psíquica, como um sonho, uma visão, um delírio, tem de possuir algum significado (FREUD, 1910/2013, p.106).

Essas relações entre delírio e fantasia possuem grande valor, pois, além de Freud colocá-las como valor de verdade, ele situa o delírio no mesmo campo de todas as outras criações inconscientes: o campo do sentido.

Sabemos, depois do projeto lacaniano de retorno a Freud, que a materialidade simbólica sustenta formalmente a existência do sujeito do inconsciente, o que recoloca a psicanálise no campo do sentido. Com base nessa aproximação, podemos entender que o delírio consiste em uma relação significativa, tal como qualquer outra formação do inconsciente.

Depois de estabelecer tal proximidade entre fantasia e delírio, Freud realiza uma interpretação do Caso Leonardo da Vinci que nos ajuda a separar os percalços da vida amorosa na neurose e na psicose. Ela se dá pela relação edípica do pintor com seus objetos amorosos.

Na interpretação freudiana, a fantasia de Leonardo da Vinci estaria ligada à excitação da cavidade bucal, em um momento do desenvolvimento em que o prazer sexual apoia-se na necessidade de nutrição. O abutre é identificado como sendo símbolo da mãe, e sua calda como o pênis dela – suposição claramente fundamentada na teoria sexual infantil de que mulheres também possuem pênis.

Até seus cinco anos, Leonardo viveu com a mãe, o que estimulou uma forte ligação entre ambos. Sua pulsão sexual toma a mãe como objeto de amor, e suas condutas sexuais se ligam a esse amor. Sobre isso, Freud assinala que a relação erótica com a mãe e a ausência, ou desprezo, da função paterna no desenvolvimento infantil fornecem a Leonardo apenas o modelo feminino a seguir, de modo que a percebe como igual, tomando-a como objeto e, posteriormente, substituindo essa escolha por identificação.

Quando, aos cinco anos de idade, Leonardo vai morar com o pai, sua madrasta torna-se um substituto da mãe. De modo previsível, ao identificar-se com a madrasta, a criança toma o pai como rival. O amor pela figura materna e as condutas sexuais ligadas a esse amor são esquecidos frente à ação da repressão, que age para evitar o desprazer frente à ameaça de castração.

Segundo Freud, em função da fixação inconsciente na mãe, a definição do caráter homossexual de Leonardo se deu somente na puberdade, em um momento em que a identificação com o pai perde toda sua significação erótica. Nesse caso, a maior parte da libido foi sublimada, apenas uma parcela foi mantida para fins sexuais. A sublimação da libido resultou em seu furor de saber e de criar.

Ora, sabemos que a fantasia é uma solução neurótica para velar a castração e o enigma da relação sexual. O protótipo da relação do pintor com a mãe é repetido em todas as suas relações. Na descrição do caso, Freud demarca como essa posição de Leonardo na fantasia é repetida nas relações com os seus pares.

De modo típico, Leonardo da Vinci evidencia bem a estrutura edípica do amor na neurose. Freud mostra que a interdição do incesto vem promover a renúncia dos objetos primordialmente investidos pela troca de objetos substitutos, escolhidos pelo crivo desses primeiros investimentos. A fantasia seria, assim, uma forma de não renunciar aos objetos infantis; ela corresponde a um elo situado na cisão existente entre o objeto de amor e o objeto sexual. Dizendo de outra forma, a fantasia consiste em uma alienação, que tem raízes no princípio do prazer, efetivada pelo teste da realidade. Ela promove uma satisfação parcial da pulsão e um distanciamento subjetivo do efeito destruidor da pulsão de morte.

Ora, qual seria, então, a diferença da função do amor para Leonardo da Vinci e para o presidente Schreber?

Através do estudo da paranoia schreberiana, Freud construirá a ideia de que, na psicose, o sujeito não possui ligação libidinal com os objetos do mundo. Isso porque, o sujeito não passa pela castração ocorrida na estrutura edípica; o sujeito se recusa a ocupar o lugar imposto pela fantasia. Assim sendo, a libido desliga dos objetos e regride ao narcisismo.

Na paranoia, a economia libidinal não oferece escoamento para os objetos, ela se vincula ao eu e fica a serviço do seu engrandecimento. O delírio consiste, então, em uma invenção que possibilita o reinvestimento da libido nos objetos. Ele localiza o sujeito em uma nova ordem de economia libidinal e em uma nova organização do mundo.

Contudo, há rigor; não é todo delírio que produz uma estabilização. Para isso, é necessário que o trabalho de significação do delírio estabeleça uma distância entre o psicótico e *das Ding*. A afirmação freudiana de que o psicótico ama seu próprio delírio nos indica que há algo nessa nova ordem de investimento libidinal que oferece certa barreira a essa fonte de puro amor e ódio. Logo, parece que a função do amor no delírio de Schreber não é velar a castração.

Depois de analisar a aproximação e a separação entre fantasia e delírio, é importante retornarmos à construção do conceito de narcisismo. No artigo sobre Leonardo da Vinci, temos a proposição freudiana de que o narcisismo consiste em

uma estrutura na qual o sujeito investe o amor que sentiu originalmente por si mesmo em um objeto exterior. Tal conceito é retomado em 1914/2010, em *Introdução ao Narcisismo*, quando abordada a questão da paranoia.

1.9 Paranoia e amor narcísico

Em *Introdução ao Narcisismo*, artigo de 1914, as elaborações freudianas voltam-se ao estudo da esquizofrenia e da paranoia, ao acontecimento da doença orgânica, à hipocondria e à vida amorosa. Para pensar tais fenômenos e articulá-los em sua teoria, Freud desenvolve o conceito de *narcisismo*.

De acordo com esses estudos, a esquizofrenia, a paranoia e o acontecimento da doença orgânica se caracterizam pelo retorno da libido ao narcisismo. Para melhor entender esse mecanismo, julgamos necessário um retorno aos conceitos de *narcisismo primário* e *narcisismo secundário*.

Originalmente, o termo narcisismo derivou-se da descrição clínica de uma perversão para designar um fenômeno no qual o sujeito tem o seu próprio corpo como investimento sexual: “[...] isto é, olha-o, toca nele e o acaricia com prazer sexual, até atingir plena satisfação mediante esses atos” (FREUD, 1914/2010, p.10). O que Freud observa é que há características dessa posição narcisista em muitas pessoas que não são perversas.

O pai da psicanálise entende o narcisismo como uma localização particular. Embora presente nas esquizofrenias e parafrenias, trata-se de uma etapa de organização da libido. Tal organização é denominada de narcisismo primário e localizada entre o autoerotismo e o amor objetal. É importante considerar que não se trata de etapas de desenvolvimento, mas de tipos distintos de organização libidinal.

Quanto ao conceito de narcisismo secundário, Freud o entende como uma ampliação do narcisismo originário, caracterizada pela retirada da libido investida nos objetos e reenviada ao eu.

Através do jogo dialético entre narcisismo primário e narcisismo secundário, Freud pensa a economia libidinal no campo da paranoia. Na concepção freudiana, o paranoico:

[...] retira das pessoas e coisas do mundo externo a sua libido, sem substituí-las por outras na fantasia. Quando isso vem a ocorrer, parece ser algo secundário, parte de uma tentativa de cura que pretende reconduzir a libido ao objeto (*ibidem*, p.11).

Assim sendo, o delírio megalomaníaco “se originou a custa da libido dos objetos” (*ibidem*, p.11).

Nessa perspectiva, o eu é um grande reservatório da libido, objeto original de investimento. Ao mesmo tempo, ele é condição para o deslocamento de libido para os objetos. Através dos conceitos de *narcisismo primário*, *narcisismo secundário*, *eu ideal* e *ideal de eu*, Freud procura dar conta de explicar a origem do eu, o investimento libidinal nos objetos e a relação dialética entre libido do eu e libido do objeto.

Nos *Três Ensaios Sobre A Teoria Da Sexualidade* (1905), Freud situou o autoerotismo como organização libidinal originária na criança. Nesse funcionamento, a libido não se satisfaz em objetos, ela se satisfaz nas zonas erógenas. No autoerotismo, o corpo não é vivido como uma unidade, mas como disperso e fragmentado, em uma disposição anárquica das pulsões. O eu deverá ser constituído, e com ele, a unidade corporal através de uma ação psíquica. Nas palavras de Freud:

É uma suposição necessária, a de que uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido. Mas os instintos autoeróticos são primordiais; então deve haver algo que se acrescenta ao autoerotismo, uma nova ação psíquica, para que se forme o narcisismo (FREUD,1914/2010, p.13).

No entanto, como essa ação psíquica se dá? É um investimento libidinal que parte de um outro e desperta as pulsões sexuais da criança. A ação psíquica consiste no investimento libidinal cuja origem é o eu projetado na criança. Ela se sustenta em uma imagem idealizada que situa todo o bem e valor. Essa imagem, Freud denomina de eu ideal. Ela é formada do olhar dos pais, “[...] é revivescência e reprodução do seu próprio narcisismo há muito abandonado” (*ibidem*, p.85).

Freud explica que os pais foram obrigados a abandonar o narcisismo originário, o próprio eu ideal. Essa formação permanece através de uma marca

psíquica chamada de ideal de eu, cuja produção se dá por uma ação crítica e distante do eu. Todavia, tal ideal pode ser encarnado em um objeto, sob a ação da paixão, e tal objeto pode ascender ao caráter idealizado e perfeito do eu ideal.

Em *O Seminário Livro 1: Escritos técnicos de Freud (1953-1954/1983)*, Lacan esclarece a diferença entre eu ideal e ideal do eu através dos registros *simbólico*, *real* e *imaginário*. Nessas articulações, Lacan situa o eu ideal no campo imaginário e o ideal de eu no campo simbólico, colocando seu lugar nas exigências da lei. O ideal do eu, esse outro dentro de nós mesmos, que tanto nos exige, cumpre sua função em todos os nossos desejos, pensamentos e ações. Resultante da triangulação edípica e, principalmente, dos movimentos da castração, é ele que abre as portas para a mobilidade do desejo.

Freud localiza a função do ideal do eu na chamada *consciência moral* e nos fenômenos paranoicos:

Os doentes se queixam então de que todos os seus pensamentos são conhecidos, todas as suas ações notadas e vigiadas; há vozes que os informam do funcionamento dessa instância, falando-lhes caracteristicamente na terceira pessoa ('Agora ela pensa novamente nisso; agora elevai embora') (ibidem, p.11).

Na psicose, o “delírio de ser notado” testemunha que o ideal de eu aparece na forma regressiva, obedecendo o sentido de escoamento da libido que vem do objeto ao eu: “Isso revela a sua gênese e o motivo pelo qual o enfermo se revolta contra ela” (ibidem, p.11).

Parece-nos que, nesse artigo, o abalo do narcisismo provocado por um retorno de fora do ideal do eu tem um valor mais importante na gênese da paranoia que a hipótese da homossexualidade. Se na neurose o ideal de eu é uma instância proibidora que possibilita o deslocamento do desejo, na paranoia, o ideal de eu vem de fora, na forma de um outro que o persegue e não passa pelo campo simbólico.

1.10 A insuportável indiferença

Em seu artigo *Sobre alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e na homossexualidade (1922/2010)*, Freud analisa o delírio de ciúmes utilizando

ainda a hipótese sobre a defesa da pulsão homossexual – mesma argumentação apresentada do caso Schreber. Todavia, há nela uma formulação que contradiz a proposição de que não existiria amor na paranoia. De acordo com Freud:

O sentido do seu delírio de referências é que esperam de todos os desconhecidos algo assim como amor; mas os outros não demonstram nada (...) e isso realmente não se faz quando se tem algum interesse amigável. (...) Faz-se isso apenas quando há indiferença para com a pessoa, quando se pode tratá-la como se fosse ar, e, com a afinidade básica entre as noções de 'desconhecido' e 'inimigo', o paranoico não está tão errado ao sentir tal indiferença como hostilidade, em relação à sua exigência de amor (FREUD, 1922/2010, p.192-193).

Na alusão de uma demanda de amor, trata-se de algo que o paranoico espera dos outros estranhos, cujos signos de indiferença são lidos com hostilidade. Assim, o que parece não ser suportado pelo paranoico é a indiferença. A resposta plena é uma resposta ao vazio. O psicótico visa se defender de uma ausência de sentido através do enunciado: “o outro me odeia”.

Lacan, por sua vez, retoma essas teorizações freudianas e reestabelece um novo campo de possibilidades para pensar a psicose. E isso passa por suas referências psiquiátricas.

2 AMOR, DESEJO E GOZO

2.1 O amor: um divisor de águas

Em seu Seminário de 1955-56, Lacan se faz a seguinte pergunta: “[...] a que se deve a diferença entre alguém que é psicótico e alguém que não é?” (LACAN, 1955-56, p.287). A resposta tem o amor como traço diferencial. É fato que há uma diferença radical na vida amorosa daquele que, na estrutura subjetiva, tem uma inscrição da castração, e isso difere daquele que não a tem. Entretanto, como se estrutura o amor na vida limitada pela lógica fálica? Qual seria a função da fantasia nessa estrutura? Qual visada teria o amor na neurose?

O intuito do presente capítulo é demarcar a função do amor na vida regida pela norma fálica. Visamos criar parâmetros comparativos para demarcar a sua função na neurose, a de fazer suplência à relação sexual, e na Psicose, a de criar um afastamento do gozo do Outro.

Para nos nortearmos, desenvolveremos dois axiomas lacanianos que versam sobre a estrutura amorosa na neurose e que têm valor de *slogans*: 1. A relação sexual não existe; 2. O amor é que faz suplência a não existência da relação sexual. Através desses, abordaremos a disjunção entre amor, desejo e gozo a fim de esclarecer a posição neurótica frente à sexuação. Tal caminho servirá para construir um referencial comparativo que situará a função da erotomania e a do empuxo-à-mulher como resolução do impasse psicótico frente à sexuação.

2.2 O amor e o sexo são disjuntos

A psicanálise postula uma disjunção entre o amor e o sexo. Tal proposição, fundamentada desde Freud, apresenta-se de forma mais radical no ensino de Lacan. Através dos conceitos de desejo e gozo, a teoria psicanalítica dá um tratamento formal à sexualidade. Em tal princípio, enfatizamos que a psicanálise

localiza o desejo como inconsciente e separa o gozo da ideia de prazer, visto que ele está presente no sintoma.

A disjunção entre amor e sexo foi postulada por Freud em seu artigo *Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa* (1912/2013). Nesse texto, há a descrição de uma realidade comum a homens neuróticos: a separação entre o *objeto de desejo* e o *objeto de amor*. Segundo Freud, um homem que ocupa esse lugar não consegue desejar sexualmente a mulher que ama. Ao mesmo tempo, ele necessita depreciar as mulheres, eliminando qualquer sentimento amoroso para que possa desejá-las. Em outras palavras: “[...] quando amam, não desejam, e quando desejam, não podem amar” (FREUD, 1912/2013, 188).

Passados mais de 100 anos desse escrito, podemos notar que ele ainda possui grande alcance clínico, apesar das muitas mudanças culturais. Na atualidade, é comum encontrarmos sujeitos que dividam as mulheres nas categorias de “bela, recatada e do lar”, ou as próprias para o casamento, e de “vadias”, ou as que serviriam apenas para o sexo casual. Tais exemplos nos remetem ao postulado freudiano, que aponta existir uma divisão entre amor e sexo. Como previsto, tal separação ocasiona consequências na vida neurótica.

Ainda no citado artigo, Freud localiza a origem da divisão entre amor e desejo na relação do sujeito com o primeiro objeto libidinal, a mãe. A escolha de uma mulher como objeto de amor também significa a eleição de um objeto sexual próximo ao primeiro objeto incestuoso. Essa aproximação da figura materna com o objeto de amor interditaria a parceira como objeto sexual.

Lacan, por sua vez, escolheu uma via diferente da de Freud para pensar o amor. Ele o situou como um afeto diferente do desejo sexual. Nesse viés, o amor teria uma tendência ilusória de construir uma identidade com o objeto amado. Por isso, em *O Seminário, Livro 20: mais, ainda* (1972-1973/1985), Lacan declara que o amor é impotente, pois “[...] ele ignora que é apenas o desejo de ser UM [...]” (1972-1973/1985, p.13) Em seguida, logo afirma que ele conduz a um impossível: “[...] estabelecer a relação dos... A relação dos quem? – dois sexos” (*ibidem*, p.14).

Pensamos que tal afirmação pode ser transcrita na forma do seguinte axioma lacaniano: não existe relação sexual. Considerando o exposto, o objetivo do presente capítulo é desenvolver o referido axioma nos servindo das separações e enlaçamentos dos conceitos de amor, desejo e gozo na obra de Lacan.

Desde a formalização do conceito freudiano de pulsão, é sabido que a entrada do sujeito na linguagem opera uma desnaturalização do sexo. O ser humano não é guiado por um saber instintivo em direção ao outro sexo com o objetivo da reprodução tal como os animais. Na ordem humana, a pulsão sexual visa à satisfação e pode ser parcialmente satisfeita com objetos contingenciais.

Por causa disso, o pai da psicanálise afirma que a sexualidade humana é perversa e polimorfa por definição. Se a desnaturalização do sexo produz um desarranjo na vida sexual, quais as consequências dessa desarmonia na vida amorosa dos seres falantes? Qual é a função do amor diante do vazio da relação sexual?

Também é sabido, desde Freud, que o sujeito da linguagem não se identifica com sua anatomia; a significação sexual se coloca como um rochedo impossível de ultrapassar. Ao postular que a sexualidade infantil comporta a particularidade da prevalência fálica, na qual a diferença entre os sexos se inscreve em termos simbólicos, Freud se depara com a dessimetria entre o modo masculino e o feminino na posição sexual.

Depois de Lacan, fica mais claro que, no complexo de castração, o que está em jogo não é ter ou não ter o pênis. A castração é correlativa à entrada do sujeito na linguagem, isto é, o falo, como significante, evidencia que homens e mulheres são castrados.

Em continuidade a essas elaborações, o objetivo do presente capítulo é refletir sobre a lógica fálica e suas incidências na forma como o sujeito se posiciona frente ao gozo e à vida amorosa. Visamos construir um percurso entorno dos conceitos de *significante fálico* e de *gozo* na obra de Lacan.

Por fim, é importante destacar que tal construção teórica nos servirá como base para a elaboração de um quadro comparativo que ilumine as incidências do amor fora da vida fálica.

2.3 Desejo e significantização do gozo na lógica da castração

Iniciamos o presente capítulo defendendo a posição de que a castração é a transposição do gozo para o desejo. Tal proposição está sustentada na premissa

lacaniana de que o desejo, fundado como tal pela castração, efetua-se na significantização do gozo. Isso implica afirmar que a castração insere o sujeito em um gozo barrado, gozo mortificado.

De fato, o gozo está interditado a quem fala como tal. Isso significa que ele não pode ser dito, apenas semidito por qualquer humano inserido na Lei do desejo, já que a Lei se funda por essa interdição. A instituição dessa Lei ocorre no mesmo golpe da eleição do falo como símbolo.

Depois do retorno a Freud realizado por Lacan, formaliza-se que a castração consiste na tentativa de o sujeito se assegurar no Outro para garantir um gozo, reservado como tal ao pai através da sua precedência simbólica com a mãe.

A fim de desenvolver a hipótese supracitada, recorreremos às elaborações sobre os conceitos de falo e de castração construídas por Lacan em dois momentos de sua obra: no *Seminário Livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958/1999) e em um dos seus primeiros escritos sobre o tema, *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960/1998).

Primeiramente, retornaremos às considerações realizadas no início de seu ensino, ou seja, nos anos 50, sobre o complexo de Édipo e o complexo de castração. Nesse contexto de seu ensino, Lacan começou a desenvolver um programa de formalização dos conceitos psicanalíticos utilizando como ferramenta a linguística e a antropologia estrutural. Tal programa tem como norte a seguinte proposição: o inconsciente é estruturado como uma linguagem.

Na perspectiva estrutural, a linguagem é anterior ao sujeito, ela o determina, o constitui e o assujeita à Lei do Outro. O sujeito, assujeitado à fala, sujeito do inconsciente, nasce no campo do Outro. Com o conceito de Outro, Lacan pontua que o sujeito não existe sozinho, ele é referido a um Outro, que poderá ser encarnado pela mãe ou por seus substitutos.

O Édipo é a estrutura que determina as escolhas contingentes do sujeito. Por consistir em uma estrutura, ela não se subordina à diferença biológica dos sexos e possui conexão lógica com o complexo de castração. Esse, por sua vez, está ligado, de forma simples, ao ordenamento subjetivo entorno da presença ou da ausência do falo. Neste ponto, vale lembrar que, desde Freud (1923/2011), já está posto que o falo não é um objeto nem uma fantasia nem um órgão.

No seu seminário de 1957-1958, Lacan demarca a estruturação do desejo através do conceito de Outro e da releitura do Édipo. Em sua leitura, destaca que é

importante analisar, na dialética edipiana, aquilo que leva o sujeito a se identificar com o desejo do Outro, que é o desejo da mãe. Além disso, é importante pensar sobre como o sujeito se faz reconhecer em relação ao desejo do Outro, isto é, o modo pelo qual foi levado a se tornar aquele que atende a esse desejo.

Neste trabalho, consideramos o embasamento teórico o qual postula que o Outro materno, ao articular seu desejo na cadeia metonímica, permite que a criança se identifique com esse objeto. Nessas condições, a criança se identifica com o falo imaginário na tentativa de sê-lo. Em suas contribuições, Lacan define falo “como o significante da falta, o significante da distância do sujeito e seu desejo” (1957-1958/1999, p.298). Isso nos aponta que, para se constituir um sujeito, é necessário ocupar um lugar no desejo do Outro.

A mãe, como ser falante, está submetida a uma lei simbólica, e a criança, por conseguinte, recebe incidências dessa lei. Entretanto, tal lei não é controlada. É uma lei caprichosa diante da qual a criança se apresenta como “*assujeito*” (LACAN, 1957-1958/1999, p.195). Nesse primeiro tempo, a mãe é para o sujeito um Outro absoluto.

Existe, dessa forma, um desejo de desejo, uma relação não simplesmente com a mãe, com o objeto primordial, mas com seu desejo. Como questiona Lacan: “Como conceber que a criança que tem o desejo de ser o objeto do desejo de sua mãe atinja a satisfação? Evidentemente, não há outro meio senão surgir do lugar do objeto do desejo dela” (1957-1958/1999, p. 207).

É preciso destacar, todavia, que a relação da criança com a mãe não é constituída apenas de satisfações e frustrações, mas de uma descoberta do objeto do desejo dela e do objeto ao qual a criança se liga. Isto nos aponta a função privilegiada do falo e a evidência de que, antes mesmo que a linguagem seja elaborada no plano motor, no plano auditivo ou mesmo no plano da compreensão, já há simbolização.

Nesse momento do Édipo, há três elementos importantes: a mãe, a criança e o falo, sendo que esses dois últimos estabelecem, nesse tempo lógico, uma relação de equivalência. Desde, então, a criança não se encontra sozinha diante da mãe; diante da criança existe o significado do desejo da mãe, ou seja, o falo.

De acordo com Quinet (2003), nesse primeiro tempo, encontramos o que Lacan denominou de *estádio do espelho*. Essa operação especular corresponde à passagem do autoerotismo para o narcisismo, em que se constitui o objeto da libido. Nessa passagem, manifesta-se um regozijo que corresponde à saída de um estado

angustiante, que é a vivência do corpo despedaçado. O corpo despedaçado é o corpo real, sem imagens e sem sentido, e o estágio do espelho faz com que ele não se sinta mais aos pedaços.

Essa imagem do eu primordial é condição para que o sujeito se reconheça e, conseqüentemente, reconheça os objetos do mundo humano. Diferente dos animais, que possuem um saber instintivo, que organiza as relações com o meio, a relação do sujeito com os objetos deve ser constituída, subjetivada através da imagem do outro.

A imagem do corpo próprio permite, assim, situar o que é e o que não é o eu. Nessa ótica, o estágio do espelho não é um período do desenvolvimento, mas sim uma estrutura.

O investimento próprio do estágio do espelho tem seu correlato freudiano no narcisismo primário. De forma potente, a identificação com o outro é imediata. E por não ter mediação do simbólico, o outro é, ao mesmo tempo, igual e rival. Essa primeira identificação é condição para as identificações secundárias durante a história de cada sujeito.

O eu ideal constitui-se a partir de uma identificação com a sua própria imagem. O olhar e a palavra do Outro fundam a imagem unificada do corpo, com a qual o sujeito se identifica, na medida em que é capturado por sua imagem a partir da nomeação do Outro, o que permitirá a identificação com o outro e marcará o encontro com o semelhante pela agressividade.

Como bem destaca Miller (2000), nesse momento lógico do Édipo, está inscrito o estatuto imaginário do gozo. Tal gozo não possui registro na fala nem tem origem no sujeito; ele está relacionado ao eu (*moi*) como instância imaginária, situado por Lacan no narcisismo através do estágio do espelho. Ele retoma a estruturação do narcisismo como reservatório de libido. Esse gozo é disjunto da satisfação simbólica, portanto, não é intersubjetivo. Ele demarca a separação entre gozo e significante, visto que ele aparece quando a simbolização fracassa.

O segundo tempo lógico do Édipo é marcado pela entrada do pai. É ele que intervém na relação da criança com a mãe. O olhar da mãe ao se direcionar para um terceiro indica à criança que seu desejo está além dela e que esse terceiro possui algo que a mãe não tem. Nesse contexto, a criança é levada a se questionar sobre o significado das idas e vindas da mãe: “o que quer essa mulher aí? Eu bem que

gostaria que fosse a mim que ela quer. Há outra coisa que mexe com ela – é o x, o significado das idas e vindas da mãe é o falo” (LACAN, 1957-1958/1999, p.181).

Nesse segundo tempo lógico, a fala do pai intervém de forma efetiva mediada pelo discurso da mãe. Nele, o pai aparece menos velado que no primeiro momento, porém não totalmente revelado, visto que ele intervém mediado pelo discurso da mãe.

Nessa etapa, o pai intervém a título de mensagem para a mãe. Nas palavras de Lacan: “[...] essa mensagem não é simplesmente *o não deitarás com tua mãe*, já nessa época dirigida à criança, mas um *Não reintegrarás teu produto*, endereçado à mãe” (LACAN, 1957-1958/1999, p.209). Essa mensagem chega a (A), onde o pai se manifesta como Outro, abalando a criança em seu lugar de *assujeito*. Isso deixa explícito que o pai intervém como detentor de um direito, e não como um personagem real. Mesmo que ele não esteja presente, mesmo que telefone para ela, por exemplo, o resultado é o mesmo.

Nesse ponto, é o pai como simbólico que intervém como uma frustração, ato imaginário que concerne a um objeto real, que é a mãe, à medida que a criança necessita dela. É nesse sentido que Lacan coloca o pai como uma função – o pai é uma função, é uma metáfora: o Nome-do-Pai. Ele é no Outro o significante que representa a existência do lugar da cadeia significante como lei. Ele aparece na função de metaforizar o desejo da mãe.

No escrito *De uma Questão Preliminar a Todo Tratamento Possível da Psicose* (1955-1956/1998, p.563), Lacan escreve a metáfora paterna através do seguinte matema:

Figura 01 – Matema da metáfora paterna

$$\frac{\text{Nome - do - Pai}}{\text{Desejo da Mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da Mãe}}{\text{Significado para o sujeito}} \rightarrow \text{Nome - do - Pai} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

Fonte: LACAN, 1955-1956/1998, p.563

Pode-se ler esse matema da seguinte forma: O Nome-do-Pai vem barrar o Desejo da Mãe, dando a esse x desconhecido (significado desconhecido do Desejo da Mãe) uma significação, por meio da qual o Nome-do-Pai inscreve o falo no Outro.

O Nome-do-Pai possibilita a significação fálica, significação dada ao enigma do desejo da Mãe.

A operação de inscrição do Nome-do-Pai é fundante, já que, ao inscrever o falo, significante da falta, permite ao sujeito o acesso ao desejo, ou seja, abre a possibilidade de o sujeito se fundar como sujeito desejante. Dizendo de outro modo, a castração simbólica incide sobre o falo imaginário, deslocando a criança da sua posição de falo para a mãe. O pai aparece aqui como possuidor do falo imaginário, visto que ele é o motivo pelo qual a mãe se ausenta para buscar o que lhe falta.

É, então, o pai como metáfora que opera a disjunção entre mãe e filho, entre a mãe-fálica e a criança falo. Ele entra em jogo como portador do falo como objeto de desejo da mãe, objeto metonímico que circula na cadeia significante. É essa castração simbólica que permitirá ao sujeito ascender à divisão sexual e inaugurar o terceiro tempo do Édipo.

O terceiro tempo do Édipo finaliza a rivalidade fálica entorno da mãe. O pai sai da condição de falo rival da criança junto à mãe e passa à condição de suposto detentor do falo, daquele que detém o objeto do desejo da mãe. Assim, o pai sai da condição de falo imaginário para o de pai simbólico ao ser investido como aquele que supostamente detém o falo. Ele não tem o falo, mas tem algo que o representa.

Nesse tempo do Édipo, o pai já não aparece mediado pelo discurso da mãe. Ele aparece no seu próprio discurso, como destaca Lacan: “De certo modo, a mensagem do pai torna-se a mensagem da mãe à medida que ele agora permite e autoriza. Por intermédio do dom ou da permissão concedidos à mãe isto: que lhe seja prometido um pênis para mais tarde” (LACAN, 1957-1958/ 1999, p.212). Lacan define essa dívida como propriedade virtual à qual a criança se identifica: o ideal de eu. É por intervir como aquele que detém o falo que o pai é internalizado no sujeito como ideal de eu e, com isso, alcança-se o declínio do complexo de Édipo.

Conforme Lacan, a metáfora paterna ocupa um lugar essencial nessa identificação, pois leva à instituição de algo, da ordem do significante, que funciona como um título de direito de virilidade para o menino. Já a menina, “reconhecerá o homem como aquele que o possui” (LACAN, 1957-1958/ 1999, p.212).

Há aí uma identificação não mais com a imagem, mas com o significante que vem traçar o ideal que se apresenta ao eu. Essa identificação significante proporciona todas as identificações sucessivas. A própria criança assume um papel

de uma série de significantes que pontuam uma realidade, com certo número de referenciais, para fazer dela uma realidade recheada de significantes.

Dessa maneira, é na medida em que o pai intervém como proibidor que o objeto do desejo da mãe ganha uma dimensão simbólica como significante da falta. Assim, a identificação da criança com o falo imaginário dá lugar à identificação com o pai, que intervém como personagem real. Parte-se do referencial imaginário para se enveredar por uma série de identificações cuja direção é definida como oposta ao imaginário e que o utiliza como significante.

Como exemplo, as insígnias que revestem o sujeito na assunção do sexo se projetam na relação do sujeito com seu objeto. Essa, por conseguinte, será comandada a partir do ponto de identificação em que o sujeito se reveste das insígnias daquele com quem se identificou e que desempenham a função do ideal do eu. Essas novas insígnias o sujeito as leva consigo, constituindo, de uma nova maneira, o seu desejo.

Assim, o sujeito, de objeto de desejo, passa a desejante, ingressando na dialética do *ter ou não ter* o falo, o que possibilita a eleição dos mais variados objetos e a entrada na dinâmica do desejo. Como já argumentado, isso se dá pela via significante, via estabelecida como lei e campo de possibilidades pela entrada em cena do Nome-do-Pai e do significante fálico, que impõem o deslocamento incessante ao desejo.

Como já enunciado, o falo tem a função de representação do desejo e sempre será coberto pela barra, já que só se tem acesso a ele pela via significante, isto é, pelo seu lugar no Outro. É através disso que a castração se realiza e produz seus efeitos. É pelo que falta que o desejo pode fazer sua entrada, lançando o sujeito em uma indeterminação, já que o próprio sujeito falta como objeto total que poderia satisfazer ao Outro.

Como já salientamos, a mãe, esse Outro primordial, que pelo seu desejo o sujeito se constitui, já se encontra submetida a uma lei significante, ou seja, o desejo desse Outro já é marcado por uma barra. Dessa forma, o complexo de castração incidirá de forma diferente no homem e na mulher. Nas palavras de Lacan, “[...] se os destinos são diferentes no menino e na menina, é porque a castração é primeiramente encontrada no Outro” (LACAN, 1957-1958/ 1999, p.361).

Freud (1923/2011) denomina de complexo de castração a percepção da diferença sexual e suas consequências na estruturação psíquica. Nos meninos, ela

se dá pelo medo de serem privados do órgão; nas meninas, por uma perda já efetivada. A diferença situa-se entre a relação binária da presença e da ausência do falo: fálico, castrado. Conforme Lacan: “É como naturalista que Freud nos diz: o que me mostra minha experiência é que também na mulher e não apenas no homem, o falo está no centro” (LACAN, 1957-1958/ 1999, p.285).

Na menina, é a ausência do órgão fálico em seu corpo que a leva a abdicar do amor da mãe e buscá-lo no pai. Lacan propõe que a entrada da menina no Édipo se dá pela via da frustração, definida por ele como uma operação imaginária. Conforme Lacan: “[...] o pai só entra na posição de substituto daquilo em que ela se viu inicialmente frustrada, e é por isso que ela passa para o plano da experiência da privação” (LACAN, 1957-1958/ 1999, p.362).

De acordo com Freud, a menina busca o falo no pai, entretanto, sem identificar-se com ele. Ela opta pela substituição do desejo: dando um filho ao pai. Freud exprime essa substituição pela equação “pênis-criança” (FREUD, 1925/1987). Lacan aponta a incidência do falo como elemento significante na equação freudiana, o que assegura a entrada da menina na cadeia e suas infinitas substituições.

Essa equação demonstra o funcionamento substitutivo no qual a mulher deve buscar sua satisfação. O que concerne ao desejo fica ligado ao falo na medida em que ele é o próprio signo do desejo do Outro. De acordo com Lacan, “[...] o fato dela se exhibir e se propor como objeto de desejo identificando-a, de maneira latente e secreta, com o falo, situa o seu ser de sujeito como falo desejado, significante do desejo do Outro” (LACAN, 1957-1958/ 1999, p.363).

Assim, a sua satisfação vai aparecer de forma substitutiva à medida que a menina tenta se fazer reconhecer através do desejo do Outro. Seu desejo se manifesta provocando uma estranheza, já que essa insígnia da feminilidade (aquela de dar um filho ao pai) não a representa de forma consistente, visto que o significante “mãe” não responde ao enigma da feminilidade ou sobre o desejo do Outro.

Tal posição nos faz afirmar que o narcisismo da menina se estrutura na forma do amor do outro por ela. Isso significa que ele tem uma dimensão erotomaníaca. A necessidade de ser amada faz com que ela demande provas de amor ao pai. Para a menina, o complexo de Édipo culmina na demanda impossível de ganhar um signo de amor do pai: um bebê.

Para o menino, a castração já tem um efeito diferente. É por achar que possui o falo que a percepção da ausência deste na mãe o traumatiza. Desse modo, ele resolve a ameaça de castração pela identificação com aquele que, aparentemente, escapou do perigo – o pai. Pelo temor da castração, ele renuncia ao desejo incestuoso da mãe e identifica-se com o pai, que é o portador das insígnias fálicas. Como conclui Lacan: “[...] no final das contas, o homem nunca é viril senão por uma série de procurações, que provém de todos os seus ancestrais, passando pelo seu ancestral direto” (LACAN, 1957-1958/ 1999, p.363).

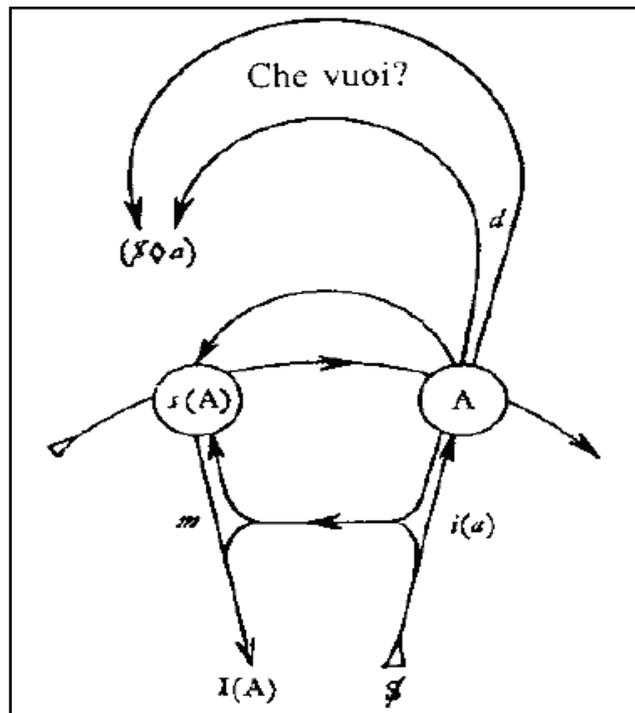
É importante assinalar que, por procurar a satisfação em uma mulher, o homem também vai à procura do falo. Como destaca Lacan, a procura do homem por uma satisfação no Outro o leva a percebê-lo como instrumento dessa satisfação. Nessa compreensão, podemos afirmar com Lacan “[...] que o homem se acha no amor fora do seu Outro” (LACAN, 1957-1958/ 1999, p.364).

Quinet (2003) sublinha que essas questões relativas ao sexo e à existência são decorrentes da inclusão do significante Nome-do-Pai no Outro, que marca a entrada do sujeito na ordem simbólica e permite a inauguração da cadeia significante. No diálogo com Lacan, podemos entender que o desejo tal como nos revela a psicanálise consiste numa “*demanda significada*” (LACAN, 1957-1958/1999, p.281) – ela implica o outro de quem algo é exigido, mas, ao mesmo tempo, um Outro no qual o significante ganha alcance. Isso significa que só a partir de uma sucessão infinita de passos de sentido que algo da demanda pode ser alcançado.

Nesse engendramento, é a estruturação do desejo na linguagem que coloca o sujeito nessa aproximação infinita e, por isso, nunca satisfeita implicada no seu mecanismo. Assim, a relação do homem com o significante é uma estrutura primordial que o divide entre a demanda e o desejo. Alguma satisfação do desejo só pode ocorrer sob uma condição de uma renúncia parcial.

Por essa via, a alienação do sujeito pelos significantes que vêm do Outro o deixa esbarrar no enigma do seu desejo. Diante da interrogação do sujeito ao Outro acerca do seu desejo (*Che vuoi?*), o Outro responde com um vazio. Essa falta de resposta se dá porque, como salienta Lacan, “[...] não há Outro do outro” (1960/1998, p.827). Em outras palavras, não há metalinguagem, ou não há representação da diferença sexual. A questão lançada pelo sujeito ao Outro, assim como suas consequências, é evidenciada por Lacan no grafo que se segue, retirado dos *Escritos* (1960/1998, p. 829):

Figura 02 – Grafo do desejo: matema da fantasia



Fonte: LACAN, 1960/1998, p. 829.

A incompletude do Outro, ou a falta que recai sobre ele, indicado por $S(\bar{A})$, possibilita que o sujeito possa se constituir, lançando uma questão sobre tal encontro faltoso, indicada no grafo. A falta que vem do Outro se articula com a cadeia por ser, antes de tudo, um significante $S(\bar{A})$. Nas palavras de Lacan:

[...] nossa definição de significante (não existe outra) é: um significante é o que representa o sujeito para outro significante. Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito (LACAN, 1960/1998, p.833).

O que nos permite ressaltar que na falta desse significante primordial, todos os demais não representam nada; o sujeito deve tentar se representar numa cadeia. É a falta do significante no Outro $S(\bar{A})$ que fará com que a cadeia significante ganhe contiguidade.

Nessa perspectiva, Lacan evidencia que há um mais além do *enunciado* – a sua *enunciação*. Isso quer dizer que, para além dos ditos, há um dizer inconsciente, uma verdade referida a uma falta e que é sempre dita, mas não toda.

No grafo (figura 02), tem-se a duplicação da cadeia. A primeira cadeia de significante é a resposta do Outro primordial, a mãe. A segunda cadeia duplica a relação significante, é a presença paterna, o para além da mãe, que está para além de qualquer articulação significante (*ibidem*, p.452). É onde se inscreve o desejo inconsciente, numa *Spaltung*, e se distancia o desejo da demanda, em junção e disjunção, o que se evidencia pelo matema.

O desejo, como já salientado, está marcado por um significante especial, o falo, uma vez que está perpassado pela função da castração, evidenciada no referido grafo pelo eixo $S(A) \rightarrow (\$ \diamond D)$. Neste patamar, do desejo inconsciente, Lacan afirma uma dimensão irreduzível e impossível de formular, não do pré-verbal, mas de um para- além do verbo.

Visando responder o enigma do desejo do Outro – logo, o seu –, o sujeito constrói uma fantasia, indicada no matema $f: \$ \diamond a$.

A fantasia é o suporte do desejo, o ponto em que o sujeito, marcado pelo significante, fixa-se em seu objeto, que é constituído por uma certa posição do sujeito em relação ao Outro. É com a ajuda dessa relação fantasística que o sujeito situa seu desejo. É essa fantasia que fará mediação entre o sujeito neurótico e seu objeto amoroso.

Na neurose, há um significante em especial – o falo – que servirá como inscrição da falta no Outro. Passemos para abordagem da função de tal significante nessa estrutura.

2.4 O significante do gozo

Inauguramos a presente seção com a assertiva de que a instituição do desejo é correlata à instituição da falta. O falo é o significante dessa falta. É o falo como significante que vai marcar o deslocamento incessante do desejo. Enquanto que a castração consiste nessa perda originária, o falo vai ser o significante da perda. Nas

palavras de Lacan: “[...] o falo [...] é o significante da própria perda que o sujeito sofre pelo despedaçamento do significante (...)” (1966/1998, p.723). O falo, portanto, é o significante que marca a fala-a-ser, é ele que dá contorno ao espaço vazio de onde o sujeito do desejo se deslocará.

Demarcamos, na seção anterior, duas vertentes da função do falo: como significado, objeto imaginário da castração, e o falo simbólico, como representante do desejo que se articula no complexo de Édipo pela via da metáfora paterna. Como já destacamos, a substituição do falo como significado do desejo da mãe pelo Nome-do-Pai estabelece uma relação do falo imaginário com o significante do desejo. De acordo com Valas (2011), o falo, é o significante da falta-a-ser, representando no imaginário pela sua turgência e responsável pela associação lógica entre duas proposições.

Em o *Seminário Livro 5: As formações do inconsciente (1957-1958/1999)*, o falo como objeto imaginário e como objeto simbólico vai ganhar, respectivamente, as notações ϕ e $-\phi$. Lacan situa ϕ como significante do desejo que encarna a falta no Outro. O $-\phi$ desempenha uma função imaginária, o falo como objeto metonímico que circula no imaginário. O $-\phi$ representa o que se pode ou não encontrar no corpo do Outro, como significante que está no corpo do Outro. Lacan destaca que a mulher vai encontrar o representante do seu desejo no corpo de um homem; já o homem vai tomar o corpo de uma mulher como falo, já que ele não o tem. Podemos entender que, nesse momento do seu ensino, Lacan vai construir as bases para introduzir a dimensão real do falo: o falo enquanto órgão do gozo.

Em *O Seminário, livro 8: A transferência (1960-1961/1992)*, Lacan, utilizando a notação Φ , define o falo como o significante do gozo. O Símbolo Φ consiste no significante da falta de significante. Isso coloca o falo para além de toda significação; ele consiste na presença real do desejo.

O conceito de falo como órgão do gozo volta aparecer no escrito *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960/1998). Nesse texto, Lacan pontua que o falo simboliza o lugar do gozo. Ele ocupa essa função não por sua imagem nem por sua dimensão significante, mas porque ele representa a “parte faltante da imagem desejada” (LACAN, 1960/1998, p.837).

Por cumprir a função de representar a ausência de significação, Lacan o iguala ao “ $\sqrt{-1}$, do gozo que ele restitui pelo coeficiente do seu enunciado, a função da falta de significante” (*idem*).

A fim de melhor compreendermos a comparação apresentada, é importante lembrar que a lógica matemática é a ciência do real e que apreende esse real através dos impasses nela encontrados. Assim, a noção de real está ligada à noção de impossível. Para tanto, Lacan elege o símbolo $\sqrt{-1}$, notação matemática impossível de resolução para marcar que o falo é o significante da falta de relação matemática entre os sexos.

Nessa construção, a relação do sujeito com o sexo repousa sobre o impossível da relação sexual, está ligada a uma falta real. A falta como tal, o impossível da relação sexual, é também o impossível de se positivar do lado sujeito. Por isso, ela poderá aparecer apenas como semblante. O falo, significante imaginário ($-\varphi$), cumpre, assim, a função de dar contorno ao impossível da relação sexual, isto é, ele aparecerá, como parte da imagem corporal, na falta de um significante que dê consistência ao impossível da relação sexual – o falo imaginário vela essa falta.

O falo como significante imaginário é impossível de ser negativado. Ele é o símbolo da perda de gozo no órgão real, pois marca uma contabilização de um gozo perdido, vivenciado no nível do órgão. Essa função dada ao falo por Lacan é o de significante do gozo Φ , o órgão erétil que simboliza a perda de gozo.

É essencial, portanto, frisarmos que o falo, como significante do gozo Φ , deve ser diferenciado do falo como representante do desejo e falo imaginário ($-\varphi$). A consequência disso é que o sujeito só poderá se ver como privado ou não do apêndice fálico.

Como veremos, para Lacan, a lógica fálica possui um papel fundamental na assunção das posições masculina e feminina na sexuação, pois se constituirão de forma distinta frente à castração. O gozo, por sua vez, possui uma dimensão mediada pela ordem fálica e uma dimensão real que não vincula a ordem significante. Isso fica mais claro, se analisarmos as postulações de Lacan sobre esse conceito no seu seminário de 1960.

2.5 O gozo como transgressão

Lacan inicia sua conceituação sobre gozo em *O Seminário Livro 7: A Ética da psicanálise* (1959-1960/186). Nesse seminário, retoma o texto freudiano *O mal-estar na civilização* (1930) para situar a relação da Lei com o gozo. Lacan explora esse tema se servindo, precisamente, da discussão freudiana sobre o impossível de realização do imperativo superegoico "amarás seu próximo como a ti mesmo".

Conforme anteriormente abordado nas seções 1.4 e 1.5, *das Ding* é um conceito freudiano já presente no *Projeto* (1895). Nesse texto, *das Ding* aparece como um resto inassimilável ao psiquismo. Lacan (1960-1961/1986) pontua que *das Ding* deve ser identificada com a tendência a reencontrar que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto perdido. A *Coisa* localiza-se, nesse momento inicial, anterior a qualquer vivência, no vazio, em que se supõe ter existido o primeiro objeto de satisfação.

Esse objeto perdido norteia a busca por satisfação, é em torno dele que o aparelho psíquico irá se organizar. Apesar de o sujeito buscar a satisfação absoluta através de *das Ding*, o encontro com ele será sempre traumático, já que isso implicará na abolição do sujeito. É somente pela inserção da Lei simbólica, que submete o ser falante ao campo do Outro, que um gozo parcial será obtido através da transgressão. Essa é a via pela qual o sujeito encontrará parte do gozo perdido, mas sempre vivenciará esse gozo como uma perda.

Em *O Seminário Livro 7: A Ética da psicanálise* (1960-1961/2008), Lacan define a Coisa como "o Outro pré-histórico inesquecível, que ninguém atingirá nunca mais" (1959-1960/1986, p.70). Em nossas palavras, aquele que no plano das representações não existe, mas que todos os processos psíquicos tendem a reencontrar.

A mãe ocupa o lugar de *das Ding* como Outro primordial. Todavia, para que o sujeito do desejo se constitua, é necessário que essa mãe seja proibida. Conforme pontuado por Lacan (1959-1960/1986), o que Freud articula em relação à mãe no lugar de *das Ding* e do funcionamento do psiquismo é o que Claude Lévi-Strauss formaliza como a Lei fundamental da cultura, Lei da interdição do incesto.

De fato, Lévi-Strauss formaliza, através dos seus estudos de antropologia estrutural, que é a inserção do significante na ordem humana, por intermédio das

Leis de casamento, que funda os laços sociais. Tal lei regula um sistema de circulação de mulheres e de bens, ordena a escolha dos cônjuges. Esse sistema simbólico determina as relações dos sujeitos com a hereditariedade, demonstrando que a lei está longe de se resumir à prevenção da degeneração ou à melhoria das espécies. Mais que isso, ela funciona na ordem cultural.

Tal sistema simbólico tem como consequência a exclusão do incesto fundamental, filho e mãe. Perspectiva que tem compatibilidade lógica com a perspectiva psicanalítica, pois é tal proibição que Freud destaca ao colocar a mãe na função desse Outro primordial.

A Lei do incesto está situada no nível do inconsciente, no nível de *das Ding*, a Coisa. Na estrutura formalizada por Freud, ao longo da sua obra, é do sistema inconsciente, dos processos primários, que se deriva o sistema consciente. O sistema do eu, dos processos secundários, instaura-se como face voltada para o mundo através do inconsciente, que se constitui movido para o encontro de *das Ding* – o impossível de apreensão simbólica.

Lacan aplica a estrutura pensada por Lévi-Strauss ao inconsciente freudiano e, no mesmo golpe, estabelece nela um furo ao afirmar que “[...] o desejo pela mãe não poderia ser satisfeito, pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem” (1960-1961/1986, p.87). E complementa que o psiquismo humano é orientado pelo princípio do prazer que faz “[...] com que o homem busque sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir [...]” (LACAN, 1959-1960/1986, p.88). É em tal relação que se situa a Lei da interdição do incesto.

Consideramos verdadeiro o princípio de que a Lei de interdição ao incesto se funda no mesmo golpe da constituição do sujeito pela linguagem. Temos na experiência freudiana o postulado que a mãe ocupa o lugar de primeiro objeto de desejo. Entretanto, para que a palavra e as demandas do sujeito permaneçam existindo, é necessário que a mãe seja proibida, porque se ela satisfizesse totalmente o desejo do sujeito, a função da palavra se perderia, e isso representaria o aniquilamento do sujeito. Devido a essa operação, o significante inscreve a perda da Coisa, condição necessária para o aparecimento da falta-a-ser.

Partilhamos, assim, da Ética da psicanálise, que se é orienta pelo princípio de que o Bem Supremo não existe; a mãe é proibida. Para que o sujeito do desejo se

constitua é necessário que ocorra a interdição e a inauguração da falta. Com isso, entra em cena também uma perda pulsional, isto é, uma perda de gozo.

Retomando, nesse ponto, a construção teórica de que o desejo se constitui como uma renúncia do gozo. Ele tem por consequência a inserção do sujeito na cadeia significante, determinada pela Lei do Outro. Segundo Lacan, a relação do sujeito com o princípio do prazer “[...] nos mantém afastados de nosso gozo” (LACAN, 1959-1960/1986, p.226). Disso, podemos extrair que o gozo não é um prazer, e sim um mal para o sujeito, visto que ele implica sua anulação.

Nesse contexto, a construção lacaniana sobre o conceito de gozo no referido seminário nos impõe uma questão: Por que o sujeito desejante se direciona ao gozo, já que ele implica sua destruição?

No seminário de 1960-1961, Lacan pensa o gozo como uma transgressão através da proposição de que a Lei simbólica como tal é fundada no Outro. A Lei do Outro articulada no inconsciente é regida por uma falta⁷. A falta de um significante que dê consistência ao ser do sujeito, S(A), insere-o em uma perda de gozo e, ao mesmo tempo, na experiência do gozo parcial.

Sabemos que o desejo corresponde à Lei, mas é necessária uma transgressão para alcançá-lo. Também importa saber que tal gozo é sempre parcial, visto que o gozo absoluto é abolido na entrada do sujeito na cadeia significante. A lei simbólica tornará possível o gozo da transgressão e o dará suporte. Lacan chamará tal sistema de *paradoxo do gozo*.

O paradoxo do gozo está articulado ao ponto em que o sujeito experimenta parte do gozo, sem que isso implique sua abolição subjetiva. O gozo está em um ponto insimbolizável, associado à *das Ding*. Todavia, algo do gozo torna-se possível através da inserção da Lei, que faz barreira ao gozo mortífero e constrói possibilidades para o gozo parcial.

Portanto, o gozo parcial tem suporte na Lei. A transgressão em questão implica romper as barreiras que fazem impedimento ao objeto, corresponde à visada subjetiva de ir além dos trilhamentos significantes para encontrar *das Ding*.

Através da abordagem da primeira experiência de satisfação, sustentamos que a sexualidade humana é marcada pela ausência de objeto. Há um vazio entorno

⁷ Como vimos na seção 2.2, Lacan formaliza essa falta no Outro através do matema S(A). Tal matema é inserido no segundo patamar do grafo do desejo.

do qual o psiquismo se organiza e coloca o desejo em movimento. Entretanto, o objeto está sempre mais além, e o encontro com ele é sempre faltoso.

A discussão que aqui trazemos aparece na relação da pulsão com o objeto. Desde Freud (1905/2016), fica evidente que o objeto da sexualidade humana é mais variável e contingencial e que a satisfação é sempre parcial. O conceito de *pulsão* em Freud é marcado pela ausência do objeto. Lacan, em suas elaborações, denominou esse objeto faltoso de objeto *a*, o qual abordaremos na seção seguinte.

2.6 Gozo e Objeto *a*

Lacan destaca a importância do estatuto desse furo em relação ao objeto na teoria psicanalítica e lhe dá um lugar privilegiado no seu programa de formalização dos conceitos psicanalíticos, designando-o de objeto *a*. Esse objeto tem um caráter tão importante no discurso psicanalítico que Lacan lhe confere o lugar de objeto da psicanálise.

O modelo formal concedido a esse objeto passa pelo seu nome. Lacan utiliza uma notação algébrica, uma letra em vez de uma palavra, porque esta é passível de sofrer metáforas. Explica que uma “[...] notação algébrica tem por fim, justamente, dar-nos um posicionamento puro da identidade” (LACAN, 1962-1963/2005, p.98). Assim, o objeto *a* designa o exterior de qualquer tentativa de objetificação.

No ensino de Lacan, o objeto *a* é visto como objeto imaginário do desejo. Posteriormente, ele ganha uma dimensão simbólica na relação com o grande Outro. No Seminário sobre a *Ética da psicanálise* (1959-1960), destacamos sua dimensão real através do conceito de *das Ding*, sendo definido como um resto não simbolizado.

Em *O Seminário, livro 8: A transferência* (1960-1961/1992), o objeto *a* é trabalhado através do termo *Agalma* – conceito apresentado no texto de Platão como algo enigmático; objeto enigmático a ser supostamente encontrado no interior do silêncio. O que define *Agalma* seria o seu caráter ilusório de algo do desejo que poderia ser encontrado.

Em *O Seminário: A angústia* (1962-1963/2005), Lacan volta destacar a falta do objeto na constituição do desejo humano. O desejo, como tal, não possui um

objeto, ele possui uma causa – o objeto *a*. Esse objeto é aquilo que convoca o desejo em sua forma mais intrínseca.

No trabalho de formalização do objeto da psicanálise, Lacan ocupa-se do problema da causa. A causa implicada no objeto do desejo não é uma causa determinada no tempo e no espaço, tal como é apresentada pelo naturalismo. Trata-se de uma causa indeterminada, já que ele não pode ser submetido ao arranjo simbólico.

Para Lacan, todo arranjo simbólico implica um furo. É na brecha implicada na composição simbólica que se localiza a causa do desejo. Por isso, o objeto do desejo não pode ser calculado, quantificado ou identificado na realidade.

Neste ponto de nosso trabalho, consideramos oportuno aludir à construção de que o objeto *a* se configura em diferentes dimensões. Na dimensão imaginária, o objeto *a* apresenta-se como uma imagem que captura o sujeito. Na dimensão simbólica, ele aparece encarnado pelos significantes fálicos, significantes da falta. E na dimensão real, comparece como um resto a se simbolizar.

Assim, por essas vias, o objeto, causa de desejo, pode ser editado nos mais diversos objetos da realidade do sujeito, nos investimentos imaginários e nos deslocamentos significantes da cadeia do desejo. No entanto, esse encontro com o objeto repete um encontro sempre faltoso com o real.

No seminário de 1962-1963/2005, Lacan aborda o que ele denomina de sua única invenção através do caráter sempre perturbador da economia libidinal do sujeito: “[...] a manifestação mais flagrante desse objeto *a*, o sinal de sua intervenção, é a angústia” (LACAN, 1962-1963/2005, p.98). O objeto *a* só funciona em correlação com a angústia.

Lacan alerta que o objeto causa de desejo não pode ser abordado pelo campo da apreensão fenomenológica, isto é, o “[...] objeto *a* não deve ser situado em coisa alguma que seja análoga à intencionalidade de uma *noese*” (*ibidem*, p.114). O objeto causa de desejo possui uma correlação com a inscrição do significante no corpo do falante. A entrada do sujeito no significante produz um corte no qual os produtos são objetos parciais que se caracterizam por sua queda e caducidade.

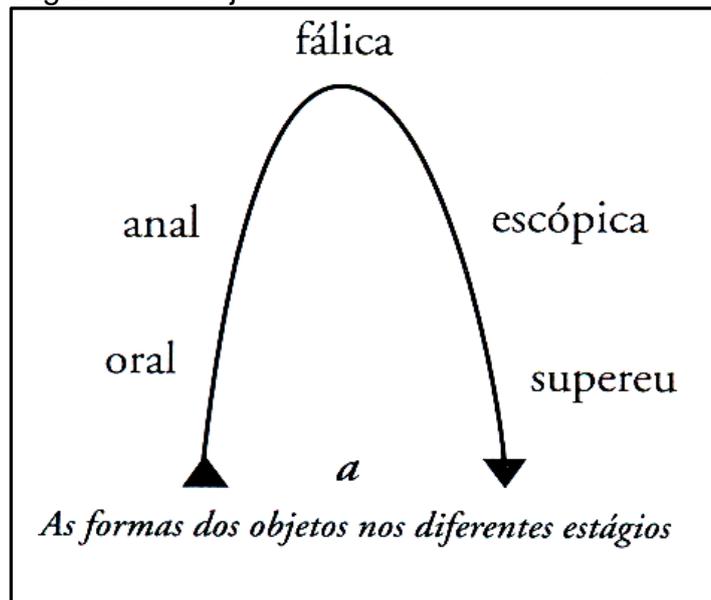
Para demarcar a consequência da inscrição do significante no corpo do sujeito, Lacan utiliza a *metáfora da circuncisão*. A circuncisão, ritual judaico, ilustra a inscrição fundamental da Lei no corpo do sujeito. Nas palavras de Lacan: “[...] há no

corpo, em virtude desse engajamento na dialética significante, algo de separado, algo de sacrificado, algo de inerte, que é a libra de carne” (*ibidem*, p.242). Nessa analogia, o objeto *a*, tal como a libra de carne, é apresentada nos rituais judaicos, aparece como resto da operação da divisão do sujeito no campo do Outro. Ele é, assim, a função irreduzível que resta do encontro do sujeito com o significante.

Através do protótipo da circuncisão, Lacan sublinha a função que o objeto *a* constitui o corpo. Ele não aparece na forma positiva que envolve o campo da percepção; ele está nos problemas oriundos entre essa percepção e a perda constitutiva do objeto. Dessa maneira, ocuparão esse lugar objetos que representam perdas do sujeito na relação com o Outro (seio, excrementos, olhar, voz). Tais objetos representam o suporte que o sujeito encontra para o desejo do Outro, visando restaurar a perda constitutiva do objeto pulsional.

O modo de apreensão do desejo do Outro na operação de constituição do sujeito marca as diversas formas que o objeto *a* toma nesses diversos estádios de estruturação do desejo. Os objetos oral, anal, fálico, o olhar e a voz aparecem como possíveis semânticas para o objeto *a*. Nesses objetos, privilegiados em diferentes estádios, trata-se sempre da mesma função, ou seja, a de saber como eles se ligam à constituição do sujeito no lugar do Outro e o representam.

Lacan (1962-1963/2005, p.320) apresenta na forma de um grafo cada modo de apresentação dos objetos parciais, retroagindo sobre todas as outras. A forma de apreensão do desejo do Outro na constituição do sujeito aponta as várias formas tomadas pelo objeto *a*, consistem em estágios lógicos de constituição do desejo. Vejamos a seguir:

Figura 03 – Objeto *a*

Fonte: LACAN, 1962-1963/2005, p.320.

As fases descritas pelo grafo (figura 03) apontam o modo de apreensão do desejo do Outro na constituição do sujeito. Trata-se de uma representação das várias formas que o objeto *a* assume nos diversos estádios lógicos de constituição do desejo. Todas as fases lógicas demarcam uma reedição de perda do objeto nas variadas experiências corporais nas quais reproduz o corte realizado pelo significante. A estruturação dessas cinco fases lógicas do objeto é organizada segundo uma flecha ascendente e depois descendente, que perfaz um trajeto e delimita um cavo que Lacan chama de *a*.

Podemos observar, através do grafo, que o falo ocupa o lugar no topo do grafo. É importante considerar que ele possui uma função retroativa em relação à perda do objeto, visto que, apesar de representar a potência, atua como significante da falta. Isso significa que, apesar de ser o signo da potência, ele comparece na forma de um menos, de algo que está aquém da plena potência. Ademais, ele se apresenta como fracasso em demarcar totalmente a diferença sexual. Dessa maneira, todo objeto que assume esse lugar comparece na forma de uma atualização da ausência, com seus limites em relação à satisfação.

O falo é aquilo que constitui o desejo masculino e feminino, mas ele demarca apenas um a menos de gozo ($-\phi$). É por ocupar o lugar do significante da falta, que o falo serve para questionar sobre o estatuto da existência do objeto. É pela ausência

do significante, pois é por sua intumescência que ele pode funcionar como causa do desejo, situando sempre em outro lugar e dando contiguidade na cadeia significante. Dessa forma, ele assume o papel de objeto a por ser buscado no campo do Outro e poder ser encarnado na forma dos mais diversos objetos.

Frisamos, pois, que há um a menos de gozo marcando a entrada do sujeito na entrada da cultura. Lacan demarca essa relação da linguagem com um mito freudiano, tema da próxima seção.

2.7 O amor ao Pai morto na neurose

Logo no início de seu Seminário de 1972-1973, Lacan faz alusão ao *Seminário Livro 7: A Ética da psicanálise* (1959-1960/1986), tecendo considerações sobre as ideias de *bem*, *prazer* e *satisfação*. Lacan afirma que, no contexto do seminário que versou sobre a ética da psicanálise, existiu “[...] um nada quero saber disso”. Tal expressão é utilizada pelo autor para postular que o gozo é o que se apresenta como barreira ao saber. Essa forma de introduzir o seminário significou um convite lacaniano à revisão de suas considerações sobre o gozo formuladas em 1960-1961.

Para especificar do que se trata a questão do gozo, Lacan compara o termo gozo ao termo *usufruto*. A ideia de usufruto, afirma Lacan, “[...] quer dizer que podemos gozar dos nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-los” (1972-1973/1985, p.11). Em nosso entendimento, a noção de usufruto indica a limitação de uso de um bem. Isso faz sentido, por exemplo, no campo jurídico, visto que é o Direito que regula os limites da utilidade. O gozo, sublinha Lacan, define-se por uma via diferente, ele não está submetido a ideia de utilidade, “[...] é aquilo que não serve para nada” (1972-1973/2008, p.11).

De fato, o gozo é uma instância negativa que está além da dialética do princípio do prazer/desprazer e da autoconservação. O gozo sexual é uma especificidade das dimensões do gozo, pois ele corresponde a uma limitação do gozo pelo significante. Dessa maneira, é o significante que faz limite ao gozo e introduz a relação do humano com o sexo.

Lacan apresenta uma relação do significante com o ser por trazer à baila a discussão entre o gozo e gozo fálico. Nessa perspectiva, o ser, afirma Lacan, é modelado pelo significante; não é uma superestrutura sobreposta ao ser. Há um furo que o coloca na ordem simbólica e o impõe a um movimento contínuo. Essa relação entre real e simbólico, entre gozo e gozo fálico é um ponto central do Seminário de 1972-1973.

Para melhor entender as pontuações sobre o gozo apresentadas por Lacan em 1972-1973, convém retornarmos a um dos seus primeiros textos sobre o tema – *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960/1998). Nesse escrito, as discussões sobre a perda de gozo, implicada pela entrada do sujeito na cultura, são abordadas pela via do texto freudiano *Totem e Tabu* (1913/2010). Nesse artigo, Freud elabora uma narrativa mítica na qual contém elementos que ajudam Lacan a construir as elaborações sobre o gozo.

A “horda primeva”, que Freud descreve no referido artigo, é constituída por um bando de irmãos que vivem submissos à repressão sexual de um pai gozador e violento. Ele possuía e vigiava toda as fêmeas contra as possíveis investidas sexuais dos filhos e expulsava do bando todos que se tornassem grandes o suficiente para ameaçar seu poder absoluto de pai. Motivado por sentimentos contraditórios em relação a esse pai tirano, invejado e admirado, o bando se une em torno do desejo de despojar-lhe de seu poder. Matam-no, apaziguando o ódio que sentiam por ele. Mas o remorso pela morte do pai enche-os de culpa, sentimento este que os faz renegar o ato homicida e leva-os à renúncia sexual.

A narrativa do pai da horda cria um momento mítico no qual não há inscrição da falta no Outro. Esse é um dos elementos fundamentais utilizados por Lacan na elaboração do seu conceito de gozo.

A figura de um pai que dispõe de todas as mulheres metaforiza um contexto no qual não há Lei, em que inexistente o contrato social. Esse momento mítico, em que o Pai é o único não submetido à castração, é a via pela qual Freud articula o acontecimento que resulta o acordo simbólico entre os membros da tribo e o paradoxo envolvendo o pai morto.

No texto freudiano, o pacto entre os irmãos para assassinar o pai consiste em um acordo no qual se instaura a proibição desse lugar de exceção. Dessa maneira, depois do assassinato, nenhum dos irmãos pode dispor de todas as mulheres, mesmo que seja almejado, e isso fique inscrito no psiquismo. Entretanto, fica

evidente que o pai morto fica mais forte, visto que sua autoridade fica mais poderosa, porque os próprios irmãos se proíbem. Tal obediência está associada à culpa em relação à morte do pai.

Na perspectiva do mito, os irmãos, para aliviar a dor do remorso, obrigaram-se a solidificar os vínculos entre si pela força do amor, diminuindo a rivalidade e aumentando o temor da figura paterna, transformada agora em Lei. Mais tarde, tomados pelos sentimentos de desamparo e angústia, e ainda saudosos do pai todopoderoso, os irmãos se religam a ele de forma idealizada pela via religiosa. A veneração ao totem garantiu alívio da culpa e trouxe ganhos imaginários de proteção.

É importante considerar que o caráter mítico do texto freudiano é a via pela qual foi possível à psicanálise formular o que Lévi-Strauss teorizou como a *passagem da natureza à cultura*. Nessa concepção, o ato parricida consiste em um corte no real.

A proibição de assassinar o totem e a de haver contato sexual entre os membros do sexo oposto pertencentes ao mesmo clã é a base do sistema totêmico. Assim, o ato de matarem o pai institui uma condição de gozarem menos do que antes. Freud aproxima o amor ao pai morto à estrutura neurótica através da formulação do complexo de Édipo e do complexo de castração, que insere o sujeito na Lei simbólica, colocando-o na divisão dos sexos. Lacan, por sua vez, se vale da obra freudiana e elabora o conceito de gozo através da proposição de que o gozo fálico implica, por condição, uma perda de gozo.

Dentre as pontuações, destacamos que o mito freudiano versa sobre uma questão cultural através da questão particular neurótica, pois é essa perda estrutural do gozo que está no centro do complexo Édipo. Conforme Valas (2001), a criança, para legitimar o seu desejo, deve retomar, simbolicamente, o mesmo feito dos filhos em *Totem e Tabu*. É isso que se observa no segundo tempo do Édipo, momento lógico no qual a metáfora paterna substitui o Desejo materno para barrar o gozo materno. A interdição do incesto se dirige tanto à mãe, que não deve gozar da criança, quanto à criança, que não deve gozar da mãe. Portanto, é o amor do filho pelo pai que o permite realizar o ato de renúncia do desejo da mãe.

Também é verdade que a experiência psicanalítica desvela que o recalque do gozo sem limites é condição para a filiação simbólica que o inscreve na rede de trocas com o Outro. O mito aponta que a obediência às leis de linguagem é condição

para entrada do sujeito na cultura, um laço social construído entorno de um vazio e sempre referido ao Outro.

Nesse contexto, a metáfora paterna ganha grande importância na análise da renúncia do gozo. Esse conceito lacaniano se refere ao pai na história do sujeito e na cultura sempre ligada ao complexo de castração. Sua função visa fazer valer a proibição do incesto e do assassinato, ser portador da lei significante que submete o homem à linguagem e aos processos de simbolização cultural.

Lacan, no seu escrito a *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960/1998), formula que o gozo que Freud atribuí ao pai primitivo é diferente do gozo sexual propriamente dito, mediado pelo significante fálico. Há uma separação de um gozo infinito de um gozo barrado pelo simbólico. Nas palavras de Lacan: “[...] desse gozo em sua infinitude que comporta a marca de sua proibição e, para constituir essa marca, implica um sacrifício, o que cabe num e mesmo ato, com a escolha do seu símbolo, o falo” (1960/1998, p.836). De fato, o gozo está interdito ao falante, ele só pode ser semidito, visto que o sujeito só se funda através dessa proibição.

O gozo que associado ao recorte significante diz respeito ao ser como tal. A entrada em cena do significante, especificamente do significante fálico, corresponde a um corte no real, inaugura uma nova forma de gozo que não é mais ligada a um ser, mas de um falta-a-ser. Esse gozo dá suporte ao que o *Cogito* cartesiano demarca como o ‘Eu sou’ na medida em que ele não é totalmente arranjado simbolicamente pelo o ‘Eu penso’. Por isso, afirma Lacan: “[...] é isso que falta ao sujeito para se pensar esgotado por seu *cogito*” (1960/1998, p.834). Há um resto do sujeito a simbolizar. Em relação ao gozo, o sujeito é um “Sou no lugar onde se vocifera que ‘o universo é uma falha na pureza do Não-ser’” (LACAN, 1960/1998, p.834).

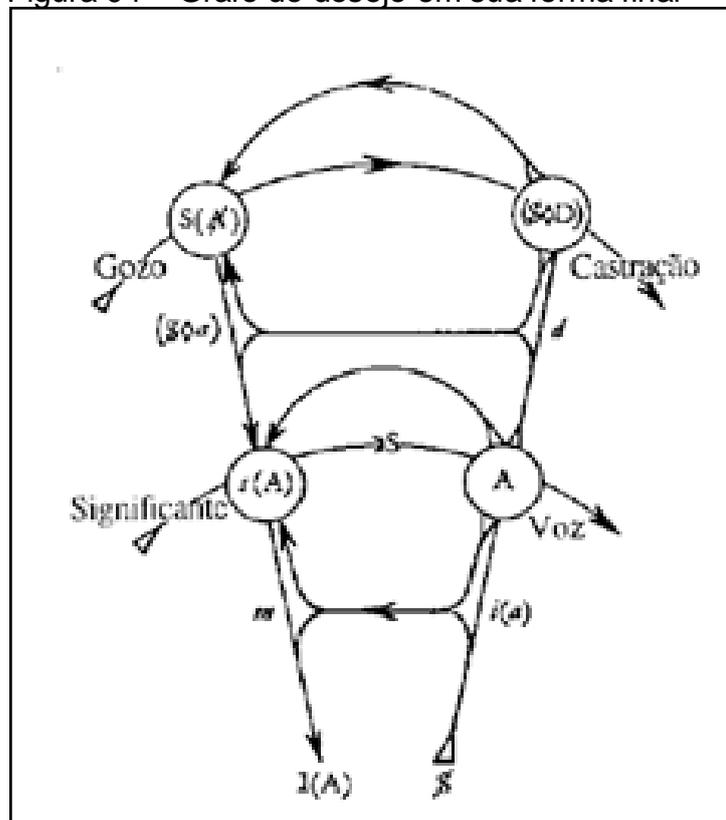
Entendemos que o homem não ingressa no campo do gozo pelo seu ser, mas pela via do significante fálico. Esse é o elemento essencial da teoria da castração elaborada por Freud, o que pode ser apreendido do seguinte axioma lacaniano: “[...] a castração significa que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (*ibidem*, p.841). O gozo interdito pelo significante fálico é aquele que Freud atribui ao Pai lendário. Esse significante interdita a relação sexual entre o ‘sexo masculino’ e o ‘sexo feminino’, pois, como já postulado por Freud, o sujeito se constitui sexualmente entorno do primado do falo.

Freud formaliza através de suas teorizações do complexo de castração que tanto o menino quanto a menina se deparam com a castração do Outro, isto é, que a mãe é submetida a uma lei fálica. Tal lei faz com que essa alteridade se encontre desnaturalizada. Não há nada de natural na sexualidade humana, pois o complexo de castração ocorre em um Outro simbólico.

De fato, tanto a mulher quanto o homem vão se posicionar na ordem sexual através do primado do falo. Entretanto, não há significante no Outro que dê consistência à feminilidade. Isso significa que não existe um significante que represente a mulher, ou seja, não existe o Outro do sexo. No referido escrito, Lacan expressa esse enunciado através do matema $S(A)$. Fica formalizado, então, através desse matema, que não existe um significante no Outro que possa dar sentido ao sexo. O Outro do sexo falta ou não existe uma mulher que é complementar ao homem; toda mulher está não toda referida ao falo.

A desnaturalização da relação sexual, teorizada por Freud, que na ordem humana não possui um instinto, uma organização genital no campo das pulsões. A seguir, essas teorizações ficam expressas nos patamares superiores do grafo do desejo (*ibidem*, p.831).

Figura 04 – Grafo do desejo em sua forma final



Fonte: LACAN, 1960/1998, p.831.

O último patamar do grafo é expresso pelo seguinte circuito: $S(A) \rightarrow (\$ \diamond D)$, onde o matema $(\$ \diamond D)$ expressa o primado das pulsões parciais e $S(A)$, o significante da falta no Outro. Tal patamar é sobreposto ao eixo $S(A) \rightarrow A$, onde A representa o Outro, como tesouro dos significantes e $S(A)$, o lugar na cadeia no qual se produz uma significação no deslocamento significante. É nessa linha que Lacan insere a relação do significante, do significado e a produção de significação. A sobreposição dos dois eixos demarca que o significante que ordene e produza a significação do campo das pulsões parciais. Não há significante que dê conta da relação de um sexo a outro sexo.

Lacan delimita de forma mais precisa o estatuto do gozo sexual e do gozo feminino. O mesmo faremos nós na próxima seção.

2.8 Gozo sexual

A experiência que funda o sujeito seria uma ficção na qual ele se transforma em um objeto, posição em que aparece como dejetivo ou objeto oferecido ao Outro. Nos sujeitos neuróticos, essa experiência é remodelada pela via do recalque e revivida através da fantasia. Por isso, a evocação de um Outro que goza só poderá ser realizada pelo viés da castração. Portanto, tudo que é da ordem do sexual passou pela via do recalque, que a modela na forma de significantes. Esse processo reorganiza o gozo e dá a ele um sentido sexual.

É importante considerar que a castração exclui o sexo feminino como tal, visto que a sexuação do sujeito implica somente um órgão sexual, o falo. Por se tratar de um significante, haveria duas formas de manifestação – a presença e a ausência. Isso tem como consequência a forclusão do gozo feminino como tal.

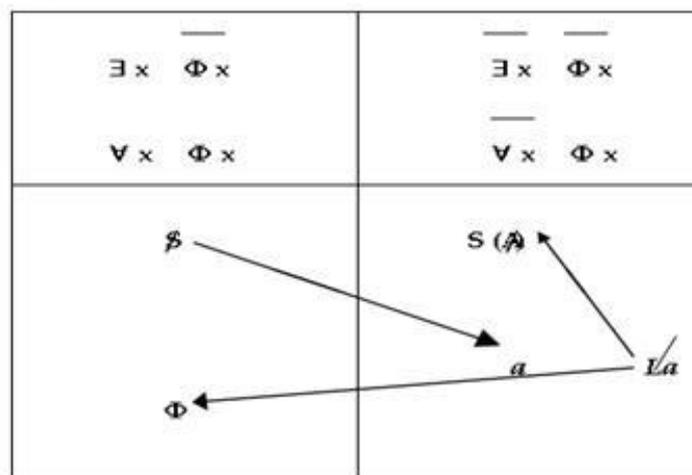
Não poderíamos deixar de aqui declarar que a identificação com o feminino tornou-se uma questão problemática para a psicanálise, visto que ela se constituiria entorno do falo. Lacan procura elaborar esse impasse através das modalidades de gozo: divide o sujeito em duas posições em relação ao gozo: um fálico e outro não todo. A função fálica é produto da relação do significante com o gozo. O falo é um significante que ordena a sexuação tanto do homem quanto da mulher. Assim, a

escolha de tornar-se homem ou mulher passa pela mediação da linguagem. Tal condição desnaturaliza a relação sexual e insere o humano em uma via de impasses e incertezas frente à vida sexual.

Assim, a proposição lacaniana “não existe a relação sexual” implica que não existe uma relação matemática entre os sexos. Nessa perspectiva, cada sujeito deverá se posicionar de seu modo diante da norma fálica. Depois das elaborações lacanianas, postuladas nos anos 70, não se pode mais dispor de significantes que determinam as relações entre homem e mulher.

Lacan propõe em *O Seminário: Mais ainda* (1972-1973/1985, p.105) a fórmula da sexuação utilizando o seguinte esquema:

Figura 05 – Fórmulas da sexuação



Fonte: LACAN, 1972-1973/1985, p.105.

O quadro acima (figura 05) é formado por quatro fórmulas proposicionais. O sujeito falante pode se inscrever em qualquer um dos dois lados. Na parte esquerda, na linha inferior do quadro, a fórmula $;\alpha$ “[...] indica que é pela função fálica que o homem, como todo, toma inscrição” (*ibidem*, p.107). Ela significa que o todo de um homem recai sobre a função fálica, isto é, ele é todo determinado pela função do significante pela via da castração. Entretanto, essa condição é marcada por algo de fora que tem a função de delimitar o todo. A fórmula $;\beta$ indica a “[...] existência de x pela qual a função α é negada” (*ibidem*, p.107). Dessa maneira, “[...] o todo repousa portanto, aqui, na exceção colocada, como termo, sobre aquilo, que esse α , o nega integralmente” (*ibidem*, p.107).

A relação das duas fórmulas repousa no jogo da regra e da exceção, visto que a regra confirma a exceção e se delinea através dela. Essa forma lógica é uma nova forma de Lacan inserir o mito de *Totem e Tabu*, estudado na seção anterior. A exceção faz alusão ao pai primitivo, o único não castrado, diferente do grupo dos filhos, que ocupavam a condição de castrados. O pai tem a função de delimitar os limites da masculinidade, pois demarca um lugar de dentro e fora do conjunto. Devido à condição de insubordinação à lei e, ao mesmo tempo, por ser representante da sua própria lei, ele existe em relação à norma fálica. É através das relações entre as formas lógicas ;! e :§ que a castração funciona como condição da posição masculina.

Na parte inferior do quadro, encontra-se a forma pela qual ocorre a disjunção entre as duas posições. Do lado do homem, apresentam-se as notações S e o ϕ . Há uma seta que sai de S para a, que está localizado no lado feminino. Essa ligação indica que o homem atinge no seu parceiro pela via de a, a causa de seu desejo. Dessa maneira, o homem só atinge a mulher, como véu de ser, uma vez que o objeto a tem uma dimensão de semblante.

Como já apontamos anteriormente, $S \leftrightarrow a$ é o matema da fantasia. Isso significa que a relação do homem com a mulher se dá com a fantasia. Nas palavras de Lacan: "O que se viu, mas apenas do lado do homem, foi que aquilo com o que ele tem a ver é com o objeto a, e que toda a sua realização quanto à relação sexual termina em fantasia." (1972-73/1985, p. 116).

De acordo com Miller (2000), o objeto a é uma porção de gozo separável e que pode ser contabilizada. Ele não é o significante, nem se limita à ordem simbólica, entretanto, encarna a forma do significante. Por isso, pode-se dizer que o objeto a pode ser buscado e enumerado na existência. A forma de gozar de um homem exige que sua parceira responda à exigência de um modelo. O objeto toma forma de fetiche, por isso, tem caráter de uniformidade e pode ser procurado nos mais diferentes suportes.

De fato, uma mulher só pode ser tomada por um homem somente pela via da fantasia, como objeto parcial daquilo que seria o corpo do Outro. É pela via dos objetos parciais – oral, olhar, voz, pele ou por qualquer outra parte do corpo mais fetichizada – que o homem goza.

A condição de castrado implica que o homem não poderá ter relação com a mulher, senão pela via da fantasia. Dessa maneira, todos os homens não possuem

relação com uma mulher em si, mas com o objeto *a*: “[...] o que se viu do lado do homem foi que aquilo que ele tem a ver com objeto *a*, é que toda sua realização quanto à realização sexual termina em fantasia” (Lacan 1972-1973/1985, p.116).

Dessa forma, entendemos que a forma masculina de se posicionar frente ao sexo coloca em cena apenas a dimensão do gozo sexual. Lacan, nesse mesmo seminário, postula que o gozo não se limita ao caráter fálico denominado de gozo Outro.

2.9 Gozo Outro

Com o axioma “a mulher não existe”, Lacan demarca que não há um segundo sexo. Não há inscrição do significante da mulher no inconsciente. No quadro referente às fórmulas da sexuação (figura 05), essa proposição fica expressa da seguinte maneira. A notação $/\S$ significa que não existe nem uma mulher cuja função fálica seja totalmente inoperante. A fórmula $./!$ significa que nem todo da mulher está inscrito na norma fálica. As mulheres formam um conjunto aberto e, por isso, devem ser contadas uma por uma. Dessa forma, fica evidente que a lógica proposta por Lacan nas formas da sexuação não é ter e não ter o falo, já que ninguém o tem. Trata-se da lógica do não todo que demarca a diferença de duas formas de gozar: o gozo fálico e o Outro gozo, também denominado por Lacan de *gozo do corpo* ou *gozo feminino*.

O Gozo feminino possui um domínio diferente do masculino em função da sua localização não toda dentro da norma fálica. O lugar do gozo para a mulher não está fora do corpo. Entretanto, é importante considerar que esse corpo não faz unidade, não é Todo. Por isso, o feminino manifesta um gozo Outro no próprio corpo; por isso a mulher é um “Outro para ela mesma” (LACAN, 1966/1998, p.741).

A posição inferior do quadro (figura 05) demarca que a notação $S(A)$, que marca a incompletude do Outro, simbolizando a mulher como não toda, está ligada ao Φ , o falo como representante do desejo. Lacan marca, com isso, que uma mulher ganha acesso ao significante do desejo através de um homem ou uma instância enquadrada na norma fálica. Entretanto, é bom considerar que o falo tem tendência

de cindir, por isso a mulher ficará dividida em duas formas de gozo, o gozo fálico e o gozo Outro.

Como já apontamos anteriormente, o homem tem relação com uma parceira pela via da fantasia, isto é, como objeto parcial vindo do corpo do outro. É do corpo fetichizado que o homem goza, e não do corpo feminino em sua alteridade. Há uma parte do gozo feminino que fica suplantado em seu corpo.

O significante fálico esculpe o corpo e o esvazia de gozo. Dessa maneira, pela via fálica, o sujeito goza com um objeto fora do corpo e se torna presente pela fantasia. O gozo fálico é um gozo limitado pelo significante que depende de um objeto que encarna na forma de perda, o objeto *a*, causa do desejo e de gozo, presente nas ficções subjetivas. Nessa modalidade de gozo, o sujeito goza de um órgão elevado à categoria de significante. Por isso, podemos depreender que o gozo sexual não produz relação com o Outro.

O termo *gozo do Outro*, formulado por Lacan, compreende uma forma de gozo suplementar ao gozo fálico. Seria um gozo específico da mulher; é no sentido da alteridade fálica que ela constrói a ilusão do Um. Dessa maneira, em vez da unidade fálica, ela se constrói pelo deslizar infinito da cadeia significante, que tem um caráter suplementar ao Gozo fálico, porque traz a marca de uma produção particular, sem visar a unidade.

Isso fica evidente no campo inferior na esquerda do referido quadro (figura 05), com a flecha partindo de *A*, marca da incompletude do Outro, e outra partindo para Φ , significante da falta, “[...] significa que nada se pode dizer da mulher. A mulher tem relação com *S(A)*, e já nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com Φ ” (Lacan 1972-1973/1985, p.109).

A mulher tem uma ligação com o Outro barrado. Essa relação está como algo que não é apreendido do simbólico, está no domínio do real. Tal ligação com o Outro barrado está na forma de um significante que exerce a função de falta *S(A)*, ligação com a castração, com o significante que determine a Mulher. Dessa maneira, a notação que Lacan utiliza para localizar o gozo da mulher, *S(A)*, é significante que possui relação com o Outro, pois deveria estar completando-o, em um momento mítico. Ao mesmo, tempo *S(A)* está fora do Outro, pois exerce a função de falta, a presença da falta.

O gozo feminino é um gozo fora do falo, é um gozo que visa o Outro como faltoso, visa a falta de um significante no Outro. O gozo do Outro, gozo feminino, é

um gozo contíguo ao Outro absoluto. É pela via do amor ao real do Outro absoluto, a Deus, que a mulher situa a falta de uma significante no Outro S(A), hiância que o falo fracassa em recobrir.

Diante do caminho exposto, a exclusão de parte da mulher do campo simbólico indica que há algo do seu gozo que não se direciona a um homem; por ser não toda, ela tem relação com o gozo fálico e um gozo suplementar ou gozo no copo. Trata-se de “[...] um gozo dela sobre o qual talvez ela não saiba a não ser que o experimenta – isto ela sabe” (*ibidem*, p.100).

2.10 O amor fetichizado e o amor erotomaniaco

Lacan, em *O Seminário: Livro 20: mais, ainda* (1972-1973/1985), faz uma afirmação acerca da relação sexual e das forma de gozo: “Não há reação sexual porque o gozo do Outro, tomado como corpo é sempre inadequado – perverso de um lado no que o Outro se reduz a objeto *a* – e do outro eu direi louco, enigmático” (*ibidem*, p.197), para logo associar uma questão sobre o amor: “Não é pela confrontação com esse impasse, com essa impossibilidade que se define um real, que é posto à prova o amor?” (*ibidem*, p.197).

Nessa referência lacaniana, vemos, a partir desses dois polos, dessas duas orientações, modos de tentar alcançar o gozo nos quais se distribuem também a dessimetria e a disparidade no amor, segundo a posição masculina ou feminina de amar. A presente tese sustenta que essa polaridade formalizada por Lacan é uma nova forma de pensar a modalidade fetichista e erotomaniaca de amar, problema já colocado em seu artigo *Diretrizes para um congresso de sexualidade feminina* (1966/1998).

No referido artigo, Lacan escreve que “[...] o homem serve de conector para que a mulher se torne esse Outro para ela mesma, como o é para ele” (LACAN, 1966/1998, p.741). Para um homem, a mulher é o Outro, já que não compõe o campo do Um. Entretanto, como pensar a questão do gozo para a mulher? Lacan introduz a posição do homem na função de conector. O homem funciona como instrumento para que a mulher se converta em Outro para ela mesma. Dessa maneira, ela fica dividida entre o gozo fálico e o gozo Outro.

É também nesse artigo que Lacan separa as posições do desejo e do amor no homem e na mulher. Assim, a posição do sexo difere quanto ao objeto. Nosso autor separa a forma fetichista da forma erotomaníaca do amor.

Ao avaliar a posição masculina, Lacan aponta que os homens estão direcionados para o campo das mulheres-falo, que “[...] proliferam numa *Venusberg* a ser situada para-além do ‘você é minha mulher’, pelo qual ele constitui sua parceira” (*ibidem*, p.742). Nesse contexto da sua obra, Lacan tinha como referência a ideia de reconhecimento contida no enunciado impregnado da dimensão imaginária ‘você é minha mulher’. Entretanto, é importante considerar que na estrutura masculina de amar há um para-além importante: no momento no qual o homem declara ‘você é minha mulher’, ele se castra por uma.

De fato, é do lado dessa *Venusberg* que proliferam as mulheres-falo que situam o campo no qual habitam os cavalheiros castrados. A metáfora paterna o situa plenamente na partilha entre os sexos, na medida em que o significante fálico o constitui, dando no amor aquilo que sua parceira não tem. Dessa forma, esclarece Quinet (1995): “[...] seu desejo de falo fará seu significante em uma outra mulher que poderá significar o falo de diversas formas: prostituta, virgem, enfim, qualquer, mulher que venha simbolizar o falo” (QUINET, 1995, p.16).

Isso significa que, por estrutura, para desejar aquelas que amam, o homem tem de ter no horizonte uma imagem fálica. Nas palavras de Lacan, tal divisão masculina é “[...] o que ressurge no inconsciente do sujeito é o desejo do Outro, ou seja, o falo desejado pela mãe” (LACAN, 1966/1998, p.742).

Isso porque, o homem encontra-se totalmente localizado na estrutura edípica. No inconsciente, com sua Mulher-falo, ele faz ressurgir no inconsciente o desejo do Outro como significante do desejo da mãe. Aparece nessa relação fálica um caráter cômico, visto que quanto mais ele se acha afastado do drama edípico, mais fica evidente que ele reinstaura o falo como significante do Outro materno.

Lacan denomina esse movimento, de forma fetichista, de amor, porque essa vestimenta fálica que o homem dá à sua parceira vela o horror da castração. Isso impede que o homem se depare com a falta do significante que daria consistência ao Outro e responderia o enigma da diferença sexual. Sem essa via da fetichização, seria impossível para um homem se posicionar em relação a uma mulher.

Como já apontamos na seção 1.4, o amor fetichista é uma crença obstinada no objeto metonímico do desejo, rebaixando o Outro ao objeto imaginário. Essa

posição masculina indica uma ignorância estrutural, um nada querer saber da castração. Ele apresenta uma falha do sujeito em relação à verdade e, no mesmo golpe, uma escolha pela castração ao identificar o objeto amado ao falo.

Do lado da mulher, “[...] abre-se a questão de saber se o pênis é real, por pertencer ao seu parceiro sexual, destina-se a mulher a um apego sem duplicidade [...]” (*ibidem*, p.742). Lacan indica, nesse texto, a duplicidade presente na forma de amar da mulher. Essa duplicidade se realiza “[...] executando a redução do desejo incestuoso cujo processo seria aqui natural” (*ibidem*, p.742).

É importante lembrarmos que tanto o menino quanto a menina passam pelo complexo da castração, isto é, ambos se deparam com a submissão do Outro materno a uma Lei. Isso significa que não existe nada de natural na relação do sujeito com sua sexualidade. O Outro, para mulher, não é homem. Conforme já destacamos, ele apenas funciona como instrumento para que ela se torne um Outro para ela mesma.

De acordo com Lacan (1966/1998), a proposição de que a mulher assume a função de fetiche introduz a questão da diferença na sua posição quanto ao desejo e ao objeto. Há na mulher algo para-além de um apego incestuoso a um pai morto; existe uma invocação de um homem que seria suficientemente Outro para ela venerar. Dentro dessa estrutura, há várias possibilidades de escolhas, entretanto, é importante destacar que a mulher, por não passar por uma ameaça de castração, pode não se realizar como mulher por visar uma posição Ideal.

De fato, a mulher não passa por uma ameaça de castração. Para ela, a castração vem na forma de promessa de que o pai lhe dará o que falta, e isso fica explícito na equação criança = falo. Essa forma de se posicionar mediante à castração a coloca numa forma de gozo referido ao pai que recai sobre o órgão do parceiro. Isso tem como consequência, para a mulher, uma demanda de amor ao pai que a deixa na pura falta, visto que o pai não responde tal adoração.

De acordo com Quinet (1995), a mulher se vale do caráter distintivo do significante fálico para se dividir. Dessa maneira, ela pode se espelhar em um homem através desse caráter distintivo e, ao mesmo tempo, pode apresentar-se como totalmente diferente, para além do falo. Tal estrutura a confere a condição de Outro para ela mesma.

A mulher vai, então, encontrar no homem o significante do seu desejo de pênis, colocando em cena sua própria castração e uma certa dimensão do fetiche.

Assim, ela encontra o representante do seu desejo no corpo do seu parceiro, é para ele que ela direcionará suas demandas incessantes de amor.

No entanto, é importante considerar que esse significante fálico não dá à mulher plena certeza do amor desse homem; o que ela demanda é um signo desse amor para que se confirme sua proposição “ele me ama”. Por se oferecer à função de um Outro de um homem, Lacan denomina essa forma de amar de erotomaníaca.

É importante considerar que a forma erotomaníaca de amar da mulher não se trata de uma psicose, visto que essa forma de amor está sustentada pela dúvida: ‘ele me ama?’.

Há uma relação de duplicidade no amor erotomaníaco, pois a mulher não dirige seu amor realmente ao parceiro. Se de um lado aparece o fenômeno que fica mais próximo da adoração, do outro lado, permanece o fenômeno que fica melhor representado pelo termo *degradação*. Assim, em um ponto, o homem fica rebaixado ao objeto na mais pura degradação da vida amorosa, já em outro ponto, a mulher ama muito além do homem que ele é. O caráter de adoração mais além significa que o homem que ocupa esse lugar para ela jamais cumprirá sua função – o que aparece ali é a figura do pai morto. Trata-se, aí, do que Lacan denominou de *incubo ideal*⁸.

De fato, conforme Lacan, “[...] não há virilidade que a não castração não consagre” (*ibidem*, p. 742). O gozo da mulher está ligado ao incubo ideal, o que está para além do falo. O amor feminino está associado ao amante castrado ou ao homem morto. Lacan estabelece uma proximidade entre a figura do amante castrado e a do Cristo, do Outro absoluto e do pai da horda. Pela via do amor, a mulher invoca o Outro e daí, goza. O incubo ideal aparece no lugar do pai morto que instaura a lei, o desejo e o resto a simbolizar, o gozo. O amor visa o pai morto, mas o desejo visa o pênis do parceiro. Nas palavras de Lacan: “[...] é a esse incubo ideal que uma receptividade de abraço tem que se reportar, como uma sensibilidade entorno do pênis” (*ibidem*, p. 742).

Dessa forma, o amor na mulher revela uma duplicidade, visto que ela deseja o pênis do parceiro, mas ama o homem castrado de forma velada. Essa divisão entre o amor e o desejo são encarnadas no mesmo objeto.

⁸Diz-se de pesadelo que, segundo a crença popular, seria provocado pelo demônio, que assume a forma masculina e se apodera das mulheres adormecidas, levando-as ao pecado da carne.

Lacan ainda acrescenta que há um obstáculo na posição feminina que se encontra preso entre “[...] uma pura ausência e uma pura sensibilidade” (*ibidem*, p. 742). Essa pura ausência é vivida quando o sujeito se direciona ao pai morto, e a pura sensibilidade quando o sujeito se reporta ao parceiro rebaixado ao papel de objeto amoroso, objeto do lado do gozo. Para resolver tal impasse, ela recorre ao que Lacan denominou de “narcisismo do desejo” (*ibidem*, p. 742).

O termo "narcisismo do desejo" articula, de forma mais clara, um fenômeno que Freud (1914) já havia estabelecido no seu artigo dedicado ao narcisismo. Nesse artigo, Freud descreve a sedução provocada pela mulher narcisista. Ele postula que encontra-se ali o narcisismo ideal a que todo sujeito, em um momento, tem de renunciar. Pode-se pensar, através dos conceitos lacanianos, que essa mulher é a mulher da relação imaginária do estágio do espelho – ela ama ela mesma e se completa com ela mesma.

O narcisismo do desejo, ou amor pelo desejo mesmo, é um termo mais adequado para se pensar a saída feminina frente ao impasse vivido pelo feminino em uma situação quase sem saída, entre a ausência e a pura falta. No amor pela falta, ou narcisismo do desejo, o sujeito encanta ao Outro e a si mesmo pela imagem desejante. A resposta lacaniana frente ao encanto que a mulher provoca ao homem é: Elas amam a falta.

A duplicidade presente na sexualidade feminina, dividida entre o incubo ideal e o parceiro, é a vivência da divisão do amor e do desejo na mulher. É tal duplicidade que serve para Lacan, nos anos 70, propor os desdobramentos da posição feminina vinculada ao gozo fálico e ao gozo Outro. Os dois sexos se constituem em referência ao falo. Entretanto, a mulher tem algo a mais, para-além do falo: um gozo louco e enigmático.

O gozo feminino possui uma contiguidade no Outro. Pela via do amor pela falta é que a mulher se localiza diante da falta de um significante do Outro S(A), furo que o falo fracassa em tentar recobrir. O amor à falta do Outro, chamado por Lacan como *amor a Deus*, é a via pela qual o gozo feminino estabelece sua contiguidade, onde o falo deixa descoberto o significante da falta do Outro.

De acordo com Lacan, na dialética falocêntrica, a mulher “[...] representa o Outro absoluto” (*ibidem*, p.742). Ela possui uma proximidade com o que está fora da lei – o real do gozo, o Pai da horda. A falta da relação sexual está no fato de que

cada parceiro possui uma forma masculina e feminina de posicionar frente ao ato sexual.

Deste percurso, poderemos deduzir que o amor à falta é a via feminina de fazer suplência à relação sexual. No campo do amor, o sujeito feminino investe numa contiguidade na qual o sujeito avança cada vez mais longe na tentativa de dar “o todo ao homem amado”. Nessa visada de tentar resolver o enigma da feminilidade, ele desliza incessantemente na cadeia significante e dá contorno ao ser. Nesse campo da esfera feminina, o sujeito busca se assegurar no fantasma masculino, ocupando a função de Outro para um homem.

3 QUAIS SERIAM AS FIGURAS DE AMOR POSSÍVEIS PARA A PSICOSE?

3.1 O amor para-além dos limites fálicos

Neste empreendimento, que versa sobre o amor fora dos limites fálicos, um dos objetivos é realizar uma revisão no ensino de Lacan em busca de indicações sobre quais seriam as figuras de amor possíveis na psicose, isto é, que não possui o elemento fálico operando na estrutura.

A psicose, podemos dizer com Lacan (1955-56/1981), é um drama no coração do simbólico, em que se articula a relação do sujeito com o significante. Elucubrar sobre a experiência amorosa na psicose exige pensarmos que se trata de uma relação do sujeito com a linguagem. Também exige que tomemos a psicose como uma estrutura singular, um sistema insubordinado a qualquer outro. No entanto, analisá-la assim não nos isenta de pensá-la a partir das consequências de um conceito central em psicanálise, operador estrutural que faz girar toda a experiência de qualquer ser falante, seja ele neurótico, perverso ou psicótico: a castração.

A localização de nossa pesquisa no campo da clínica da psicose abre para nós uma questão: o que acontece com o exercício de amor quando o sujeito não tem a inscrição metafórica do Nome-do-Pai?

Neste capítulo, visamos investigar as modalidades de amor trabalhadas no ensino de Lacan. Nesse percurso, a neurose será abordada a fim de nos propiciar um modelo comparativo com a psicose. Sustentaremos a seguinte hipótese: o amor não está todo inscrito na norma fálica. Para a psicanálise, o amor é uma abertura para os laços sociais, para *Eros*, mas também para a falta. Desde Lacan, fica formalizado que o amante, por definição, é aquele que experimenta a falta. Não seria por estar em relação com a falta que o amor e a paixão se relacionariam com a loucura? Nesta seção, vamos nos ocupar de delimitar as modalidades de amor presentes no ensino de Lacan com o objetivo de pensar como elas atravessam a vida do psicótico.

Para realizar o trabalho de abordar o problema do amor na psicanálise e pensar nas figuras de amor dentro e fora da lógica fálica, nos afastaremos da

pretensão de instituir um discurso do mestre, vise indicar um formalismo sobre o amor.

Por uma questão metodológica, obedeceremos a uma certa cronologia na abordagem das modalidades de amor no ensino de Lacan, a saber: o *amor-paixão*, o *amor como dom*, o *amor como um sentimento cômico*, o *amor cortês*, o *amor de transferência* e o *amor sublimação*.

3.2 O Amor-paixão

Logo no início de seu retorno a Freud, Lacan (1953-1954/1986) insere um terceiro elemento na antítese amor-ódio, a *ignorância*. Além disso, ele insiste na diferença entre o amor-paixão e o amor como dom ativo. Postula que o amor-paixão está na esfera das relações imaginárias, domínio no qual a imagem do eu e do outro especular se confundem, visa o outro como objeto. Já o amor como dom ativo está articulado com o eixo simbólico, registro no qual está implicado o sujeito e sua verdade. O amor, nesse registro, visa o ser do Outro.

Lacan distingue o amor-paixão do amor como dom ativo através dos textos freudianos *Introdução ao Narcisismo* (1914/2010) e *Observações sobre o amor de transferência* (1915/2010).

No artigo que versa sobre o narcisismo, Freud (1914/2010) propõe que as escolhas narcísicas e anaclíticas do objeto de amor têm como protótipo o narcisismo primário. Ele destaca que o “[...] narcisismo de uma pessoa tem grande fascínio para aquelas que desistiram da dimensão plena de seu próprio narcisismo e estão em busca do amor objetal” (FREUD, 1914/2013, p.23), isto é, transferem seu próprio narcisismo para o objeto amado. Com a leitura de Lacan, fica evidente que as postulações freudianas sobre a escolha anaclítica e narcísica se referem ao amor-paixão.

Tal modalidade de amor se caracteriza pela superestima do objeto. Há no enamoramento um estado de servidão neurótica causada pelo escoamento intenso da libido para o objeto. Isso tem como consequência o enaltecimento das qualidades do objeto ao ponto de ser tomado como origem de todo o bem. O amante fica

relegado à autodepreciação, à submissão e à sujeição. Consequentemente, a perda desse objeto precioso é vivida pelo sujeito apaixonado como perda de parte de si.

É em *O Seminário Livro 1: Os Escritos técnicos de Freud (1953-1954/1986)*, que Lacan faz a primeira referência ao amor no seu ensino. Nesse seminário, ele se fundamenta no texto freudiano *Observações sobre o amor de transferência (1915/2010)* para pensar a técnica analítica. A primeira alusão de Lacan ao amor nos seus seminários é sobre o amor-paixão.

Primeiramente, destaca que Freud não hesita em chamar a transferência pelo nome de amor. De fato, para o pai da psicanálise, não existe entre a relação transferencial e o que se denomina cotidianamente de amor nenhuma diferença essencial. Depois, Lacan afirma que “[...] a estrutura desse amor artificial que é o da transferência e desse fenômeno espontâneo que é o amor-paixão são, no plano psíquico, equivalentes” (LACAN, 1953-1954/1986, p.108).

O artigo de 1915/2010, *Observações sobre o amor de transferência*, é um dos textos freudianos sobre os quais Lacan fundamenta suas proposições sobre o amor. Nesse artigo, Freud trata de um fenômeno recorrente na clínica: o apaixonamento da paciente pelo analista. Já de antemão, Freud classifica essa situação como “dolorosa”, “cômica” e “inevitável”. Diante do inevitável, indagamos: Como o dispositivo psicanalítico pode fazer girar esse tipo de transferência, de dimensão predominante imaginária, para o que Freud, e depois Lacan, denominou de amor verdadeiro? Qual a posição do analista frente à paixão do paciente?

Diante desses impasses, Freud propõe, de forma chistosa, três possibilidades: *a.* o casamento, *b.* a interrupção do tratamento e o que estaria mais de acordo com o tratamento analítico, *c.* a formação de uma relação ilegítima. Freud coloca essas três proposições com o intuito de formalizar a posição do psicanalista frente aos embaraços provocados pela paixão no dispositivo clínico. Dessa forma, cria uma nova forma de pensar o manejo desse afeto.

Freud alerta que o enamoramento do paciente é provocado pela situação analítica e, por isso, não deve ser atribuída aos “encantos” da pessoa do psicanalista. Tal fenômeno é desencadeado apenas pelo fato de o analista iniciar o tratamento. A respeito desse, o tratamento dado pelo psicanalista ao amor-paixão é, necessariamente, diferente do tratamento dado pelo laço social do paciente. Assim, fica formalizado, desde Freud, que a função do analista é utilizar a leitura da vida amorosa do paciente para guiar o tratamento.

Nesse mesmo artigo, Freud destaca que a transferência pode servir de algo vantajoso ao tratamento, visto que propicia a adesão do paciente à análise, mas, no mesmo golpe, pode servir à resistência ao tratamento. De fato, o amor pode ser um obstáculo para a análise por rebaixar o analista à posição de amado. Nas palavras de Freud:

[...] há um empenho da paciente em assegurar a si mesma que é irresistível, em quebrantar a autoridade do médico através do seu rebaixamento a amante, e obter todas as demais vantagens da satisfação amorosa (FREUD, 1915/2010, p.163).

A leitura do texto freudiano dá a Lacan elementos suficientes para afirmar que o amor de transferência é o verdadeiro amor, e que esse amor é o amor-paixão. É importante destacar que esse amor não possui nenhuma diferença do amor dito “normal”, uma vez que, para Freud, não há diferença entre o amor normal e o amor patológico. Assim:

[...] não temos o direito de recusar o caráter de amor ‘genuíno’ à paixão que surge no tratamento analítico. Se ela parece pouco normal, isso se explica pelo fato de que também a paixão fora da análise lembra antes os fenômenos psíquicos anormais do que os normais (FREUD, 1915/2010, p.275).

Lacan utiliza a leitura do texto freudiano para capturar a diferença entre o amor-paixão e amor como *Eros*, potencial de ligação de dois seres. De acordo com Lacan:

Também, desde sempre, a questão do amor de transferência esteve ligada, muito estreitamente, à elaboração analítica de amor. Não se trata do amor enquanto *Eros*, presença universal de um poder de ligação entre os sujeitos, subjacente a toda a realidade em que se desloca a análise - mas do amor-paixão, tal como e concretamente vivido pelo sujeito, como uma espécie de catástrofe psicológica (...) (LACAN, 1953-54/1986, p.133).

No referido seminário, a dimensão imaginária da paixão é tratada por Lacan como o desejo de ser amado: “[...] a exigência da abdicação da liberdade do outro é a exigência que situa o amor, fenomenologicamente, na sua forma mais concreta” (1953-54/1986, p.133). O que é visado nessa modalidade de amor é o aprisionamento do outro. Assim, a única função desse outro é satisfazer o pedido do enamorado de ser amado. Em outras palavras: o “[...] desejo de ser amado e o desejo de que o objeto amado seja tornado como tal, enviscado, submetido na particularidade absoluta de si mesmo como objeto [...]” (LACAN, 1953-54/2009,

p.359). O sujeito enamorado deseja ser amado por tudo. Seus pedidos de amor são infinitos, assim como suas dores.

A ignorância como paixão é um dos elementos que constitui o amor de transferência. O enamoramento do analisando pela pessoa do analista, no início da análise, como já pontuado por Freud, coloca-o na posição de não querer saber do seu inconsciente e de sua verdade. Dessa forma, ao colocar o analista como possuidor de um saber que ele próprio não tem, o analisando acaba apaixonando-se pela figura daquele que o trata. De acordo com Lacan:

Sabemos que a dimensão da transferência existe de cara, implicitamente, antes de qualquer começo de análise, antes que a concubinação que é a análise a desencadeie. Ora, essas duas possibilidades do amor e do ódio não vão sem essa terceira, que se negligencia, e que não se nomeia entre os componentes primários da transferência - a ignorância enquanto paixão. O sujeito que vem para a análise se coloca, entretanto, como tal, na posição daquele que ignora. Nenhuma entrada possível na análise sem essa referência - não se diz isso nunca, não se pensa nisso nunca, quando ela é fundamental (LACAN, 1953-54/1986, p. 309).

Diferentemente desse amor que pretende o outro como objeto, o amor como dom ativo visa o outro como ser. Por isso, o amor como dom ativo, diferente da paixão, só pode ser entendido no plano simbólico. Nas palavras de Lacan:

O amor distingue-se do desejo, considerado como relação-limite que se estabelece de todo organismo ao objeto que o satisfaz. Porque sua visada não é a satisfação, mas o ser. É por isso que não se pode falar de amor senão onde a relação simbólica existe como tal (LACAN, 1953-54/1986, p.314).

Portanto, o amor acolhe e perdoa os defeitos e erros do amado. Porém, não se deve esquecer de que há um engodo estrutural no amor, evidente no fato que esse ser amado é apenas uma fantasia, uma ficção.

Passemos a análise do amor como dom abordado por Lacan em *O Seminário Livro 4: as relações de objeto* (1956-1957/1994).

3.3 O amor morto

No ensino de Lacan, uma das modalidades de amor na psicose corresponde ao amor morto. Essa é uma via para ser explorada utilizando como referência o

Seminário Livro 3: As Psicoses (1955-1956/ 1981). Em sua aula de 31 de maio de 1955, Lacan busca estabelecer as diferenças de construção da realidade na neurose e na psicose. Na neurose, há um significante que localiza o sujeito frente aos impasses da diferença entre os sexos; significante que vem a faltar na psicose.

A fenomenologia da psicose desvela uma relação do sujeito com a linguagem diferente da estabelecida pelo neurótico, que habita a linguagem. Nas palavras de Lacan: “[...] o psicótico é possuído pela linguagem” (LACAN, 1955-1956/1981, p.284). O autor destaca que o núcleo central da psicose do presidente Schreber está na ausência do significante Nome-do-Pai, que vem ordenar a realidade comum dos sujeitos. Na ausência desse significante, o sujeito fica à mercê do enigma do Outro absoluto, “[...] que surge com as primeiras badaladas do anúncio do delírio” (*ibidem*, p.295).

Como veremos na seção 4.8, através do esquema L, temos na paranoia um recobrimento do eixo da relação simbólica pelo eixo imaginário. Isso fica evidente na imaginarização da relação do psicótico com o Outro nas construções delirantes. Para demarcar a relação do psicótico com o Outro, Lacan recorre às teorias medievais sobre o amor divino.

De fato, a figura do amor extático é fundamental, segundo Lacan, “[...] para conceber a natureza da loucura” (*ibidem*, p.288). O autor trata da relação do psicótico com o Outro absoluto destacando seu caráter extático. Tal relação é lida por ele através da referência de uma teoria medieval do amor.

Lacan faz a seguinte indicação: “[...] ali onde a fala está ausente, ali se situa o Eros do psicotizado, é ali que ele encontra seu supremo amor” (*ibidem*, p.289). Em sua ótica, tal modalidade amor é classificada de amor morto. É por essa via que ele demarca a possibilidade de amor na psicose: “[...] para o psicótico uma relação amorosa é possível abolindo-o como sujeito, enquanto ela admite uma heterogeneidade radical do Outro. Mas esse amor é também um amor morto” (*ibidem*, p.287).

A referência lacaniana da teoria extática do amor se encontra no trabalho de Pierre Rousselot, *Para a História do Problema do Amor na idade Média (1908/2004)*. Reproduzimos aqui a pergunta central de Rousselot: como o homem pode tender para aquilo que não é seu próprio bem?

Nessa obra, o abade procura diferenciar as duas doutrinas sobre o amor divino defendidas pelos autores medievais da época: a doutrina física e a doutrina

extática. A diferença entre as duas doutrinas é destacada por Pierre Rousset, logo na introdução do seu livro:

[...] duas concepções de amor dividem os espíritos da idade média; podemos chama-las de concepção física e concepção extática. Física, é evidente, não significa aqui corporal: os partidários mais decididos dessa forma de ver só olham o amor sensível como um reflexo, uma fraca imagem do amor espiritual. Físico significa natural, e serve para designar a doutrina daqueles que fundam todos seus amores reais ou possíveis na necessária propensão que tem os seres da natureza da busca de seu próprio bem” (ROUSSELOT, 1908/2004, p.43).

Podemos perceber que essa busca natural do ser pelo próprio bem, característica física, tem uma marca essencialmente aristotélica. Ela é também tratada por Lacan em seu Seminário de 1972-1973, quando aborda a relação da alteridade na relação do sujeito com o ser. Vejamos:

[...] que, depois de tudo, o primeiro ser de que temos mesmo o 'sentimento, é nosso ser, e tudo que é para o bem do nosso ser será, por isso, gozo do Ser Supremo, quer dizer, Deus. Para dizer tudo, amando a Deus, é a nós mesmos que amamos, e ao nos amarmos primeiro a nós mesmos - caridade bem ordenada, como se diz - fazemos a Deus a homenagem que convém (LACAN, 1972-1973, p.96)

Lacan faz objeção à concepção aristotélica apontando que o ser é determinado pelo significante e que o corpo testemunha um ser de gozo. A relação lacaniana entre o ser e o gozo se aproximam das descrições de Rousset do amor estático:

O amor é, ao mesmo tempo, extremamente violento e extremamente livre (...) violento, porque vai contra os apetites naturais, porque os tiraniza, porque parece incapaz de se satisfazer mais do que na destruição do sujeito amante devido à sua absorção no objeto amado. Existente, ele não tem outro objetivo além de si mesmo, e em seu coração tudo é sacrificado no homem, para a felicidade e a razão (ROUSSELOT, 1908/2004, p.45).

A descrição acima transmite bem a proposição lacaniana de que é possível um amor na psicose com a condição do aniquilamento do sujeito e marcando uma heterogeneidade radical com o Outro. A expressão *amor morto* evoca a acusação de Schreber direcionada a Flechsig: “[...] assassino da alma”, que evoca um amor disjunto da vida fálica, “[...] trata aí, de uma desordem provocada no sentimento mais íntimo de vida do sujeito (...)” (LACAN, 1957/1998, p.565). Tal amor, também implicado na sua organização delirante, Schreber tendeu para o que não era o seu

próprio bem ao se emascular e ser o responsável por gerar uma nova raça de homens.

De acordo com Quinet (2003), o termo *êxtase* designa, etimologicamente, deslocar para fora de si mesmo. Trata-se de uma compreensão dualista de amor que se sobrepõe à visão física. A ideia de harmonia implicada na visão física se opõe à dimensão de aniquilamento subjetivo presente na visão extática. O amor extático é mortificante por definição e suas feridas são desejáveis, por isso antinatural.

De fato, o amor extático guarda uma diferença radical com o Outro, distinguindo também o amante do amado. Ele é feito de violência e não é dotado de nenhuma racionalidade. Nada resta ao amante a não ser ficar despojado do seu ser.

O amor psicótico, amor extático, coloca a existência de um Outro absoluto. O psicótico ama o Outro em sua forma radical. Há aí, uma unidade entre amor e gozo. A expressão “amor morto” está relacionada ao fato de que o acontecimento do amor na vida do psicótico implica seu aniquilamento subjetivo.

Sobre essa discussão, é importante considerarmos que o estatuto de aniquilamento do sujeito não implica a sua desorganização. Lacan utiliza o caráter do amor morto na psicose para propor a relação da psicose com um Outro absoluto na forma de uma estruturação de um sujeito fora dos limites da lei fálica, um sujeito do gozo. Isso fica mais claro se nos reportarmos à lógica de construção do delírio do presidente Schreber.

3.4 O amor como dom

Lacan prossegue suas elaborações sobre o amor como dom no *Seminário Livro 4: as relações de objeto* (LACAN, 1956-1957/1995). Essa modalidade de amor aparece contida na seguinte asserção: “[...] não existe maior dom possível, maior signo de amor que o dom daquilo que não se tem” (LACAN, 1956-1957/1995). Por ter valor de axioma, tal asserção pode ser desenvolvida se tomarmos as articulações lacanianas sobre o fetichismo, o dom e a ideia de para-além desenvolvidos no referido seminário.

Em *O Seminário Livro 4: as relações de objeto* (1956-1957/1995), Lacan retira o amor da redução imaginária contida na dualidade amor narcísico/amor analítico. Tal teoria freudiana estava baseada no chamado esquema do “tubo em U”. Nessa teoria, o amor era resumido em um investimento que ora estava voltado mais para o objeto ora estava voltado mais para o narcisismo.

Não é clinicamente verificável que o amor se resumiria à dualidade narcísico/amor analítico. Lacan esvazia tal forma de ler o fenômeno do amor na obra freudiana através de dois movimentos convergentes. Primeiro, utiliza o conceito de falo nas análises do caso da jovem homossexual e do caso Dora para ampliar os recursos conceituais na análise do amor. Segundo, insere os conceitos de dom, para além e véu ampliando. Dessa forma, concebe o fenômeno do amor como um enlaçamento simbólico.

O fetichismo é um recurso utilizado por Lacan para pensar o amor no seminário em questão. Para isso, a ligação do amor e da perversão é fundamental a fim de entender a função do falo, elemento terceiro, mediador das relações amorosas.

Através da leitura de *O Seminário Livro 4: as relações de objeto* (1956-1957/1995), fica evidente que o fetichismo é a categoria clínica eleita por Lacan para desenvolver suas argumentações acerca das relações de objeto. Nesse seminário, o fetichismo serve de fundamento para o desenvolvimento da teoria lacaniana sobre a função fálica e a articulação desta com o fenômeno amoroso.

Durante o seminário, Lacan afirma que a perversão é a estrutura clínica que parece apontar a verdadeira natureza do falo. Partiremos, assim, desse ponto e verificaremos que as razões que são apontadas para tal afirmativa encontram-se relacionadas justamente ao recurso do véu, à forma que ele é utilizado na criação do objeto fetiche.

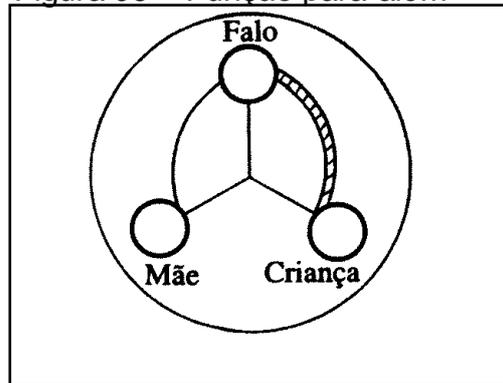
O fetichismo é uma categoria clínica do campo das perversões, e, como tal, fundamenta-se na renegação da castração. Frente à constatação da diferença sexual anatômica entre os sexos, e a partir da compreensão de que a mãe não tem um pênis, o fetichista renegaria tal percepção através da formação de um objeto substituto ao falo materno.

Lacan se apoia no esquema do fetichismo (figura 06, localizada abaixo) para demarcar que a falta de objeto é reproduzida no plano imaginário da vida dos falantes. Nessa perspectiva, há um elemento fetichista presente na vida amorosa

'normal'. Essa proposição vai gerar consequências determinantes no que tange ao tema do amor.

Lacan (1956-1957/1995) utiliza suas elaborações da tríade pré-edípica mãe/criança/falo para aplicar o conceito de para-além no estatuto do amor. A seguir:

Figura 06 – Função para-além



Fonte: LACAN, 1956-1957/1995, p.84.

Conforme ilustrado, o falo aparece no esquema marcando a presença de um elemento terceiro, mediador da relação da criança com a mãe. Através desse elemento terceiro, pode-se pensar, juntamente com Lacan, “[...] que ela [a criança] não é o objeto único da mãe, mas que o interesse da mãe, mais ou menos acentuado segundo o caso, é o falo” (LACAN, 1956-1957/1995, p.81).

O amor anaclítico seria um prolongamento no adulto de uma relação infantil. Em tal relação, a mãe não aparece dividida como mãe e mulher. Ela comparece na junção mãe/mulher. Essa consideração é importante, porque destaca uma forma de acesso a um mais-além da imagem do outro, própria da relação humana.

Lacan destaca que a teoria anaclítica freudiana formaliza a proporção transindividual. Nessa compreensão, *Eros* denomina a união de dois indivíduos – união que é realizada em momentos pontuais na perversão. Todavia, destaca Lacan: “[...] o próprio da perversão é que essa unidade só possa ser realizada em momentos que não são ordenados simbolicamente” (LACAN, 1956-1957/1995, p.81).

De forma evidente, o fetichismo expõe a noção de para-além, presente nas relações de objeto. Na estrutura fetichista, o sujeito ocupa o lugar de objeto, representado pela criança no esquema acima. Dessa maneira, o sujeito encontra na

sua prática erótica a falta de objeto no plano imaginário, apontando o para-além do objeto na forma de falo fetichizado⁹.

Contudo, Lacan sublinha que essa “[...] iluminação fascinante com objeto” ocorre por um curto instante, pois “[...] se é com o objeto que ele se identifica por um momento, ele aí o perderá, se podemos dizê-lo, seu objeto primitivo, a mãe, e será considerado a si mesmo um objeto destruidor para ela” (LACAN, 1956-1957/1995, p.81).

Lacan lembra que Freud já demarcava que o fetiche é o símbolo de alguma coisa. Aparecendo no lugar da ausência do pênis da mulher, isto é, na forma de falo, “[...] não se trata em absoluto de um falo real, na medida em que, como real, ele exista, ou não exista, trata-se do falo simbólico, na medida em que é de sua natureza apresentar-se na troca como ausência” (*ibidem*, p.154). Portanto, o falo transmite na troca simbólica um jogo de presença e ausência. O falo é um objeto simbólico.

Dessas considerações lacanianas, pode-se extrair que o par amor narcísico/amor objetal não pode valer como definição última para o amor. O conceito de para além do objeto, presente no fetichismo, permite pensar a vida amorosa neurótica: ama-se algo para além do objeto. O *Eros* unificador freudiano é lido por Lacan através do fetichismo, porque nessa categoria clínica a unificação acontece de forma muito menos velada. Portanto, essa modalidade fixação perversa está presente no fenômeno amoroso de todo o humano. A estrutura do fetichismo tem a importância de evidenciar que o falo ocupa a função de para além do objeto amado.

Depois de aplicar o conceito de para-além na abordagem do amor através do fetichismo, Lacan retorna ao tema através da abordagem de dois casos clínicos freudianos: *Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina* (1920/2011) e *Análise fragmentária de uma histeria* (O caso Dora 1905/2010).

Lacan inicia sua abordagem do caso da jovem homossexual afastando a ideia de que o amor seria uma via de acesso ao gozo sexual, uma compreensão equivocada que poderia ser retirada a partir da sua definição de amor:

[...] implica uma rigorosíssima elaboração técnica da abordagem amorosa, que comportava longos estágios de concentração na presença do objeto amado, tendo esse vista a realização desse para além que é buscado no amor, o para além propriamente erótico (LACAN, 1956-1957/1995, p.87).

⁹ *Piercing*, sapato, e *lingeries* são os exemplos clássicos.

Para evitar que sua asserção caísse no equívoco de que o amor fosse a via ao acesso da realização da relação sexual, Lacan adverte que a visada do amor está para além do que ele denomina de “curto-circuito fisiológico”, isto é, do encontro dos genitais. Contudo, a refutação dessa interpretação encaminha para uma questão inevitável: o que visa o amor?

Lacan dá uma resposta possível a essa pergunta utilizando o caso da jovem homossexual, mais especificamente, lembrando como Freud situa a relação da jovem com a dama¹⁰.

É um amor que, em si, não só dispensa qualquer outra satisfação, mas visa precisamente a não satisfação. Esta é a própria ordem em que um amor ideal pode se expandir: a instituição da falta na relação com o objeto (LACAN, 1956-1957/1995, p.109).

Para entender a citação acima, é necessário lembrar que a jovem homossexual se entregou ao amor da dama depois de não ter recebido um filho do pai. Além disso, há uma crise em seguida, porque esse mesmo pai dá uma criança a uma pessoa muito próxima, sua mãe. Por isso, Lacan destaca que o amor que a moça dedica à dama visa algo que é diferente desta. Nas palavras de Lacan:

[...] o amor que a jovem devota a dama visa algo que é outra coisa que ela [...] sua passagem ao plano do amor cortês, a saída encontrada pelo sujeito, nesse registro amoroso, coloca a questão de saber o que é, na mulher, amado para além dela mesma, e isso põe em causa o que é verdadeiramente fundamental em tudo que se relaciona com o amor na sua realização (LACAN, 1956-1957/1995, p.111).

Compreendemos que o amor aparece no caso da jovem homossexual como uma via de resolução do impasse frente ao desejo e sua decepção¹¹. Lacan se vale da clássica equivalência significativa - criança - falo para apontar que tal conexão operou no caso dessa jovem. Ela ia encontrar esse falo, entretanto, como a mãe teve um filho, a jovem reconheceu que não foi a escolhida do pai.

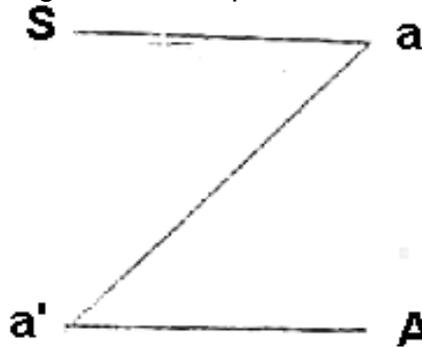
¹⁰ Nesse caso, Freud já havia apontado que a relação da jovem com a dama tinha estrutura de amor cortês. Segundo Freud (1920/2011,109): “A Dama, de dubitável fama, que lhe despertara os sentimentos mais recentes e mais fortes, mostrava ser reservada para com ela, não lhe concedendo favor maior do que beijar a mão. Provavelmente, a garota fez da carência uma virtude, enfatizando sempre a pureza do seu amor e sua aversão física ao ato sexual”. Lacan vai se utilizar dessa leitura freudiana para desenvolver a prática do amor cortês em O Seminário Livro 7: A Ética da psicanálise (959/1960/2008).

¹¹ É importante considerar que Lacan não utiliza os termos *frustração*, *privação* e *frustração*. Tais conceitos, é verdade, serão desenvolvidos nesse mesmo seminário. Lacan fala que se trata de uma questão de decepção.

É importante considerar que há uma mudança no registro simbólico em relação ao falo. É por causa de tal mudança que a jovem se dirige à essa nova empreitada que incluía não só a renúncia da satisfação sexual como também a “não satisfação”. Por esse fato, pode-se deduzir que algo é amado para além da dama, o falo. Lacan tira essa conclusão através do registro simbólico implicado no amor cortês.

Como o falo pode ser amado para além da dama? Para responder tal questão, Lacan utiliza a ideia de dom e do esquema L, reproduzido abaixo na sua forma original:

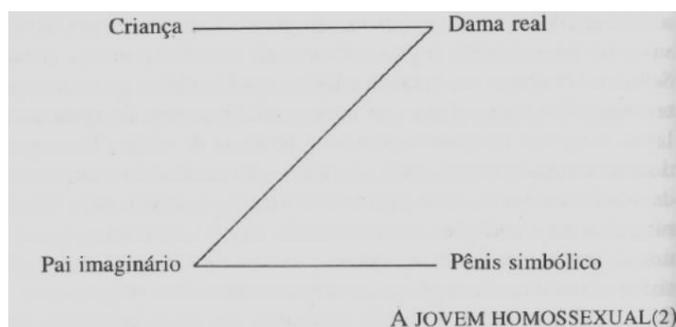
Figura 07 – Esquema Z



Segundo Lacan (1956-1957/1995), a jovem homossexual oferece à dama uma paixão sem nenhuma exigência, desejo ou esperança de retribuição. A jovem se movimenta em direção ao ser da dama. A dama, por sua vez, se apresenta como tendo alguma coisa, por isso, não precisando nada fazer. Isso, segundo Lacan, “[...] tem caráter de um dom, aquele que ama projetando-se para além de toda espécie de manifestação da amada” (LACAN, 1956-1957/1995, p.123).

Lacan utiliza o esquema L, reproduzido abaixo, para descrever as posições subjetivas ocupadas pela jovem, antes e depois do amor pela dama.

Figura 08 – Esquema Z



Fonte: LACAN, 1956-1957/1995, p.130.

No esquema acima, fica evidente que a dama, que aparece no lugar de a' , assume o lugar da criança como objeto de amor. Na posição de a , aparece o pai imaginário com o qual se identifica a jovem homossexual. Lacan (1956-1957/1995) sublinha que a dama é amada por, justamente, não possuir o pênis simbólico, mas por ter condições para tê-lo. O sujeito que ama, ama o que ele não tem, e a mulher amada é amada por não ter (o falo).

A célebre asserção lacaniana de amor: “[...] dar o que se tem a alguém que não o tem” (*ibidem*, p.129) é introduzida nesse momento do seminário. Tal proposição localiza o amor não no objeto, mas naquilo que o objeto não tem. Essa estrutura de para além fica evidente na relação amorosa e no dom.

A presente tese defende que essa asserção lacaniana serve para retirar o estatuto do amor da limitação dual. O conceito de dom confere ao amor um registro simbólico que será fundamental em outros momentos do seu ensino.

É importante considerar que as asserções lacanianas sobre o amor não se encerram no caso da jovem homossexual. Pelo contrário, elas ganham maior alcance na abordagem do Caso Dora. A definição de amor, “dar o que se tem a alguém que não o tem”, ganha uma nova significação na abordagem de Lacan através do destaque dado por ele à impotência do pai da paciente de Freud.

A respeito do caso, Lacan aponta que Dora está frustrada por não receber do pai o objeto que falta (*ibidem*, p.142). O pai, no caso Dora, seria aquele que daria simbolicamente o objeto que falta. Entretanto, sublinha Lacan, “[...] no caso de Dora, ele não dá porque não o tem” (*ibidem*, p.142).

Duas perguntas ganham importância para se entender o enunciado “amar é dar o que não se tem” no âmbito das relações simbólicas. A primeira: o que seria

dar? A segunda: só se dá o que se tem? Para responder essas questões, Lacan recorre aos estudos antropológicos de Mauss, sobre o *potlatch*, e à teoria das estruturas elementares de parentesco, de Lévi-Strauss.

Nessas duas teorias, Lacan destaca que a dimensão do dom não é somente um objeto que se dá, mas um signo. É daí que aparece, pela primeira vez no seminário, a definição de amor como dom daquilo que não se tem. Nas palavras de Lacan:

[...] o que intervém na relação de amor, o que é demandado como signo de amor nunca passa de alguma coisa que só vale como signo. Ou, para ir mais adiante, não existe maior dom possível, maior signo de amor do que o dom daquilo que não se tem. (...) Pois o que estabelece a relação de amor é que o dom é dado, se podemos dizê-lo em troca de nada. (...) o nada por nada é o princípio da troca (*ibidem*, p.143).

É importante destacar que, nesse momento do ensino de Lacan, não está estabelecida a diferença entre o significante e o signo. Assim, logo depois desse seminário, ficará formalizado que o significante é o que representa o sujeito para outro significante, enquanto que o signo é o que representa algo para alguém.

Assim, dessa proposição lacaniana, nesse momento de seu ensino, pode-se extrair que o amor é uma linguagem de signos. Além disso, é possível estabelecer uma diferença entre amor e desejo: o amor está para o signo, enquanto que o desejo está para o significante.

Depois de introduzir a importância da função do para-além através das aproximações do amor e do fetichismo, e da ampliação desse conceito por meio da ideia de dom, fica mais clara a diferença entre amor e desejo. Lacan volta a utilizar os conceitos de falo, fetichismo e de para-além para aplicar ao conceito de *véu*, retirando consequência desse mecanismo para sua construção sobre a relação amorosa.

Já de posse dos conceitos de para-além, de dom e da separação entre amor e desejo, Lacan insere nessas articulações sobre o amor o sistema do véu através da retomada de suas análises sobre o fetichismo. O termo “amor por nada” foi utilizado pelo autor quando trabalhava o tema do amor no caso da jovem homossexual. Lacan vai conferir um novo sentido à essa expressão ao aplicá-la ao sistema do véu e ao articulá-la com a ideia de para-além.

Lacan aponta, através do esquema do véu, que o que é amado no objeto é aquilo que falta, “[...] só se dá aquilo que não se tem” (*ibidem*, p.153). Esse esquema

fundamental demarca o caráter de mais além do objeto em todas as trocas simbólicas. Tal proposição é estruturada através do fetichismo.

No fetichismo, trata-se, para o sujeito, de esconder a falta fálica da mãe, embora designe, com a ajuda do véu, a figura daquilo de que há falta. O véu é, ao mesmo tempo, o que esconde e o que designa. Ele cumpre a função de cobrir a falta e supor um objeto onde nada há.

Por meio do exemplo do fetichismo, Lacan estabelece o véu como a tela na qual se materializará uma imagem que represente a falta. É o que ocorre na construção do objeto fetiche – tal objeto é essa imagem paradoxal, que representa aquilo que, ao mesmo tempo, oculta.

Lacan retira as consequências da relação do fetichista com véu para aplicá-las à estrutura do amor e conferir a esse afeto sua dimensão simbólica sustentada no símbolo. Como já proposto, o símbolo é a morte da coisa. O dom simbólico do amor, dom de um símbolo, o falo, é um dom do nada. Esse nada se materializa na relação do amante com o objeto na forma de um véu:

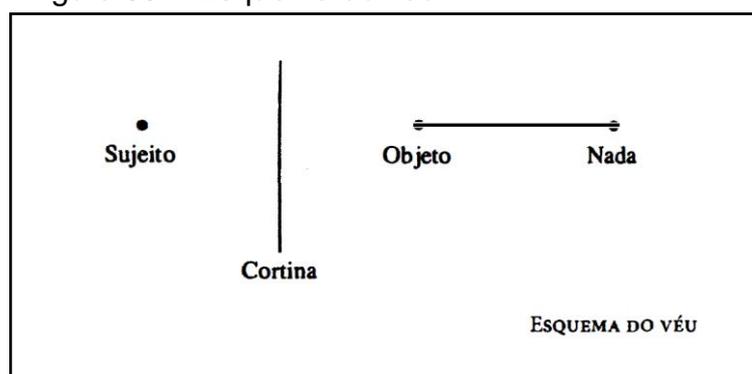
[...] a cortina diante de alguma coisa, ainda é o que melhor permite ilustrar a situação fundamenal do amor. Pode-se mesmo dizer que com a presença da cortina, aquilo que está mais além, como falta, tende a se realizar como imagem (*ibidem*, p.157).

A inserção do falo, como dom do nada, assume grande importância para pensar, nesse momento do seminário, a relação amorosa, visto que ele se materializa na forma de uma cortina que, como tal, se projeta e cria uma imagem da ausência.

Lacan faz uma ligação entre seu conceito de véu e o véu de Maya¹² para demarcar a relação do “homem com tudo que o cativa”. Essa ilusão fundamental está presente tanto no fetichismo quanto na vida amorosa neurótica, “em todas as relações tecidas pelo desejo”(*ibidem*, p.158). Tal relação fica formalizada através do seguinte esquema:

¹²O *Véu de Maya* é o nome dado pelos Hindus para a percepção da nossa realidade física. Essa percepção seria uma “falha” de nossos sentidos. Grosso modo, citamos, como exemplo o sentido da visão: quando olhamos imagens de duplo significado, podemos ver uma coisa, enquanto a outra se oculta. Assim, não sabemos o que significa a imagem.

Figura 09 – Esquema do véu



Fonte: LACAN, 1956-1957/1995, p.158

O esquema acima demarca a relação entre o sujeito, o objeto e o para-além, que é o nada, o símbolo ou o falo. A barra representa a cortina que cria uma ilusão fundamental da presença do objeto e que marca que ele está para-além. Como aponta Lacan, “[...] o objeto pode assumir o lugar da falta, e ser também, como tal, o suporte do amor, mas o que agarra, a saber, o objeto, este aparece como ilusório” (*ibidem*, p.158).

Em suma, vemos que o que está colocado em questão na prevalência das imagens fantasmáticas, cujo suporte é o véu, é a existência de uma articulação simbólica sobre a falta – articulação que lhes fornece a base e da qual elas são veladas. O véu estampa um símbolo que seria, enfim, uma captura imaginária da articulação simbólica sobre a relação do sujeito com a falta.

Através das conceituações lacanianas sobre o conceito de véu, pode-se entender que o desejo aparece como metáfora do amor e só pode ser valorizado como ilusório. Nas palavras de Lacan (1956-1957/1994, p. 157), “[...] pode-se mesmo dizer que com a presença da cortina, aquilo que está mais além, como falta, tende a se realizar como imagem. Sobre o véu, pinta-se a ausência”. Assim, o amor e o fetichismo estão submetidos a mesma ameaça, que é o levantamento da cortina e a queda da ilusão da presença do objeto.

Como já destacado, o véu é um conceito encontrado no contexto da teoria laciana acerca da relação de objeto. Ele seria um recurso utilizado pelo sujeito como mediação entre ele e a falta a ser constatada a partir da castração materna. Tal falta remete o sujeito à questão do que deseja o Outro, ou do que o Outro deseja de mim – *Che vuoi?*

Entendemos, pois, que a imagem projetada no véu aplaca a angústia de tal confronto. Ela é um símbolo de uma captura imaginária da articulação significativa da relação do sujeito com a falta, de forma a dar a essa relação algum contorno fantasmático. Sabemos que o fantasma neurótico é fundamentalmente perverso. Portanto, podemos pensar certa proximidade do amor com o objeto fetiche. Nesse sentido, o amor aparece como forma de velar o enigma da diferença sexual.

Depois do percurso realizado sobre o tema do amor nesse seminário, algumas questões se impõem. Como já mencionado nesta tese, no contexto de *O Seminário Livro 4: as relações de objeto* (1956-1957/1995), ainda não estava estabelecida a diferença entre signo e significante. Daí, perguntarmos: Como essa diferença vai operar na deformação do termo amor no ensino de Lacan?

Esperamos abordar tal questionamento na seção seguinte por meio da leitura de *O Seminário Livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958/1999). Nesse seminário, aparece uma modalidade de amor desenvolvida por Lacan através do conceito de para-além. Passemos para a análise dessa modalidade de amor.

3.5 O amor é um sentimento cômico

Na presente seção, visamos analisar como o termo amor aparece em *O Seminário Livro 5: As Formações do inconsciente* (1957-1958/1999). A hipótese defendida por esta tese é a de que, depois do referido seminário, o termo amor ganha na obra de Lacan uma definição que será sustentada até o final do seu ensino – a de que o amor se direciona ao outro não como objeto, mas como ser. De fato, o amor se estrutura através da ilusão de que há um ser no outro. Isso fica evidente na análise da articulação da tríade *desejo, demanda e necessidade*.

Para pensar essa hipótese, desenvolveremos as seguintes proposições lacanianas que aparecem no Seminário de 1957-1958/1999 sobre o amor: *O amor é um sentimento cômico; o amor e o desejo são disjuntos e o amor é um dom*. Para desenvolvê-las, trabalharemos os conceitos de para-além e amor como elemento velado na tríade desejo, demanda e necessidade.

Nesse recorte, sustentaremos a tese de que o termo amor ganha um novo alcance nesse seminário, permitindo-nos pensar como ele aparece na posição do sujeito frente à castração.

A proposição “o amor é um sentimento cômico” foi mencionada por Lacan em sua Lição de 18 de dezembro de 1957, em seu *Seminário Livro 5: As Formações do Inconsciente* (1957-1958/1999, p.141), que versa sobre o chistes e suas relações com o significante. Lacan localiza a definição de cômico na articulação das dimensões imaginário e simbólicas do *Wits*. Tal definição tem um efeito capital para a formalização desse enunciado.

Para sustentar a proposição de que o amor é um sentimento cômico, no seminário de 1957-1958/1999, Lacan cita a leitura que Hegel fez da comédia no seu estudo sobre a face estética da religião. Isso está exposto no seguinte trecho:

De onde vem a comédia? Dizem-nos que ela sai do banquete em que, em suma, o homem diz sim numa espécie de orgia – deixemos a essa palavra toda a sua imprecisão. O banquete é constituído pelas oferendas dos deuses, isto é, aos Imortais da linguagem. No fim das contas, todo o processo de elaboração do desejo na linguagem se resume e conjuga no consumo de um banquete. Todo esse desvio serve apenas para voltar ao gozo, e ao mais elementar. Eis porque a comédia faz sua entrada naquilo que é possível considerar, com Hegel, a face estética da religião (LACAN, 1957-1958/1999, p. 61).

Hegel trata da face estética da religião no final da sua obra *Fenomenologia do Espírito* (1807/1999). Ao contrário de Kant, que reduz a religião ao seu puro aspecto moral, Hegel destaca nela o seu valor especulativo. Jean Hyppolite (1946/1974), ao comentar a obra hegeliana, ressalta que a religião é a apresentação da verdade especulativa que se fundamenta em um elemento particular, a representação (*Vorstellung*).

No processo de realização da consciência de si, Hegel distingue três modalidades de religião: a *religião natural*, a *religião estética* e a *religião revelada*. A significação do conceito ético e estético da religião é estudada pelo filósofo pelos modos *épico*, *trágico* e *cômico*.

De acordo com a obra hegeliana, a comédia leva à linguagem o distanciamento irônico do si que ousa “[...] deixar cair a máscara, propriamente quando ele quer ser alguma coisa justa” (HEGEL, 1807/1999, p.182). A comédia consiste, então, em um instante no qual ocorre uma queda da máscara do ser. O

cômico é definido por Hegel como um momento pontual de dissolução do mascaramento do si.

Para Hegel, o cômico é o retorno de todo o universal na certeza de si mesmo e, por conseguinte, essa completa ausência do temor e de essência a tudo o que é estranho. É um bem-estar e um abandonar-se ao bem-estar da consciência (HEGEL, 1807/1999, p.182). Nessa perspectiva, o cômico sucede o trágico e lhe é superior porque tem o efeito de esvaziá-lo do terror.

Lacan se fundamenta em Hegel para desenvolver a sua proposição de que o amor é um sentimento cômico. Entretanto, é importante considerar que ele retoma a asserção hegeliana através dos conceitos psicanalíticos desenvolvidos em seu *Seminário Livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958/1999). Nesse seminário,

a proposta hegeliana de comédia é retomada através da relação do si com a linguagem. O si é entendido por Lacan “[...] para além de toda a elaboração do desejo na rede da linguagem” [...] o retorno da necessidade sob sua forma mais elementar” – uma crença obstinada no objeto metonímico do desejo.

A crença ingênua no objeto metonímico é princípio de toda comédia, isto é, centrar a atenção num si que crê inteiramente em seu objeto metonímico. A saber, confia nele, o que não quer dizer que a ele esteja ligado, pois também é uma das características da comédia que o si do sujeito cômico, seja ele quem for, saia sempre ileso (LACAN, 1957-1958/1999, p.142.)¹³.

A crença ingênua do sujeito em um objeto metonímico é trabalhada por Lacan por meio do que ele denominou de “tirada espirituosa do ignorante ou do ingênuo” (1958-1959/1999, p.133). Nesse tipo de chiste, há uma redução do Outro, lugar do significante, ao outro imaginário, isto é, uma tentativa de fixar o caráter erradio do desejo à definição sumária da demanda.

Lacan destaca que Freud aproxima o cômico ao chiste através daquilo que “[...] à primeira vista, poderiam parecer mais distante do dito espirituoso, ou seja, o ingênuo [*naïf*]” (1958-1959/1999, p.131). E complementa: “[...] o ingênuo, diz Freud, fundamenta-se na ignorância [...]” (*idem*). A ignorância é aqui entendida como o não

¹³ Na edição brasileira de *O Seminário Livro 5: As Formações do Inconsciente* (1957-1958/1999), encontra-se no lugar do termo “si” o termo “isso”. Consideramos a tradição inexata à tradução, mas não é de se surpreender, visto que o recurso de Lacan ao termo hegeliano funciona de forma velada. Isso fica evidente se pegarmos como referência a versão do seminário transcrita por Patrik Valas.

querer saber da castração, o apelo do sujeito na demanda, visando apagar a falta do Outro.

Nessas análises lacanianas sobre o chiste, encontra-se o ponto no qual o amor, o cômico e a ignorância se articulam no seminário. O que está presente no chiste é a estrutura essencial da demanda, e nela, o funcionamento imaginário da relação amorosa. Isso fica mais claro, se analisarmos a aproximação da estrutura do chiste com a tríade desejo, demanda e necessidade, elaborada por Lacan nesse seminário.

No contexto do *Livro 5: As formações do inconsciente (1957-1958/1999)*, Lacan está ocupado em dar um tratamento formal à obra freudiana. Para tanto, ele se vale do estruturalismo como recurso epistemológico e da constituição do sujeito na lógica do significante. Através da releitura da obra freudiana, o autor postula que a estrutura do sujeito se organiza através de um furo. Tal furo, presente na constituição subjetiva, corresponde ao conceito de objeto pedido. Isso implica que o custo da entrada do sujeito na linguagem é sua condição de desejante. Aquilo que poderia dar satisfação total ao sujeito é perdido desde sempre – condição necessária do desejo, que é insatisfeito por definição.

O mundo no qual o sujeito tem que se constituir é um mundo em que impera a fala e que submete o desejo de cada um à lei do desejo do Outro. A primeira experiência que o sujeito tem do Outro é com a mãe, seu objeto primordial. Sobre esse ponto, é importante salientar que a mãe não é o Outro, entretanto, é ela que, primeiramente, o encarna. Isso pode ser vislumbrado através da experiência mítica de satisfação.

O momento mítico inaugural que corresponde à entrada do sujeito no mundo simbólico é realizado por Lacan em *O Seminário Livro 7: A Ética da Psicanálise (1959-1960/2008)* através da leitura do texto freudiano *Projeto de uma psicologia (1895[1950]/2006)*. Para melhor esclarecer a problemática do sujeito na dialética entre a demanda e o desejo é importante analisar a proposição lacianiana de que o amor é um sentimento cômico e realizar uma pequena digressão.

Em *Projeto para uma psicologia científica (1895/2006)*, Freud destaca a prematuridade motora e simbólica com que nasce o neonato humano. O bebê humano em seu desamparo original, quando premido pelas urgências da vida, só pode chorar, espernear e gritar, ou seja, produzir descargas motoras impotentes para pôr fim ao estado de necessidade. Estará dependente de um outro não

somente para a satisfação das necessidades, mas, como veremos, para a entrada na linguagem – ou universo da comunicação, como pontua Freud.

É no encontro com o Outro que adirão as primeiras inscrições psíquicas. A partir desse momento, será colocada para o bebê, depois da irrupção de um novo estado de tensão, uma “re-vivência” das marcas dessa primeira experiência de satisfação, ocorrendo uma alucinação do objeto de satisfação. Este não será propriamente o Outro, mas lembranças de impressões que estão ligadas a ele, situando-o como objeto no campo da linguagem.

Através do complexo do próximo, *Nebenmensch*, Freud localiza o primeiro objeto de satisfação, o primeiro objeto hostil e aquele que vem em auxílio do bebê. É por meio desse complexo que se dará a primeira apreensão da realidade pelo sujeito, que acontecerá de forma dividida – uma parte será apreendida através dos traços de memória, a outra parte permanecerá inassimilável (*das Ding*).

Em *O Seminário Livro 7: A Ética da Psicanálise* (1959-1960/2008), na leitura que Lacan realiza dessa experiência de satisfação, o ponto inassimilável consistirá no vazio o qual faz girar todas as representações. De acordo com Lacan, *das Ding* é o que, no ponto inicial – logicamente e, da mesma feita, cronologicamente – da organização do mundo do psiquismo se apresenta e se isola, como o termo de estranho entorno do qual gira todo o movimento da *Vorstellung*. Este governado por um princípio regulador, conforme nos aponta Freud, o dito princípio do prazer vinculado ao funcionamento do aparelho neurônico. É entorno de *das Ding* que roda todo esse processo adaptativo tão particular no homem, visto que o processo simbólico mostra-se aí inextricavelmente tramado. Nas palavras de Lacan: “[...] *Das Ding* deve, com efeito, ser identificado com o *Wiederzufinden*, a tendência a reencontrar, que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano, em direção ao objeto” (LACAN, 1959-1960/2008, p.74).

É acertado afirmarmos, assim, que o psiquismo se funda e se move através de um exterior ao significante. Entretanto, como destaca Lacan, esse movimento do psiquismo não conduz ao reencontro com o objeto, pois “o objeto é perdido como tal” (1959-1960/2008, p.74). Por isso, o sujeito é conduzido a reencontrar não o objeto, mas as suas coordenadas de prazer. É essa perda que funda o psiquismo e que é correlata à entrada do sujeito na cadeia significante.

Consideramos esse pequeno desvio importante para destacar que, quando se entra no domínio do significante, o que era necessidade é subvertido em demanda.

E o que é da ordem da demanda não pode se confundir com a satisfação de uma necessidade, pois a linguagem traz consigo sempre a perda do sentido.

A necessidade é remodelada pela linguagem e recolocada num complexo significante infinito e, segundo Lacan, “[...] é isso que faz com que a demanda seja, essencialmente, algo que se coloca por natureza como podendo ser exorbitante” (LACAN, 1957-1958/1999, p.92). Por isso, a demanda não é uma simples tradução de uma necessidade, mas sim sua remodelagem, “[...] é a necessidade mais o significante” (LACAN, 1957-1958/1999, p.95). Existe na demanda algo que torna a necessidade fragmentada e complexificada, que a coloca na dimensão de algo sempre insatisfeito: o desejo.

Dessa forma, ao se inscrever numa cadeia significante infinita, a necessidade tem que se fazer demanda que, como tal, é endereçada ao Outro. Daí resulta que toda satisfação passa pelo Outro, para além daquele que demanda. Isso dá à demanda seu caráter essencialmente oposto à necessidade, que é a sua impossibilidade de satisfação. Tal impossibilidade condena o sujeito à condição de desejante. Assim, a máscara do pedido de satisfação de uma necessidade, presente em toda demanda, dá a ela seu caráter de mentira estrutural: fazer crer que ela foi formulada para ser satisfeita.

Lacan esquematiza, através de várias formas do seu grafo do desejo, que o caminho da fala é condensado em um Outro. Nesse caminho, há sempre embaraços devido às falhas causadas pela lacuna existente entre o desejo e a demanda. Por ser determinada pela relação do sujeito com o significante, nada da demanda humana pode ser alcançada, a não ser por uma sucessão infinita de passos-de-sentido. Através das elaborações lacanianas sobre a entrada do sujeito no campo do significante, podemos, então, pensar que a inserção do sujeito no campo do desejo é problemática por definição.

Isso porque, o desejo está inserido na dialética da demanda. Há uma hiância entre o que se demanda e o que se visa, pois o que se demanda através da linguagem está para além da linguagem, todavia, só pode ser vislumbrado através da linguagem. O Outro é o lugar do qual advém o desejo; o desejo do Outro é o que se visa na demanda. Mais adiante, no *Seminário Livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958/1999), Lacan utilizará esse sistema para afirmar que o amor está inserido na estrutura da demanda, visando não só algo a ser satisfeito na demanda, mas o *ser* do Outro.

Portanto, podemos concluir com Lacan que a “[...] demanda, na medida em que esta, por ser articulada em termos simbólicos, vai além de todas as satisfações para as quais apela, é demanda de amor que visa ao ser do Outro [...]” (LACAN 1957-1958/1999, p.418). Assim, “[...] a demanda almeja obter do Outro uma presentificação essencial – que o Outro dê o que está além de qualquer satisfação possível, seu próprio ser, que é justamente o que é visado no amor” (LACAN 1957-1958/1999, p. 418).

Depois de elucidar a estrutura fundamental na qual expõe a condição sempre insatisfeita da demanda, Lacan define o amor como uma solução fundamental, aquela que todos os seres humanos procuram desde o início da vida até o final da existência. Uma vez que tudo depende do Outro, a solução é ter um Outro só para si. É isso que se chama de amor. Na dialética do desejo, trata-se de ter um Outro todo seu (LACAN,1958-1959/1999, p.138).

No tocante à dimensão cômica do amor, esta se revela na tentativa de reduzir o Outro a um objeto. Tal crença obstinada a um objeto metonímico visa tampar a dimensão faltosa do desejo. Ela se apresenta como a falta com a verdade, como falta para com o Outro da verdade, reforçando a escolha do sujeito pela alienação.

A demanda está para o enunciado assim como o desejo está para a enunciação. Dessa maneira, o objeto metonímico do desejo produzirá embaraços na fala, dado que a verdade inconsciente está na sucessão de passos-de-sentido que ocorrem nos enunciados da demanda, e isso implica que o desejo apareça no desmascaramento da demanda.

Esse sistema fica bem desenvolvido por Lacan nas suas análises sobre os chistes, em que pontua haver, dentro desse sistema, uma oposição para a validação da verdade produzida a partir do passo-de-sentido do enunciado. Ela tem fundamento na relação dual, o que se organiza “[...] é o que chamamos de defesa na sua forma mais elementar” (*ibidem*, p.128).

De fato, o eu, como imagem narcísica, possui uma função de defesa do desejo. A imagem narcísica ilude o desejo, reduzindo o Outro a um objeto único. Já o narcisismo faz o trabalho contrário ao deslocamento metonímico do desejo, fixando o Outro em um objeto. Tal fixação, Lacan chama de *consolidação imaginária do Outro* ou *dimensão imaginária do chiste*.

A premissa é que o fenômeno cômico depende de duas pessoas. O cômico tenta suprimir o papel do Outro, elemento terceiro, depositário e validador do *Wits*.

Sem esse campo, toda a referência ao significante é reduzida à identificação imaginária da demanda.

Em certo ponto do seminário anterior, *Seminário Livro 4: As relações de objeto*, Lacan nos diz que o cômico é um riso a dois, enquanto que o chiste é um riso a três (LACAN, 1957-1958/1995, p. 302-303). Através das análises de Lacan sobre o amor e sobre o cômico nesse seminário, podemos extrair que o amor (*naïf*) é um sentimento cômico, porque ele consiste em um riso a dois, visto que tenta abolir o Outro como lugar da outra cena inconsciente que produz o passo-de-sentido.

Lacan (1957-1958/1995), ao definir o amor como um sentimento cômico, confirma a presença da organização do eixo imaginário dual no amor. Tal formação imaginária identifica o objeto amado ao falo, o que tem como efeito a transformação do outro e do falo em um. Essa ignorância estrutural consiste no cômico do amor.

A prevalência imaginária e ilusória do amor reduz o Outro a um objeto. É a máscara colocada no caráter ternário do deslocamento significante que marca o sentimento cômico do amor. Os parceiros amorosos são cômicos por se firmarem na ilusão da operação metafórica do amor, que confere ao falo um significado de valor perpétuo. Entretanto, o falo, como significante da falta, obedece ao deslocamento metonímico do desejo. Este, por sua vez, por ser impossível de ser satisfeito totalmente, se satisfaz na renúncia, na parcialidade.

Por isso, a crença em um objeto metonímico é característica do amor. Entretanto, é necessário sublinhar que esse objeto não é objeto do desejo. Como já foi tratado nesta tese, o desejo não possui objeto. O eu, em sua dimensão imaginária, é que produz a crença no objeto metonímico do desejo. É essa ignorância que carrega o amor, a crença de que o objeto amado é o objeto de satisfação do desejo.

Mais adiante, no desenvolvimento do seu seminário, Lacan se vale das suas elaborações sobre a tríade desejo, demanda e necessidade para inserir o amor como um quarto elemento da estrutura. De fato, o amor está contido na estrutura da demanda. De acordo com Lacan, “[...] a demanda pelo simples fato de se articular como demanda, coloca expressamente, ainda que não o demande, o Outro como ausente ou presente, e como se desse ou não essa presença” (*ibidem*, p. 394). Dessa maneira, “[...] a demanda é, no fundo, demanda de amor – demanda do que não é nada, nenhuma satisfação particular, demanda que o sujeito traz por sua pura e simples resposta à demanda” (*ibidem*, p. 394).

Disso, podemos depreender que demandar é demandar algo, alguma satisfação. No entanto, a demanda também visa a presença do outro ou o dom de sua presença. Toda demanda visa obter do Outro uma presentificação primordial; ela intenciona que o “Outro dê o que está para além de toda satisfação possível, seu ser mesmo, isso que é visado no amor” (*ibidem*, 418). Assim, por se presentificar com o dom do seu ser, o Outro só poderia comparecer na sua forma rebaixada, dando o que não tem, um ser.

Através desse seminário, fica mais evidente a diferença entre desejar e amar no ensino de Lacan. O desejo abole a dimensão do Outro, isto é, o Outro só é desejado rebaixando-se a um objeto. O desejo nega o elemento de alteridade que está incluído na demanda de amor.

A crença mais ingênua no objeto amado é o paradigma do amor cômico. Entretanto, é importante sublinhar que isso não ocorre somente na experiência. Na psicose, o registro cômico está na sua forma mais radical. Parafraseando Lacan (1999), é necessário lembrar que, no cômico, a queda do significante fálico e do seu lugar de potência inabalável é o que tira o psicótico da biunivocidade, em que o olhar siderante lhe aponta um todo sempre igual (LACAN, 1999).

Na psicose, a falha do Outro se dá na inscrição daquilo que daria ao sujeito um lugar de enunciação. Isso significa que o Outro está sempre presente – enquanto que na neurose o sujeito se protege dele em seus engodos, na psicose, não há máscara fálica: a metáfora paterna fracassou. É o delírio que fará suplência à metáfora paterna, que realiza um afastamento do outro através da construção de uma máscara delirante. Nesse recurso, o recurso imaginário da criação de sentido, logo a crença inabalável frente ao objeto amoroso é sua estrutura.

Em *O Seminário Livro 22: RSI (1974-1975)*, em aula de 21 de janeiro de 1975, Lacan retoma a figura do amor cômico associando-o aos fenômenos elementares na psicose. Ele relaciona o amor neurótico com a psicose. Lacan assina que um homem pode acreditar em uma mulher:

É o que se chama amor. E é no que é um sentimento que qualifiquei de cômico. É o cômico bem conhecido, o cômico da psicose: é por isso que nos dizem frequentemente que o amor é uma loucura. (...) Na psicose tudo está lá, eles acreditam não só eles acreditam, mas acreditam nelas (*ibidem*, p.24).

Daí, podemos depreender que, no que concerne ao imaginário, ao sentido, a linguagem é unívoca. E é nesse sentido que Miller (2009) defende que os discursos são formas de defesa contra o real. Se tomarmos a proposição de Jorge (2010), de que o amor é uma criação de sentido, logo podemos ver que, na psicose, a crença ingênua no objeto, presente no amor delirante, é uma defesa contra o real.

3.6 O amor cortês

Na presente seção, esta tese abordará o amor cortês. E nada melhor que os trabalhos de Ferreira (2004;2008;2011) para nos guiar sobre o contexto histórico e estético da invenção dessa prática amorosa e sobre a importância desse recurso no ensino de Lacan.

Freud deu grande destaque à abordagem do amor na sua função de idealização. Lacan, em seu trabalho de releitura e formalização da obra freudiana, confere ao amor a dimensão da sublimação.

O amor cortês é abordado por Lacan em *O Seminário Livro 7: A Ética da psicanálise* (1960-1961/2008) e em *O Seminário Livro 20: Mais ainda* (1972-1973/1985). No entanto, é importante considerar que Freud já havia trabalhado essa modalidade de amor em 1920, em *A psicogênese de um caso de homossexualidade numa mulher* (1920/2011). Nesse texto, o pai da psicanálise aborda a relação de uma jovem paciente com uma Dama.

Historicamente, o amor cortês surgiu e desapareceu, de modo preciso, no século XI, na Idade Média. O que restou dele nos séculos seguintes foram alguns rastros. De acordo com Ferreira (2011), nessa época, surgiu na França uma composição poética associada com o canto que teve como tema o amor cortês. Esse amor tinha como doutrina o sofrimento, a sofisticação dos atos, palavras e gestos do amante e a interdição do objeto amado. Tal contextualização histórica serve para apontar que o amor cortês se fundamenta no formalismo de um tipo de poesia, de um conjunto de regras, de um estilo de vida.

A doutrina cortês de amar surgiu em um cenário histórico no qual as mulheres eram tomadas como um bem, como uma moeda de troca. Nas palavras de Lacan: “[...] ela [a mulher] é essencialmente identificada com uma função social que não

deixa lugar algum para sua pessoa e para sua liberdade própria – salvo com respeito ao seu direito religioso” (1960-1961/2003, p.183). Todavia, o homem que toma o papel de trovador assume o lugar de um humilde escravo, e a dama se torna uma suserana.

O amor cortês é a escolástica do amor infeliz. A amada, por estrutura, encontra-se inacessível desde sempre ao trovador, por isso, afirma Lacan que “[...] não há possibilidade de cantar a dama, em sua posição poética, sem uma barreira que a cerque e a isole” (LACAN, 1959-1961/1986, p.185).

Ferreira (2004) descreve bem tal posição do amante cortês em relação ao objeto amado quando afirma que a função do amante é servir a dama. Consiste em uma guerra na qual as regras já situam o amante como vencido desde o princípio. Apesar disso, o amante não deve desistir jamais.

No referido seminário, Lacan chama a atenção para o fato de que, nas poesias de amor cortês, a dama encontra-se despersonalizada. Em alguns casos, ela aparece indicada pela palavra, *Dommei*, e em outros, a dama aparece indicada pelo termo *Mi Dom*, que significa meu senhor. Isso dá a ideia de que as poesias se dirigem ou poderiam ser direcionadas para a mesma pessoa. Dessa maneira, o objeto feminino é esvaziado de todas as virtudes reais e de toda substância.

Ferreira (2011) nos alerta que foi por causa dessa característica que o amor cortês foi taxado como falso. De fato, ele é um amor fingido, entretanto, não deve ser confundido com hipocrisia. Ele consiste em uma ficção na qual se pode utilizar de todos os artifícios necessários à invenção de um objeto.

É um amor que está ordenado pelo regime da privação, todavia, a falta do objeto é simbólica. Por isso, o sofrimento constante pela ausência da amada marca a condição do amante. Disso, pode-se depreender que, no amor cortês, trata-se de renunciar ao objeto amado, não ao amor. O amante cortês ama o amor. No entanto, a inscrição da falta fica presente na relação entre o sujeito e o objeto, pois o objeto está ausente.

Essa relação do amante com o objeto no amor cortês marca a recusa do dom, visto que a Dama encontra-se interdita. Na medida em que a Dama é amada, ela é investida no valor de dom, signo do amor.

Para Lacan, “[...] o amor cortês é [...] uma forma exemplar, um paradigma de sublimação” (LACAN, 2003, p.160). Nessa perspectiva, através da interdição, o sexual se transforma pela via da sublimação na arte de amar. Assim, “[...] o

impossível do amor vela o impossível da relação sexual” (FERREIRA, 2004, p.51). Haja vista que a arte tem como característica se organizar entorno do vazio, somente através dela temos a ressonância do amor cortês.

Apesar de ser uma construção que apareceu em um dado período histórico, Lacan salienta que ainda hoje vivemos as ressonâncias éticas do amor cortês. Segundo ele, “[...] suas ressonâncias são, manifestadamente, ainda sensíveis nas relações entre os sexos” (LACAN, 2003, p.161). É para evitar o contato com a inexistência da relação sexual que o sujeito amante entra nessa modalidade de relação amorosa. Dessa forma, a interdição da dama é condição necessária para a existência do amor cortês.

Neste ponto da discussão, consideramos importante sublinhar a diferença entre o *amor interdito* do *amor impossível*. O objeto perdido do sujeito pode ser reencontrado através dos seus substitutos na realidade e nas vivências amorosas. Entretanto, a cada encontro com os objetos na realidade, a ausência do objeto perdido também se torna presente. Como foi apontado na seção 1.4, *das Ding* é o objeto perdido na entrada no sujeito na linguagem. Não se trata de uma perda histórica do sujeito, trata-se de uma perda estrutural na ordem humana. Portanto, o objeto interdito não é o impossível de satisfazer.

Como nos esclarece Ferreira (2011), a Dama aparece como signo do enigma da falta do Outro (A), ela é enigma sem decifração; de objeto do desejo, é levada à categoria de *Coisa*. Entre o significante e o objeto há sempre uma falta. A Coisa como significante é efeito da linguagem; já a Coisa como objeto real escapa à linguagem.

Fica evidente aí o caráter de sublimação do amor. A função da sublimação é permitir que o homem se refira à Coisa através do simbólico. A sublimação permite que a Coisa seja colocada no espaço vazio entre o real e o significante. E o que aparece no centro desse intervalo é o vazio. Assim, no amor cortês, a Dama é a representação desse vazio.

A Dama aparece na estrutura de privação, porque se trata de uma modalidade de amor na qual as relações do sujeito e do objeto se relacionam com a falta. Frisamos que o amor é uma construção do sujeito frente à falha do desejo de reencontrar o objeto perdido. Nesse sentido, o amor maquia o objeto do desejo, dando-lhe uma aparência de objeto de satisfação total.

Temos, portanto, a Dama como signo do objeto real do desejo do trovador, isto é, o símbolo do falo (ϕ) – e como tal, inominável. A Dama é elevada ao valor de objeto precioso, agalmático, por isso se torna o símbolo da ausência do objeto do desejo. O amante cortês não renuncia o amor, mas o objeto amado. Por causa disso, esta tese faz coro com Ferreira (2011) quando afirma que “[...] o amor cortês ama o próprio amor” (FERREIRA, 2011, p.124).

Na próxima seção, abordaremos como Lacan se vale da leitura de *O Banquete* (1950) para pensar a dimensão do amor de transferência no dispositivo analítico.

3.7 O amor de transferência

Em *O Seminário, livro 8: A transferência* (1960-1961/1992), Lacan aborda a transferência como forma de amor e sua relação com a linguagem. A definição de que o amor não está no objeto, mas naquilo que ele não tem, é retomada nesse seminário. Lacan amplia tal definição através dos conceitos de *Agalma* e das definições da dialética fálica *ser e ter*.

Sabemos, desde Freud, que o amor é condição para o trabalho analítico. O pai da psicanálise sustentou a relação de identidade entre o amor e a transferência. De fato, Freud não distinguiu o amor do afeto e o ocorrido na clínica; pelo contrário, definiu a transferência como um fenômeno cotidiano que tem um manejo específico no discurso psicanalítico. Por não recuar frente ao fenômeno amoroso e por dar ao amor transferencial o *status* de condição do tratamento analítico, Lacan chamou Freud de o “senhor de *Eros*” (1960-1961/1992, p. 16).

Desde Freud (1915/2010), fica formalizado que o amor transferencial não ocorre por causa de características e méritos do analista; ele é fabricado pela situação terapêutica. O analista, como bem destaca Lacan, deve fazer luto de ser. Sobre o esse luto de ser o objeto amado da ficção do analisante, Lacan destaca:

O amor somente pode circundar o campo do ser. E o analista, este pode pensar que qualquer objeto pode preenchê-lo. Ai esta onde nós, analistas, somos levados a vacilar, nesse limite onde se coloca a questão do que vale qualquer objeto que entre no campo do desejo. Não há objeto que tenha

maior preço que um outro - aqui está o luto em torno do qual está centrado o desejo do analista (LACAN, 1960-1961/1992, p.382).

Tal pontuação é validada no processo analítico, visto que o analisante não se direciona ao analista por aquilo ele é ou tem, o que nos leva a considerar que as condições de ser analista é ser amado e fazer luto do ser na própria experiência analítica.

A questão do amor ocupa grande parte de *O Seminário, livro 8: A transferência* (1960-1961/1992). Lacan se ocupa de explicar como a natureza do amor estrutura o fenômeno da transferência. Para tanto, ele aplica ao amor a estrutura dada por Platão em sua obra *O Banquete* (1950). A seguir, retomaremos brevemente do que se trata.

O Banquete (PLATÃO, 1950) consiste em uma reunião de elite, de intelectuais, uma espécie de jogo social que se especifica em um discurso sobre um assunto. Nesse caso, o tema indicado é o amor. E para isso, existe uma regra que orienta o discurso: apesar de o banquete ser regado a vinho, todo participante deverá realizar sua intervenção sóbrio, não é permitido beber em demasia. O simpósio ocorre na casa de Agaton para os seguintes convidados: Fedra, Pusânias, Aristodemo, Sócrates, Erixímaque, Agaton, Aristofano, Diótima e Alcebiades. Ocorre, entretanto, a presença inesperada de Alcebiades e seu grupo.

No debate dos discursos, Lacan chama atenção para a entrada imprevista de Alcebiades e sua declaração de amor a Sócrates. Também destaca a resposta deste diante do inusitado. A entrada de Alcebiades desarticula os discursos anteriores, ela coloca em cena o desejo. Seu discurso não está dirigido a eros, como fizeram os outros participantes, ele se direciona a Sócrates:

Afirmo eu, então, que é ele muito semelhante a esses silenos colocados nas oficinas dos estatuários, que os artistas representam com um pífre ou uma flauta, os quais, abertos ao meio, vê-se que têm em seu interior estatuetas de deuses. (PLATÃO, 1950, p. 29)

Alcebiades compara Sócrates ao sileno por conter em si algo precioso, divino como um *Agalma*. O conceito de *Agalma* é definido por Lacan como aquilo que causa desejo no outro, lugar atribuído a Sócrates. O *Agalma* consiste naquilo que se visa encontrar no outro, um objeto que pretende ocupar o lugar do vazio, da falta. A suposição de que o amado possua algo que preencha seu vazio impulsiona o movimento do amante em direção ao amado. É nessa ficção de Alcebiades em

relação a Sócrates que Lacan estrutura a face ilusória do amor e suas relações com o tratamento analítico.

Depois de lembrar que Freud revela que a análise tem como ponto de partida um sujeito que não “sabe o que tem” e que, no final, tem a revelação de uma falta (castração ou *penisneid*), ele abordará o amor de uma forma como nunca foi tratado. Através da posição de Alcebíades em relação a Sócrates, Lacan formaliza o lugar da falta no fenômeno amoroso por meio da introdução dos termos *erastes* e *erômeno*. Assim, “[...] o *erastes* é entendida como a função do amante na medida em que é o sujeito da falta” (*ibidem*, p.47) e “[...] o *erômeno*, o objeto amado, que produz a significação do amor” (*ibidem*, p.47).

O amante ocupa o lugar de sujeito do desejo, de marcado pela falta. Isso que lhe falta o amante supõe no amado. Assim, o objeto amado ocupa a função de objeto visado pelo desejo do amante. O amado, por sua vez, vê-se desejado, ele sabe ter algo que é objeto do desejo do outro. Todavia, ele não sabe o que é que ele possa ter que tenha fisgado o desejo do outro.

Nas duas posições, sendo amante ou sendo amado, existe um furo no saber: o amante não sabe o que lhe falta, e o amado não sabe o que tem. Fica evidente nessa dialética a estrutura do inconsciente que gira entorno de um saber marcado pela falta, um saber não-todo. O sujeito do inconsciente ocupa lugar tanto de amado quanto o de amante. Ele se constitui no movimento entorno da falta e, ao mesmo tempo, faz-se de objeto de amor do Outro.

Desse modo, a dialética entre o papel de amante e o de amado e sua aplicação na estrutura do desejo impõe uma questão: esse algo que falta ao amante tem relação com esse algo que tem o amado? A psicanálise postula que não existe um complemento entre as duas partes, o sujeito desejante é faltoso por definição. Há um desajustamento constitutivo entre a falta e qualquer atributo do objeto.

Lacan postulará que é o amor que vem dar suplência ao desencaixe constitutivo entre o desejo e o objeto. O amor é o que vai dar significação a esse vazio. É nesse ponto que o axioma lacaniano – amar é dar aquilo que não se tem – volta a ganhar importância nesse contexto de seu ensino.

A posição de amante implica que o sujeito saia da posição de objeto, Eu sou, para a posição de desejante, faltoso. Nas palavras de Lacan, “[...] a significação do amor produz-se pela substituição da função do objeto amado pela função do amante” (LACAN, 1960-61/1991, p.56). O amor se realiza em uma metáfora na qual

o amante se desloca da posição de amado para experimentar a falta própria da condição de amante¹⁴.

Alcebíades não consegue nomear esse *Agalma*, não consegue determinar o que é o objeto do seu desejo. Todavia, tal objeto encontra-se no Outro. Sócrates é para Alcebíades o portador do objeto do seu desejo, do objeto que visa o desejo, tal como um tesouro. No entanto, Sócrates recusa tanto o amor de Alcebíades como sua posição de objeto amado.

Alcebíades articula entorno da questão do *Agalma* a proposição de existir um objeto oculto dentro do sujeito Sócrates. De forma correlata, encontra-se, nessa estrutura, a posição do sujeito desejante e o lugar do analista na transferência. Lacan localiza nessa estrutura a identidade do Outro da demanda se rebaixando ao outro como objeto do desejo. Isso fica exposto na seguinte citação:

Todo problema consiste em perceber a relação que liga o Outro ao qual se dirige a demanda de amor à aparição do desejo. O Outro não é, então, de modo algum, nosso igual, o Outro ao qual aspiramos, o Outro que não o amor, mas alguma coisa que representa, falando propriamente, seu rebaixamento – que quero dizer, algo de natureza do objeto (LACAN, 1960-61/1992, p.192).

Lacan indica a relação entre o rebaixamento pelo qual o Outro da demanda de amor se reduz a objeto de desejo e a transformação do analista em objeto. Nesse seminário, há aí uma aproximação muito grande entre amor e desejo. Freud e Lacan postulam que a pessoa amada tem o valor de objeto. Isso evidencia a função do falo e do *Agalma* na relação entre amor e desejo. Nos primeiros seminários do ensino de Lacan, abordados por essa tese, o amor estava quase dividido entre simbólico e imaginário. Neste seminário, o amor é quase que uma vicissitude do desejo.

É importante destacar que em *O Seminário, livro 8: A transferência* (1960-1961/1992), além de *Agalma*, há a invenção do fi minúsculo, Φ . Nesse seminário, será incluído o falo na relação entre o desejo e o amor. Lacan não possui ainda formalizada a diferença entre significante e signo. Nesse momento do ensino, ele o caracteriza como o único significante que merece o estatuto de signo, visto que intervém quando falta o significante.

Lacan fala que o Φ aparece nos intervalos daquilo que o significante cobre, é o caso da perversão, por isso o fetiche irá encarná-lo perfeitamente bem. Também

¹⁴ Esta metáfora é formalizada por Lacan com o termo “metáfora do amor”. Tal tema será trabalhado nessa tese na seção 3.8.

nesse seminário, o falo aparece associado ao mecanismo perverso como tal. Trata-se de mais uma generalização lacaniana da perversão através da estrutura do amor, agora introduzindo a dimensão do real. Lacan deforma o conceito de falo introduzindo-o em outro registro diferente do imaginário: um signo inominável, presença real.

O signo da presença do real, o falo, ou o saber sobre o amor é o que Alcebíades cobiça. Sócrates, por sua vez, se posiciona recusando ser o depositário do Agalma que lhe é conferido por Alcebíades. A interpretação que Sócrates faz é que esse lugar é de Agaton. Sócrates sabe que o lugar no qual Alcebíades vê o Agalma não tem nada, é um lugar vazio. Por isso, ele não assume a posição de amado, permanece na posição de amante. Se Sócrates aceitasse a posição de amado, estaria consumada a metáfora do amor, visto que em Alcebíades houve mudança de posição, de amado a amante.

Dessa forma, Sócrates introduz o não-saber como vazio no centro do saber. Ele comparece com o vazio no lugar no qual Alcebíades ama o suposto saber de Sócrates sobre o *Agalma*. Ele indica a Alcebíades que sua suposição é imaginária, um símbolo da presença do real. Então, Alcebíades pede um sinal do desejo de Sócrates. E este, se recusando à metáfora, indica que o desejo não tem sinal, que o desejo só pode se manifestar como falta, visto que não tem objeto, não tem significante que lhe dê consistência.

Tal estrutura realizada por Lacan através da leitura de *O Banquete* é a dialética ocorrida no tratamento analítico. A dialética amante/amado possui uma identidade com as funções de analisante e analista. O sujeito da falta, amante, ocupa o lugar do analisando. O analisando, faltoso por condição, encontra-se na significação do amor, endereçado ao objeto amado ou analista, uma significação da falta, um sofrimento enigmático.

No contexto de análise, entretanto, o objeto amado realizará uma função diferente da realizada pelos objetos que o analisante encontrou na sua história e na situação cotidiana. O analista estará em acordo com a posição de Sócrates, que sabe que tal objeto não se encontra em lugar nenhum, e, também, em desacordo com a posição de Sócrates que, como observado, o atribui a Agaton. O que destacamos é que apesar de Sócrates fornecer todos os sinais de que ele não possui o objeto, não fica evidente que ele tenha um saber sobre a falta constitutiva do objeto.

É necessário lembrar que a estrutura de amor marcado pela falta é uma referência baseada nas experiências dos sujeitos neuróticos. Em um trabalho que versa sobre o amor na psicose, torna-se fundamental que pensemos nesse conceito. Dentre outras relevâncias, principalmente, porque hoje é uma realidade o tratamento das psicoses nas instituições de saúde mental e também nos consultórios particulares.

Defendemos que há algo da palavra do psicótico que é endereçada ao analista. Seja em uma instituição ou em um consultório particular, a prática indica que há um direcionamento. Diante disso, a pergunta que se impõe é a seguinte: quais os elementos da estrutura da transferência do psicótico que permitem dá a ela um direcionamento?

Recorrendo a Laurent (1992), é possível afirmar que para sair dessa dimensão da fala comum, em que podemos muito bem manter-nos com um sujeito psicótico, é preciso tratar de visar o sujeito. Como em qualquer prática psicanalítica, o trabalho acontece a partir do sujeito. Na psicose, não se trata de um sujeito dividido pela linguagem e que vai se endereçar ao analista como sujeito que supostamente sabe sobre seu sintoma. Na psicose, o endereçamento ao analista é para que este testemunhe sobre sua experiência na linguagem e sobre a maneira como consegue se posicionar nesse lugar.

Nesse testemunho dirigido ao analista, a estrutura transferencial se colocará na forma específica da psicose. Como já salientamos, para Lacan, uma relação amorosa é possível para o psicótico, abolindo-o como o sujeito e construindo uma heterogeneidade radical do Outro. É desse posicionamento próprio da psicose que se trata: é como objeto que o psicótico vai se posicionar na relação amorosa, diante de um Outro absoluto.

Maleval (2002) se debruça sobre essa estrutura transferencial de erotomania de transferência. Qual seria o lugar do analista nessa modalidade de amor transferencial? Qual seria a materialidade possível nessa forma de transferência capaz de ordenar a direção do tratamento?

3.8 O amor como milagre

Como já colocado nesta tese, Lacan, no *Seminário 4: A relação de objeto* (1956-1957/1995), refere-se a uma espécie de amor fora da dimensão da paixão e que não visa à satisfação: o amor como dom. Nessa modalidade de amor, a falta é o que está para além de todo o objeto de satisfação, o nada como nada aparece como princípio de troca.

Tal ideia é retomada em *O seminário Livro 8: A Transferência* (1960-1961/1992). Lacan, citando o discurso de Sócrates, articula o amor à falta constitutiva do desejo com a seguinte questão: "Amor? Amor de quê?" (LACAN, 1960/61/1992, p.69). Mais à frente, Lacan refere-se à fala socrática: "[...] este amor de que falas, é ou não é amor de alguma coisa? Amar e desejar alguma coisa é tê-la ou não tê-la? Pode-se desejar o que já se tem?" (LACAN, 1960/61/1992, p.78). Nessa estrutura, o amor se articula com a função de sublimação, ama-se o que está para além do objeto amado: a falta. Está aí um princípio de troca no qual se troca o nada pelo nada.

Nesse arcabouço do amor está presente uma metáfora que Lacan denominou de "milagre do amor", que consiste em um acontecimento no qual o amado se transforma em amante. A substituição dessas funções provoca uma nova significação nos papéis de amante e de amado. Assim, nas palavras de Lacan, "[...] o milagre do aparecimento do erastes no próprio lugar em que estava o erômenos" (1960/61/1992, p.198).

Em *O Seminário Livro 8: A Transferência* (1960-1961/2010), Lacan se vale do discurso de Fedro, no *Banquete*, para abordar o milagre do amor. O discurso de Fedro compara dois personagens mitológicos, Alceste e Aquiles, dando maior mérito a Aquiles, porque este sai da posição de amado para ocupar a de amante. Por se tratar do assunto tema da presente seção, abordaremos aqui somente o que diz respeito ao personagem Aquiles.

Aquiles, filho de Tetis, foi cuidado por Quirion. Foi esse centauro que o ensinou a lutar, e fez isso tão bem que rapidamente viu seu aprendiz ultrapassar suas habilidades de guerreiro. No enredo em questão, antes da guerra contra Tróia, os gregos ficaram sabendo pelo oráculo que só sairiam vitoriosos do conflito se Aquiles lutasse por eles nas batalhas. O guerreiro não concorda em lutar prontamente, entretanto, posteriormente, é convencido por Ulisses.

Depois de algumas batalhas, Aquiles se irrita com Agamenon e recusa a permanecer na guerra. Pátroclo, melhor amigo de Aquiles, não aceita ver seu povo morrendo por causa da intriga dos dois homens. Pede, então, emprestada a armadura de Aquiles para lutar contra os troianos. Mesmo com um mau pressentimento, que mais tarde se confirma, Aquiles empresta sua armadura ao amigo.

Durante uma batalha, Patróclo é desarmado por Apolo e morto cruelmente por Heitor. Devido a isso, Aquiles se enfurece e resolve vingar a morte do amigo. Tetis, despertada pela profecia dos deuses, pede ao filho que renuncie à vingança pela morte do seu melhor amigo, pois só assim ele sobreviveria à guerra e retornaria a sua pátria para reinar até sua morte. Entretanto, o adverte que se matasse Heitor, seu destino seria a morte.

O que deixa os deuses mais maravilhados é que Aquiles prefere prosseguir com sua vingança. Dominado pelo ódio, Aquiles volta para a guerra, mata Heitor e arrasta seu cadáver entorno da sepultura de Pátroclo. Em seguida, amarra seu corpo a seus cavalos e o arrasta ao redor das muralhas da cidade. Mesmo sabendo que morreria em Tróia, Aquiles executa sua vingança. O guerreiro perde o medo da morte.

Aquiles, guerreiro mais bonito e mais forte, sai do papel masculino de amado e assume uma posição feminina de amante. Lacan, aponta nesse ato de Aquiles o milagre do amor pela realização de uma metáfora: “[...] está ligado precisamente aqui no fato de que um amado se comporta como amante” (LACAN, 1960-1961/1992, p.67). Por Aquiles, aquele que no primeiro momento estava na posição de amado, se voltar à posição de amante que seu sacrifício se torna muito mais admirável.

É importante destacar que Lacan, através do discurso de Fedro, insere a falta do desejo na dialética do amor relendo os pares antitéticos freudianos atividade/passividade e masculino/feminino. Nessa perspectiva, o amante aparece como aquele que experimenta a falta, logo, situado na posição feminina. O papel de amante implica uma posição ativa, pois move o sujeito em direção ao ser do outro. Já o amado é o que se apresenta como possuidor de algo, não precisa se mover, posição masculina e passiva. É necessário insistir que o amado não tem o que falta ao amante, mas sim que ele tem alguma coisa com valor de dom que o outro não tem.

Conforme o apresentado, a mudança da posição de amado para a posição de amante fica evidente na leitura de Lacan do mito de Aquiles. Ele, o guerreiro mais forte, demonstra uma notável ausência de temor à castração. Quando se engaja no campo do amor, muda da posição passiva de amado para posição ativa de amante, passando a amar Patróclo como uma mulher ama: um amor sem limites.

3.9 O amor trágico

O texto teatral grego *Antígona* é a continuação dramática de *Édipo Rei*, de Sófocles. A peça apresenta a história de amor de uma mulher, Antígona, na qual o limite é o desejo.

Logo depois da tragédia estabelecida na primeira peça, a desgraça ocorrida com Édipo fica como herança para seus filhos: Etéocles, Polinice, Antígona e Ismênia. Depois da sua partida para o exílio, ocorre uma luta entre seus filhos pelo poder. Esse impasse termina em um acordo de, a cada ano, haver um revezamento no comando. Contudo, Etéocles, primeiro a governar, no seu fim de mandato, nega ceder o lugar de poder ao irmão Polinice.

Revoltado com a atitude do irmão, Polinice vai para uma cidade vizinha rival da grande Tebas. Nessa cidade, Polinice reúne um exército para lutar contra Etéocles. Durante o conflito, os dois irmãos acabam se matando. Nessa circunstância, assume o poder Creonte, irmão de Jocasta.

Logo depois de assumir o poder, Creonte estabelece que sejam dados os rituais fúnebres a Etéocles. Quanto ao corpo de Polinice, determina que este não receba as honrarias tradicionais, visto que havia lutado contra a pátria, seu corpo deveria ser exposto às aves de rapina. Além disso, determina pena de morte a quem desobedecer suas ordens.

No entanto, Antígona, irmã dos herdeiros e protagonista da peça, entende que esse procedimento do Tio Creonte, agora rei, é arbitrário, não respeitando as leis naturais mais antigas ou divinas que estabeleciam que todo homem devia ter o seu devido sepultamento. Importante pontuarmos que na crença antiga, os rituais de passagem eram importantes para que a alma não ficasse vagando eternamente sem destino. Assim, todas as noites, Antígona joga um pouco de terra sobre o cadáver de

Polinice, e esse ato simbólico faz com que ela receba a sentença de morte: ser enterrada viva em uma gruta.

De acordo com Ferreira (2004), Antígona é a mulher que não traiu o seu destino. Por isso, ela se torna a metáfora do impasse da tragédia do desejo. Creonte sustenta uma condenação a Polinice, mesmo estando ele morto. Antígona, por sua vez, se opõe ao tio e diz que não havia nascido para o ódio, e sim para o amor. Por isso, defende que o irmão deve ser perdoado pelos cidadãos de Tebas, reservando seu descanso no mundo dos mortos. Pontua Lacan:

[...] sou feita para partilhar o amor e não para o ódio”. Em vez do ódio, o amor pela via do perdão. Entretanto, o amor pelo irmão conduz Antígona à morte. A mulher que não cede do seu desejo tem como castigo ficar presa entre as duas mortes, isto é, “seu suplício vai consistir em ser trancada, suspensa, na zona entre a vida e a morte. Sem estar ainda morta, ela é riscada do mundo dos vivos” (LACAN, 1959-1960/1986, p. 339).

Lacan destaca na figura de Antígona a rigidez de sua posição na busca mortal de seu desejo, uma inflexibilidade que desconhece as leis dos homens e que se autoriza na lei do seu próprio desejo. Por esse desejo do qual ela não se distancia, Creonte a classifica, e depois ela mesma, de louca. Sua dimensão heroica de perder o temor à morte faz com que o Coro a chame de “gloriosa e acompanhada de louvor” e de “senhora de tua própria lei”. Antígona expõe a dimensão do belo no desejo. Nas palavras de Lacan: “[...] a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte” (*ibidem*, p. 364).

De acordo com Lacan, para Antígona, a vida só pode ser abordada a partir desse limite em que ela perde a vida, em que ela está para além dela. Ela só aborda a vida na forma do que já foi perdido. O ato de Antígona demarca o desejo mãe, como desejo do Outro, fundador de toda estrutura, entretanto, ao mesmo tempo, um desejo criminoso. A personagem demarca uma outra dimensão do desejo que é a falta de objeto, visto que seu irmão, objeto do seu desejo, está perdido para sempre. Entretanto, para além desse objeto, há algo que faz Antígona oferecer o sacrifício do seu ser em nome do amor.

Nessa leitura, Lacan aplica sua teoria do desejo à Antígona, denominando-o como *desejo de morte*. Antígona encarna a imagem da outra perda, perda do seu irmão morto, e por um amor que a leva a perda de si. Ela ultrapassa todos os limites humanos, pois visa algo além dos seus limites.

Assim, há na tragédia uma conciliação entre o desejo e amor. Tanto o amor quanto o desejo se direcionam a um objeto para sempre perdido e que se situa para além dos limites da ordem fálica. Nas palavras de Ferreira: “[...] amar torna-se um ato que anuncia a morte do amante que perdeu para sempre seu amado” (2004, p.55).

Sustentamos, pois, que o amor trágico de Antígona é solidário ao conceito de amor extático, figura de amor da psicose. O amor extático busca satisfação dentro da própria destruição do amante. Sendo assim, ele está alinhado ao primeiro momento do delírio Schreberiano que representa a morte do sujeito, no qual o sujeito fica totalmente subjugado à pulsão de morte.

3.10 Conclusões preliminares

O percurso de nossa tese, até o presente momento, abordou as modalidades de amor no ensino de Lacan. Destacamos que o *amor paixão*, o *amor como Dom* e o *amor como sentimento cômico* articulam esse afeto à sua função no campo de idealização. Conforme já demarcado neste empreendimento, no tocante à neurose, essas três modalidades de amor colocam em cena, em sua estruturação, a função fálica.

O amante é aquele que se posiciona como desejante, que tece um contorno entorno do vazio, que rompe com as leis e perde o temor da morte, visando encontrar algo que está por estruturalmente perdido. Para pensar essas modalidades de amor, as elucidações lacanianas sobre *das Ding* ganham um aspecto fundamental, pois ela demarca um furo estrutural no psiquismo humano a que o amor busca fazer suplência. O *amor como milagre*, o *amor cortês* e o *amor trágico* nos atestam que o que o amante ama é a falta, isto é, ama a própria condição de amante. Isso nos indica que algo do amor não está todo estruturado na norma fálica. Lacan chama essa dimensão do amor de *desejo de nada*.

Na clínica psicanalítica, tais modalidades de amor compõem e são manejadas através da transferência. Elas estão presentes nas teorizações de Lacan sobre o tema em seu seminário de 1960-1961. Além da criação de *Agalma*,

funcionando nesse momento do seu ensino como objeto causa de desejo, o falo, Φ , aparece como significante da falta. Nesse momento, o estudo do objeto fetiche ganha, de novo, grande lugar fundamental no discurso do amor. O discurso analítico produz um giro no discurso na dialética do amante e do amado, colocando o analisante no lugar de faltoso. Assim, o amante no setting analítico é aquele que experimenta a própria falta.

As proposições lacanianas exploradas até agora colocam que o sujeito amante transita em um espaço dentro e fora da Lei. Através dessas elucubrações, podemos nos questionar: Como se localiza a posição masculina e feminina nas formas de amar? Qual é o papel do conceito de objeto nas formulações lacanianas sobre o amor? Como se articulam os conceitos de amor, desejo e gozo no ensino de Lacan? Qual é a função da norma fálica na organização dessa estrutura? Pensamos em tratar dessas questões no capítulo que se segue.

4 AMOR, PSICOSE E SEXUAÇÃO EM LACAN

4.1 O amor como barreira do gozo Outro

O objetivo da presente seção é defender a proposição de que o amor na psicose consiste em uma invenção de barreira frente ao gozo do Outro.

Para tanto, utilizaremos as referências freudianas estudadas no capítulo 1, mais especificamente, de que o psicótico ama seu próprio delírio como a si mesmo. O delírio, por possuir uma materialidade simbólica tal como o sonho e a fantasia, tem a função de barrar a pulsão de morte na psicose tal como a fantasia na neurose. Também serão utilizadas a fim de sustentar nossas hipóteses as figuras de amor próprias das psicoses que sustentam a existência de amor fora das roupagens fálicas, estas analisadas no capítulo 3: o *amor extático*; o *amor trágico* e o *amor como sentimento cômico*.

Nesta seção, há a proposta de se traçar um quadro diferencial com a neurose. Por isso, nos serviremos dos fundamentos conceituais sobre o amor, o desejo e o gozo, elaborados no capítulo 2. Tal quadro comparativo nos servirá para desenvolver duas proposições que embasam nossa tese: a primeira é de Jacques Alain Miller (2000), que defende que os fenômenos elementares estão para a psicose assim como as formações do inconsciente estão para a neurose; a segunda, de Marco Antônio Coutinho Jorge (2010), postula que o amor é criação de sentido.

Abordaremos os impasses do psicótico e de sua constituição no tocante à linguagem, ao gozo invasivo da erotomania mortificante e à emergência do sujeito do gozo, que corresponde a elaboração schreberiana da erotomania divina, como invenção de uma barreira frente ao gozo do Outro absoluto. Enfim, como elaboração da barreira do psicótico frente ao gozo do Outro.

Empreenderemos, ainda, uma construção conceitual do termo erotomania com base nos trabalhos de quem Lacan chamou de seu único mestre em psiquiatria, Clérambault. O objetivo dessa abordagem é pensar como o termo erotomania sofre deformações conforme o ensino de Lacan se desenvolve.

Para tanto, usaremos como referência a sua tese de doutorado *Das psicoses paranoicas em sua relação com a realidade* (1935), que consiste em um estudo de

caso de uma paciente nomeada de Aimée por Lacan. Aimée estruturou duas relações nas quais o tema amor era central: uma erotomania, na qual o objeto era o príncipe de Gales, e outra identificada como erotomania mortífera, desenvolvida pela atriz Huguette Dufos, que chegou a culminar numa tentativa de assassinato.

Depois do projeto lacaniano de retorno a Freud, podemos pensar a estrutura da psicose em relação à forclusão do Nome-do-Pai, falta de um significante que inscreve a castração, autoriza a fundação da cadeia significante e marca o sujeito na falta de gozo. Na clínica lacaniana, o amor se articula com o Nome-do-Pai e com a castração.

Com Lacan, fica mais claro que há na tentativa de cura realizada pela metáfora uma suplência do Nome-do-Pai. No presente capítulo, realizaremos a tarefa de pensar o lugar do amor na tentativa de cura psicótica. Também analisaremos como o delírio pode produzir uma nova relação do psicótico com seus semelhantes. Será utilizado, para isso, o recurso de formalização lacaniano que ficou conhecido como esquema L.

Através da clínica da forclusão do Nome-do-Pai, abordaremos uma figura de amor elaborada por Lacan em *O Seminário Livro 3: As Psicoses* (1953-1954), o *amor morto*. Essa modalidade de amor nos servirá de referência para demarcar as diferenças entre a vivência de morte por Schreber na fase inicial do seu delírio e no chamado empuxo-à-mulher, termo lacaniano que designa o processo de feminização na psicose.

No empuxo-à-mulher, Schreber assume o lugar de exceção atingindo um gozo sem limites. A erotomania mortificante, própria do empuxo-à-mulher, guarda uma diferença entre a erotomania mortificada do primeiro tempo do delírio graças à significação propiciada pelo significante feminino. Na medida em que o amor e o gozo na psicose não estão separados, a erotomania elaborada pelo psicótico, em um momento logicamente posterior ao empuxo-à-mulher, designa os contornos de um amor sem limites possível para aqueles que não se localizam dentro da metáfora paterna.

Isso posto, iniciemos uma explanação conceitual do termo erotomania na obra do psiquiatra que Lacan chamou de seu único mestre.

4.2 Erotomania em Clérambault

Em um escrito intitulado *De nossos antecedentes* (1966/1998b), Lacan transmite como se deu sua entrada na psicanálise. Nesse texto, ele conta como começou a ser analista, sobre a influência de Clérambault, seu “único mestre em psiquiatria” (1966/1998b, p.69), e como passou dele para retornar à obra freudiana.

Lacan nos fala das suas raízes psiquiátricas, mas sem deixar de enfatizar que, desde ali, o valor dado à escuta do paciente é um elemento que não mudaria em sua prática. Ora, a psiquiatria se aproxima da psicanálise por colocar a fala como elemento central na clínica. Isso é o que a diferencia de outras especializações médicas.

De modo azado, o conceito de amor e sua manifestação erotomaníaca nos conduz a pensar no enlaçamento entre a psicanálise e a psiquiatria, mais especificamente, entre Lacan e Clérambault. Assim, esta seção versa sobre um enlace histórico entre a psiquiatria e a psicanálise, especificamente, no que atravessa as noções de psicose e erotomania.

Quanto ao sentido do termo erotomania em Lacan, é importante destacar o caminho realizado por ele. Com esse objetivo passaremos a descrição psiquiátrica da síndrome erotomaníaca elaborada por Clérambault.

Gaëtan Gatian de Clérambault (1872-1924) marcou a psiquiatria francesa do início do século XX por apresentar pensamento original, elegância em seus escritos e senso clínico fora do comum (JESUÏNO, 2009). Era um “[...] verdadeiro talento de observação analítica” e demonstrava uma segurança de sua superioridade que despertava paixões e sentimentos hostis (BERCHERIE, 1989, p.284). Sua elaboração teórica tinha sustentabilidade na prática clínica exercida na *Infirmierie Spéciale des Alienés*, instituição que recebia ocorrência policiais médico-psiquiátricas de Paris, lugar no qual trabalhou de 1905 até o ano da sua morte, 1920.

Clérambault não recebeu de seus contemporâneos nem de seus alunos um reconhecimento unânime. Um ex-aluno, Henry Ey, foi seu crítico mais ferrenho, destacando sempre o caráter mecanicista da sua concepção de doença mental, chegando a taxar seu antigo mestre de anacrônico (TYSLER, 2009).

Foi Lacan o seu aluno mais célebre e também o que soube lhe prestar a maior homenagem, não só por referir-se a ele como único mestre, mas, sobretudo,

por retomar a sua originalidade em O Seminário, Livro 3 *As psicoses* (1955-1956/1981). Destacamos abaixo uma das referências de Lacan a Clérambault em uma de suas aulas:

Tentei na minha tese promover um outro ponto de vista. Eu ainda era evidentemente um jovem psiquiatra, e fui aí introduzido em muito pelos trabalhos, pelo ensino direto, e ousaria mesmo dizer pela familiaridade de alguém que desempenhou um papel muito importante na psiquiatria francesa daquela época, e que é o Sr. de Clérambault, de quem evocarei a pessoa, a ação e a influência nesta falação preliminar (1955-1956/1981, p.13).

Lacan soube discernir no mecanicismo tão criticado de Clérambault um acontecer psíquico isento de ideal de funcionamento. As premissas da leitura estrutural do seu mestre estão contidas na sua teoria das psicoses.

A obra de Clérambault só foi reunida em um livro depois da sua morte. Até então, suas obras apenas eram encontradas em textos isolados, em anais de diversas comunidades científicas da época, nas quais ele era pesquisador ativo. Sua grande contribuição no campo da psicopatologia foram os estudos sobre as psicoses passionais, as teorizações sobre o automatismo mental e suas, menos conhecidas, construções sobre psicoses tóxicas.

A erotomania foi um tema que Clérambault se preocupava desde 1900. Nessa época, essa patologia era abordada em publicações que davam destaque a um idealismo apaixonado nesses sujeitos. Esse é o caso do psiquiatra Maurice Dide (JESUÍNO,2009).

Clérambault adotava uma compreensão diferente. Ele visava conferir à erotomania o *status* de uma entidade psicopatológica formalizada. Para tanto, ele a classificou em duas formas: as formas puras e as formas associadas a outras psicoses. Tal descrição lhe conduziu à separação da erotomania do grupo dos delirantes interpretativos. De acordo com Berrios & Kennedy (2009), Clérambault teve o mérito de fornecer uma descrição definitiva sobre a erotomania, pois, apesar de bem conhecidas, as características dessa desordem se encontravam em desordem e dispersas na literatura.

Em seus textos de 1908-1910, em *Paixão erótica pelos tecidos na Mulher*, Clérambault analisa casos de cleptomania voltada para sedas. O autor utiliza o seu rigor clínico e realiza uma aproximação entre a erotomania, a histeria e a perversão. Ele chega às seguintes conclusões:

Nossos casos são caracterizados pela busca de contato com determinados tecidos, pelo orgasmo sensual devido unicamente o contato cutâneo [...], pela ausência de vínculo com o objeto após o uso, pela ausência comum de evocação ao sexo oposto, pela preferência pela seda [...] (*ibidem*, p.283).

Já no artigo de 1921/2009, *Os Delírios passionais: erotomania, reivindicação, ciúmes*, Clérambault tece considerações importantes sobre a distinção dos substratos afetivos dentro dos mais diversos casos de psicose. Ele salienta que a natureza afetiva está presente em todas as formas mentais, delírios maníacos, melancolia, obsessões, fobias e anomalias sexuais. Portanto, a simples constatação do conteúdo afetivo não seria suficiente para o diagnóstico, é necessário analisar sua intensidade.

A esfera passional estaria presente em vários tipos de delírios. Por exemplo, o paranoico delira com seu caráter. O caráter é, grosso modo, o total das emoções cotidianas mínimas. No passional, pelo contrário, produz-se um nó ideativo-afetivo inicial, no qual o elemento afetivo é constituído por uma emoção veemente profunda, destinada a se perpetuar sem cessar. De acordo com Clérambault (1921/2009):

O sentimento de desconfiança do paranoico é antigo, a paixão do erótomano ou reivindicador tem uma data precisa. (...) . A paixão do erótomano e do reivindicador não modificam a visão que eles têm de si mesmos e não modificam sua relação com o ambiente senão por ocasião e domínio de sua paixão (*ibidem*, p.291).

Todas essas variações determinam a estrutura e extensão do delírio. O conteúdo exposto transmite um vasto panorama sobre a variação da erotomania sem esgotar o assunto.

Em uma análise apressada, Para Clérambault, a erotomania poderia ser confundida como um delírio de interpretação. Para que isso não ocorresse, seria necessária uma certa habilidade em fazer o paciente expor seus postulados fundamentais. Para separá-la das paranoias com delírios interpretativos, a erotomania, para nosso autor, estaria no grupo das psicoses passionais, ao lado do delírio de reivindicação e do delírio de ciúmes. Assim, as síndromes passionais “[...] poderiam na forma autônomas puras ou associada a outros delírios (intelectuais ou alucinatórios)” (CLÉRAMBULT, 1921/ 2009, p.276).

Diferente dos delírios interpretativos, as síndromes passionais se caracterizavam por manifestar mecanismos ideativos, extensão polarizada, hiperestesia, deslocando, às vezes, para a cadência hipomaníaca, implicação inicial

da sua vontade. Seu objetivo é bem determinado, conceito diretor único, forma reivindicadora comum. Com efeito, o posicionamento do paciente em delírio interpretativo se diferencia do delirante passional em relação ao objeto amoroso. O delirante interpretativo inventa uma realidade de forma gradual, erra sobre o que lhe ocorre de forma gradual. Já o delirante passional avança em direção a um objetivo.

No seu artigo *Erotomania pura. Erotomania associada* (1921/2009), nosso autor estabelece a diferença entre a erotomania em estado puro e a forma associada. Ele inicia afirmando que a erotomania pode seguir uma variação em relação ao tema. Do ponto de vista evolutivo, o tema inicial pode continuar fixo ou se modificar. Outra variação pode ocorrer em relação aos objetos: pode ocorrer troca de objetos ou ter como alvo múltiplos objetos. Por causa dessa variação, seria impossível dar à erotomania uma forma unívoca. Além dessas variações em relação ao tema e ao objeto, a erotomania poderia se apresentar em seu caráter puro ou associado.

Os casos puros são livres de alucinações e permanecem fixos. Sua evolução é resumida, sua possível extensão é polarizada. Eles não levam à demência. Os casos mistos admitem alucinações, sistematização mais ou menos rica, trabalho interpretativo ou imaginativo difuso, perseguição geral, megalomania global e podem aparecer no decorrer do desenvolvimento de um delírio interpretativo ou polimorfo. Há também mudança de objetos ou objetos múltiplos e culto a objetos associado a ideias de grandeza ou ideias místicas. Em todos esses casos, “[...] quanto maior a contribuição da importância imaginativa, mais fraca é a contribuição passional” (CLÉRAMBAULT, (1921b/2009, p.302)

Clérambault assinala que o desenvolvimento do delírio erotomaníaco segue os seguintes estádios: *esperança, despeito e rancor* (1921/2006). Na fase de esperança, há uma invenção relativa à conduta paradoxal do objeto, “[...] o objeto deve hesitar por orgulho, timidez, dúvida, ciúme, ou ainda, abulia profunda; um amigo misterioso o domina em uma medida improvável; ou ele ainda quer experimentar o sujeito, etc” (*ibidem*, p.287). É nessa fase que aparecem no paciente atos persecutórios que visam a separação em relação ao objeto. Na maior parte das vezes, o paciente acusa de ser perseguido pelo objeto.

Nas fases de desprezo e rancor, o sujeito, que se considera ter sido humilhado, se põe a odiar por causa de uma resposta psicológica à essa situação geral. Alega danos antigos, nitidamente fictícios, e prejuízos recentes atribuídos

unicamente pelo próprio paciente. Nessa fase, a esperança permanece, mas de forma inconsciente.

Do ponto de vista da evolução, o tema inicial permanece fixo, modifica em relação aos estádios ou modifica objetos, podendo até passar a admitir vários objetos. Nas palavras de Clérambault: “Para cada uma dessas afirmações, há uma série de casos, e parece que uma definição unívoca não pode ser pertinente” (CLÉRAMBAULT, 1921/2009, p.230).

A erotomania é concebida, então, como um delírio amoroso que se sustenta em alguns dados constantes: em relação ao objeto e em relação aos temas de perseguição. A sua organização em relação ao objeto repousa no seguinte postulado fundamental: Foi o objeto quem começou e quem ama mais e ama só.

Os temas derivados e vistos como evidentes são elencados a seguir: 1. O objeto não pode ser feliz sem o amante; 2. O objeto não pode ter um valor completo sem o amante e 3. O objeto é livre. Seu casamento não é válido.

Os temas derivados e vistos como evidentes: 1. Vigilância do objeto; 2. Proteção contínua do objeto; 3. Trabalhos de aproximação do objeto; 4. Conversas indiretas com o objeto; 5. Recursos fenomenais dos quais dispõe o objeto; 6. Simpatia quase universal suscitada pelo romance em andamento e 6. Conduta paradoxal e contraditória do objeto.

Essas condições não estão sempre reunidas. Mas a última condição está sempre presente. Isso tem sempre uma justificativa por parte do paciente: hesitação por orgulho, timidez, dúvida, ciúme, ou, ainda, por abulia profunda, dominação de um amigo próximo e, por fim, o objeto quer que o sujeito passe por algum tipo de provação.

Da fase da esperança, podem aparecer ideias de perseguição, não difusas, mas inteiramente focadas nos incidentes da busca do objeto: forças que se opõem à união do amante e do amado. Mas a esperança nunca desaparece, e até mesmo "inconscientemente" ela persiste. Tal fórmula explica a impossibilidade de acabar com o significado do amor para o sujeito erótico.

A descrição sobre o período de esperança fica bem explicada por Clérambault em seu relato clínico. Nesse trabalho, o autor relata um caso de uma costureira de 55 anos de idade, apaixonada por um padre. Seu delírio havia iniciado quando tinha 17 anos.

Ela afirmava, durante a apresentação de pacientes, estar curada do que ela própria denominou de “paixão louca”. Mas, no início da sua juventude, ela se viu perdidamente enamorada “de um jovem sacerdote, alto e bonito” (CLÉRAMBAULT, 1923/2009, p. 304). Depois de realizar muitas confissões ao padre, começou a persegui-lo a ponto de as pessoas da paróquia terem de realizar procedimentos para guardar a segurança do religioso.

A família de Henriette tentou, então, resolver o problema convencendo a moça a se casar com outra pessoa. Mas não foi o suficiente. Mesmo depois de se casar com outro homem, morar em outro país por determinado tempo e de dar à luz a um filho, a paixão pelo padre persistiu. Segundo o médico, ela permaneceu com uma “esperança incoercível”, isto é, mesmo depois desses longos anos, ela não arredou da certeza de ser amada pelo padre. Ao longo, o celibatário recebeu vários telefonemas com propostas eróticas da moça, era abordado, frequentemente, por ela, além de ser acusado de tentar atacá-la.

O caso apresentado por Clérambault mostra a crença mais obstinada no objeto amado. Ela evidencia uma “erotomania pura, ou essencial, ou autônoma” (CLÉRAMBAULT, 1923, p.192). Tais casos não reconhecem os fenômenos de outra psicose, nem declarada nem iminente. O caso mostra que o delírio pode permanecer livre de qualquer tipo de modificação.

Como já destacamos, a visão de erotomania de Clérambault está associada à tradição da psiquiatria francesa. No contexto atual, que é dominada pela psiquiatria biologicista anglo-saxã, o conceito de erotomania foi banido do manual diagnóstico *DSM, Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais (2002)* e as elaborações de Clérambault não foram aproveitadas. Berrios (2009) aponta o paradoxo de aparecer na quarta edição do *DSM* o termo alcunhado ‘síndrome de Clérambault’, que pouco tem das reais construções do psiquiatra francês sobre o tema.

4.3 Caso Aimée

Encontramos a primeira ocorrência lacaniana do termo “erotomania” na sua tese de doutorado *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*

(1932/1987), trabalho em que analisa o conhecido caso da sua paciente, o “Caso Aimée”, cujo nome original é Marguerite Anzieu. Depois de organizar um quadro extenso sobre as concepções de paranoia, Lacan se volta ao estudo de uma forma pela qual sua paciente se relacionava com o Outro: a erotomania.

Aimée, amada, é nome escolhido por Lacan para se referir à sua paciente. É entorno desse caso que ele desenvolve sua tese de medicina, que versa sobre o tema da erotomania. Nesse trabalho, Lacan se vale dos elementos teóricos do seu único mestre, Clérambault, relidos através da grade conceitual de Freud, para analisar um caso de paranoia. Lacan marca, nesse trabalho, a troca da psiquiatria pela psicanálise.

Lacan encontra Aimée no contexto da sua segunda internação. Ela pertencia a uma família composta por mais três irmãos e três irmãs. A paciente tinha uma forte ligação com sua mãe, também psicótica. Quando estava grávida de Aimée, sua mãe presenciou uma filha morrer queimada. Ela culpou os vizinhos pelo ocorrido.

Os primeiros sinais de psicose de Aimée aparecem, segundo Lacan, no final da sua adolescência: abulia profissional, ambição inadaptada e necessidade de direção moral. Foi nessa época que ocorre a morte de sua melhor amiga, vítima de uma tuberculose pulmonar.

Em um curto período de trabalho, em uma das funções que Aimée exerceu no serviço público, ela experimenta seu primeiro amor. Lacan relata: “[...] essa personagem seduz Aimée pelos charmes malditos de um ar romântico e de uma reputação bastante escandalosa” (*ibidem*, p.223). Aimée apresentou, nessa ocasião, os primeiros traços da forma erotomaniaca de amar através da sua reação sentimental típica. Nas palavras da paciente: “[...] era preciso que eu fosse seduzida a um ponto extraordinário” (*ibidem*, p.223).

Após um romance de encontros raros, ela permanece três anos apaixonada. Depois de investimentos vãos e dolorosos, a paciente relega ao objeto ídigo o desprezo e o ódio. Aimée define bem como se posiciona frente o amor: “[...] passo bruscamente do amor ao ódio” (*ibidem*, p.223). Essa fala da paciente tem valor fundamental para o desenvolvimento da tese e ganha legitimidade no desenvolvimento do estudo do caso.

Aimée foi confiada aos cuidados de Jacques Lacan no hospital Saint-Anne, logo após ter tentado matar a facadas a atriz Huguette Dufos, atriz muito querida

pelo público parisiense. A paciente mantinha uma certeza inabalável de estar sendo perseguida pela atriz. A tentativa de assassinato ocorre da seguinte forma:

Em 10 de abril de 193 . . . às 8 horas da noite, a Sra. Z., uma das atrizes mais apreciadas do público parisiense, chegou ao teatro onde representaria naquela noite. Foi abordada, no limiar da entrada dos artistas, por uma desconhecida que lhe fez a seguinte pergunta: 'A senhora é realmente a Sra. Z. ?' A indagadora estava corretamente vestida, com um casaco de gola e punhos debruados de pele, enluvada e munida de uma bolsa; nada no tom da pergunta despertou a desconfiança da atriz. Habituada às homenagens de um público ávido de se aproximar de seus ídolos, ela respondeu afirmativamente e, com pressa de acabar com aquilo, quis passar. A desconhecida, então, diz a atriz, mudou de expressão, tirou rapidamente da bolsa uma navalha inteiramente aberta e, com o olhar carregado das chamas do ódio, ergueu o braço contra ela. Para aparar o golpe, a Sra. Z. agarrou a lâmina de mão cheia e seccionou dois tendões flexores dos dedos. Já então os assistentes haviam dominado a autora da agressão (LACAN,1932/1987, p.149).

Lacan conta que a atriz não registrou queixa, mas sua agressora foi enviada ao hospital Sainte-Anne com um laudo pericial redigido da seguinte maneira: "Delírio de perseguição baseado em interpretação com tendências megalomaniacas e substrato erotomaníaco" (*ibidem*, p.150).

Lacan empreende um grande esforço e acumula uma vasta quantidade de documentos, chegando a ler todas as obras escritas pela paciente, para entender suas identificações com as figuras presentes nos romances.

Na história de Aimée, aparecem outras celebridades adoradas pelo público que, assim como a Sra Dfluos, vivem luxuosamente. A idealização da paciente pela glória e a posição de reconhecimento adquirida por essas mulheres estão por trás do ato de Aimée. Ela amava todas essas mulheres assim como amava, em determinada época, a sua irmã mais velha e a mãe. Toda essa série de objetos amorosos também foram transformados em ódio. Dessa maneira, Aimée ataca no outro aquilo que ela almejava ser. A mesma imagem que representava seu ideal era também seu objeto de ódio.

Assim, o objeto que Aimée atinge “[...] tem o valor de puro símbolo, e ela não obtém do seu gesto nenhum alívio” (*ibidem*, p.254). Todavia, “[...] pelo mesmo golpe que a torna culpada diante da lei, Aimée atinge a si mesma, e, quando ela o compreende, sente então a satisfação do desejo realizado: o delírio, tornado inútil, se desvanece” (*ibidem*, p.254).

Lacan busca na história de Aimée o motivo inconsciente implicado na questão paranoica da paciente. Ele encontra esse sentido no laço de Aimée com sua mãe.

Sua mãe culpava os vizinhos pela desgraça da filha, que era a preferida entre os sete filhos. Essa preferência foi acentuada devido aos méritos intelectuais de Aimée, ressaltados pelos professores que previam um grande futuro para a paciente no magistério.

No entanto, em vez de entrar na carreira do magistério, Aimée ingressa no emprego dos correios, função também de proximidade com as letras. Esse contato lhe serve de impulso para um projeto mais ambicioso: encontrar um lugar no mundo da literatura, “[...] uma carreira de ‘mulher de letras e de ciências’ lhe está reservada. As mais diversas vias lhe estão abertas: romancista já, ela conta também em ‘se especializar em química’” (*ibidem*, p.164) é o que passa a acreditar.

No trabalho dos correios, ela escuta, pela primeira vez, uma amiga falar de Huguette Duflos e de Sarah Bernhart – atrizes famosas que se tornariam suas maiores perseguidoras. É essa amiga que desperta em Aimée a ambição de ascender à ilustre condição que seus professores haviam lhe predestinado. Nesse contexto, ela conhece e se casa com o seu marido, “[...] colega de trabalho que lhe oferece como esposo as melhores garantias, equilíbrio moral e de segurança prática” (*ibidem*, p.227).

A parti daí, Aimée entra em um vício de leitura radical e se isola em um mutismo que dura semanas, entra em um estado de abulia e de clausura domiciliar. É nesse momento, que se produz um acontecimento que será decisivo em sua vida: oito meses depois do seu casamento, a irmã, viúva e sem filhos, vem morar com Aimée, propondo lhe dar apoio, dedicação e suporte afetivo. Mas o que acaba ocorrendo é a direção da irmã em relação à prática do seu lar.

A presença da irmã provoca em Aimée um sentimento de intrusão e de humilhação moral. Aimée se vê dominada por quem ela idealiza ser, além de não conseguir colocar o seu projeto de se tornar uma escritora ilustre em prática. Apesar do contexto, não reage às humilhações com atitudes de combate, ela mantém uma “[...] luta surda com aquela que a humilha e lhe toma o lugar [...]” (*ibidem*, p.231).

Ainda destacamos um grave episódio, Aimée havia já gerado um bebê natimorto. Ela imputava a responsabilidade da morte desse primeiro filho a uma colega de trabalho que ligara para ela depois do acontecido com o intuito de saber informações sobre o parto. Essa mulher teria sido, durante três anos, sua melhor amiga. Passado um tempo, a condição de Aimée se agrava em sua segunda gravidez, que acarreta um estado depressivo e de interpretações análogas à

primeira gravidez. Por conta disso, a paciente dedica uma intensa devoção ao filho e teme que ele sofra algum mal.

Aimée amamentará até os quatorze meses. Durante a amamentação, ela se torna cada vez mais hostil, sente que todos ameaçam seu filho, provoca incidentes com motoristas que teriam passado próximo demais, enfim, provoca diversos problemas com os vizinhos. É quando a interferência da irmã se faz sentir de forma mais aguda, dando vazão às mais diferentes reações interpretativas. Nesse estado, Aimée deixa o filho aos cuidados do marido e da irmã e é internada com a certeza delirante de que queriam lhe arrancar a criança. De fato, existia uma verdade no delírio de Aimée. A irmã, infértil, confessara certa vez a Lacan seu desejo de ser mãe e que vislumbrava a possibilidade de adotar o filho de Aimée.

Quando Aimée sai da clínica, não retorna ao seu lar. Ela transfere seu local de trabalho para uma agência em Paris. Na nova cidade, diminui progressivamente a vida social. De um lado, a vida de trabalho e no restante do tempo, uma vida dedicada à retomada dos estudos interrompidos. Destacamos, nesse contexto, dois episódios com a polícia: no primeiro, assedia uma jornalista comunista para publicar um artigo no qual expunha suas ideias delirantes sobre uma escritora famosa; no segundo, ataca a funcionária de uma editora que rejeita a publicação do livro. É quando as ameaças ao seu filho ganham maior lugar em seu delírio.

Conforme vai chegando próximo o dia do atentado à atriz, um tema aparece dentro do delírio de Aimée: uma erotomania pelo príncipe de Gales. Ela coleciona objetos do amado. É evidente, nesse delírio, a desvinculação do amor ao ódio. Assim, a idealização do príncipe de Gales assume uma forma pacificadora do seu amor. Como vimos, Aimée passa rapidamente do amor ao ódio. Como já pontuado, sua forma de amar abole a diferença, por isso, o objeto de amor assume sua própria imagem especular ou o seu contrário.

Depois do ataque a Huguette Dufos, Aimée declara que sofria ameaças constantes da atriz, "[...] eu fiz isto porque queriam matar meu filho" (*ibidem*, p.231). Mesmo depois do ato, Aimée permanece fazendo acusações contra a atriz. No entanto, esse delírio cai depois de vinte dias. Nesse momento, ela começa a chorar e afirma que a celebridade não teria feito nenhum mal e que não deveria ter feito o que fez.

4.4 Materialidade simbólica dos fenômenos elementares

No capítulo 1, abordamos que o delírio como verdade histórica e a aproximação do delírio psicótico com a fantasia são elementos tratados por Freud, na teoria das psicoses, em segundo plano em relação à sua hipótese sobre a defesa homossexual. Tais temas ganham maior lugar depois do ensino de Lacan, que coloca em primeiro plano a importância da fala e do mundo simbólico na clínica analítica.

Nos anos 50, Lacan em seu projeto de retorno a Freud, definiu a psicose como um drama no coração simbólico. A psicose se constitui no lugar em que se cruzam o sujeito e o significante, onde o sujeito cria suas possibilidades no campo do discurso.

De fato, a psicose se manifesta no modo pelo qual o sujeito se posiciona na linguagem e em referência aos elementos que compõem essa estrutura no campo da linguagem. São eles: a forclusão do nome do pai, a abolição do Outro, a falta de inscrição fálica e a não extração do objeto *a*. Tais elementos são fundamentais na clínica lacaniana das psicoses. Por isso, nossa pesquisa sobre o amor deve tratar sobre a composição desses elementos estruturais.

Desde Freud, fica formalizado que o sujeito é precedido pela sua constituição, pelos objetos da pulsão que se configuram em circuitos de satisfação, sempre parciais, e que exigem uma satisfação – sempre parcial e acéfala. A significação sexual trazida pelo falo articula a experiência de satisfação do sujeito a uma direção unificante. O neurótico vive essas exigências nesses dois aspectos pela mediação da fantasia, que estrutura a relação do sujeito com o objeto.

A fantasia opera a função de domesticação do gozo da neurose e a inserção do sujeito em gozo sempre parcial. Na psicose, essa vertente do Um e do objeto também está presente. Entretanto, a mediação que eles representam não é mediada pela fantasia, é “totalitária, imperativa, real” (TENORIO, 2016). Dessa maneira, dependendo da configuração clínica, pode ser que o sujeito seja arrastado tanto para o campo dos objetos como para o campo do Um. A criação do delírio na psicose conduz o sujeito a uma barreira do gozo e à criação de uma realidade.

Partindo do pressuposto de que a realidade é um produto da percepção do sujeito, podemos afirmar que a realidade não se reduz completamente ao sujeito,

mas é modelada por ele. Assim, percebemos o mundo a partir do eu. E havendo no eu do neurótico um componente narcisista, o sujeito ama a realidade aos moldes do seu amor por si mesmo, enquanto o psicótico ama seus delírios: “O delírio é o mundo reconstruído onde se projeta o eu do sujeito: os psicóticos, diz Freud, amam seus delírios como a si mesmos” (QUINET, 2003, p. 45).

Isso tem uma consequência importante para a nossa pesquisa, quando pensamos o sujeito erotomaníaco. A tentativa desse sujeito é caminho de mão dupla que pode ser tanto a tentativa de unificação com o objeto, quanto a reação de ódio, a objetualização que querem fazer dele. Em nossa hipótese, o empuxo à criação do delírio pode jogar o sujeito no campo do significante e do significado, um tipo de organização que caminha para o Um. Tal criação pode compreender uma forma de estancar o gozo mortífero. Como veremos, a criação do delírio arrasta o sujeito a um tipo de objetualização não mediada pelo falo, mas que garante um apaziguamento ao sujeito psicótico.

Nossa visada é abordar os elementos que constituem a estrutura psicótica com o intuito de nos iluminar sobre a posição do psicótico frente ao amor. Por isso, se faz necessário o estudo dos fenômenos elementares que estruturam a psicose para pensar como esta se estrutura em relação ao gozo e à linguagem.

4.5. Fenômenos elementares: unidades estruturais da constituição do *pathos* psicótico

A concepção de fenômenos elementares nasceu no campo da psiquiatria organicista, no século XIX. Apesar de carregar uma concepção biologicista, que Lacan não cessou de combater, a psiquiatria organicista foi uma clínica com a qual Lacan dialogou muito por causa do valor das pesquisas empreendidas. Lacan herdou do seu mestre em psiquiatria, Gaëtan Gatian de Clérambault, o interesse pela investigação dessas formações.

De acordo com Lustosa (2017), os fenômenos elementares eram entendidos pela psiquiatria organicista como unidades mais simples e básicas que compõem o processo psicopatológico. Essa noção consiste em uma abordagem atomística da psicopatologia. A etiologia dessas supostas alterações mentais seriam lesões

anatômicas. Tais fenômenos disruptivos seriam espécies de corpos estranhos sobre os quais a mente reagiria, visando dá uma resposta a esses acontecimentos que apareciam desligados de qualquer sentido.

Para Clérambault (1924/2009), qualquer outro fenômeno que aparecerá de forma posterior e de forma secundária, como o delírio, deve ser tomado como uma repetição em nível ampliado do que já emerge primariamente no fenômeno elementar. Por essa razão, Lacan (1955-1956/1981) se separa da definição de fenômeno elementar estabelecida por Clérambault:

O importante do fenômeno elementar não é, portanto, ser um núcleo inicial, um ponto parasitário, como Clérambault se exprimia, no interior da personalidade, em torno do qual o sujeito faria uma construção, uma reação fibrosa destinada a enquistá-lo envolvendo-o, e ao mesmo tempo integrá-lo, isto é, explicá-lo, como dizem frequentemente (*ibidem*, p.28).

Para sustentar tal posição, Lacan sublinha que o delírio não é deduzido; por ter sua própria força constituinte, ele é um fenômeno elementar.

De fato, Lacan se separa de Clérambault por definir os fenômenos elementares como unidades que situam a posição do psicótico na linguagem. Sendo assim, a noção de elemento não deve ser tomada como algo diferente da estrutura, isto é, o fenômeno elementar não se define por si mesmo.

Por se basear na importância do conceito de estrutura clínica na psicanálise, Miller (1997) propõe que os fenômenos elementares, por terem relação com a forma do sujeito se posicionar na linguagem, estão para psicose assim como as formações do inconsciente estão para neurose.

No seminário sobre *As Psicoses* (1954-1955/1983), Lacan analisa a importância dos fenômenos elementares. Essa análise é organizada com base nos três registros: o simbólico, o imaginário e o real: “[...] os três planos nos quais pode ser introduzida nossa suposta compreensão do fenômeno elementar” (*ibidem*, p.18). Assim, os fenômenos elementares consistem em uma estrutura que, como tal, se determina de acordo com os outros elementos da constituição subjetiva: objeto *a*, falo e Nome-do-Pai. Isso fica mais claro, se retornamos às construções de Clérambault sobre esse conceito.

No início do século XX, Clérambault descreveu um fenômeno não separado das alucinações e dos delírios e que, posteriormente, se tornaria emblemático na psicose: o automatismo mental.

Tal fenômeno poderia ser reconhecido em um momento inicial do desencadeamento psicótico no qual a atividade mental é vivida como estranha ao paciente. Ela é tomada como exterior e autônoma ao próprio sujeito: “[...] o pensamento que se torna estranho o faz na forma ordinária do pensamento, isto é, numa forma indiferenciada, e não numa forma sensorial definida” (CLÉRAMBAULT, 1924/2009 p. 218). Em suma, o fenômeno de automatismo mental diz respeito ao funcionamento do pensamento à própria revelia daquele que o pensa.

Ligado a esses sintomas, ocorre também a emancipação das funções conexas ao pensamento, como a fala, atos e sensação de que lembranças e sentimentos estão sendo impostos. Tais vivências não são experimentadas pelo paciente de forma hostil ou persecutória.

Dentre as várias formas de se abordar o automatismo mental, o mestre de Lacan destaca o automatismo afetivo, emotivo e volitivo. Clérambault afirma que essa desagregação ocorre na vivência de sentimentos impostos ao paciente: alegrias, tristezas, atração de pessoas ou cóleras.

O automatismo afetivo aponta uma vivência amorosa descrita já por Freud e também próxima ao conceito de erotomania, pois apresenta uma espécie de empuxo amoroso imposto ao sujeito. Tal vivência não compreende a erotomania propriamente dita, pois está localizada em um momento lógico anterior ao delírio e à alucinação. No entanto, demarca a vivência do amor psicótico: afeto que vem de fora e estranho ao próprio sujeito. O automatismo afetivo consiste em um fenômeno que poderá se deslocar para o delírio erotomaníaco.

Lacan reconhece na descrição de automatismo mental, de Clérambault, o funcionamento da relação primeira do sujeito com o significante – do qual todos os afetos do sujeito (neurótico ou psicótico) que constituem sua vida anímica são consequência. O automatismo mental demarca a autonomia da cadeia significante em relação ao sujeito. De acordo com Lacan, a etiologia descrita pelo seu mestre liga:

[...] o núcleo da psicose a uma relação do sujeito com o significante sob seu aspecto mais formal, sob o seu aspecto de significante puro, e que tudo o que se constrói ali em torno são apenas reações de afeto ao fenômeno primeiro, a relação com o significante (LACAN, 1955-1956/1981, p. 284-285).

Ora, sabemos que essa observação não compreende somente a psicose, fica evidente que o sujeito neurótico padece do significante. A cadeia que se organiza impõe ao sujeito um mecanismo que determina suas escolhas e sua posição fantasmática com os objetos da realidade.

De acordo com Lacan (1995- 1956/1981), o fenômeno psicótico é uma emergência na realidade de uma significação que não é ligada a nada, já que ela jamais se ordenou no sistema de significação, mas que pode ser tomada como uma ameaça para o psicótico. Em sua leitura, o fenômeno que ocupa maior destaque no campo das psicoses é o fenômeno alucinatório, que “[...] tem sua fonte no que chamaremos provisoriamente a história do sujeito no simbólico” (*idem*, p.22).

Há, entretanto, outros fenômenos elementares importantes. No registro imaginário, temos os fenômenos de desintegração narcísica e os fenômenos hipocondríacos. No campo do real, podemos mencionar os fenômenos de certeza absoluta. Todos esses estão estruturados pela ausência da significação propiciada pelo significante Nome-do-Pai. Tais fenômenos estruturais estão articulados com o tipo de defesa da psicose: a *Verwerfung*

Através da ideia de defesa, Lacan atribui um mecanismo específico para a psicose, conceituado como *Verwerfung* – traduzido como "foraclusão". Através desse conceito, Lacan (1958/1998) formaliza não só a falta de inscrição simbólica do significante Nome-do-Pai, como também a não inscrição do significante fálico.

É no *Seminário Livro 3: As Psicoses* (1954-1955/1983), que Lacan introduz o conceito de Nome-do-Pai, reorganizando, definitivamente, o saber psicanalítico entorno da psicose. Ele realiza isso retomando o termo *Verwerfung*, reestruturando-o para dar conta do fato de que os fenômenos da psicose são diferentes do retorno do recalcado da neurose. Para tanto, dá uma organização formal à essa noção freudiana através do conceito de foraclusão.

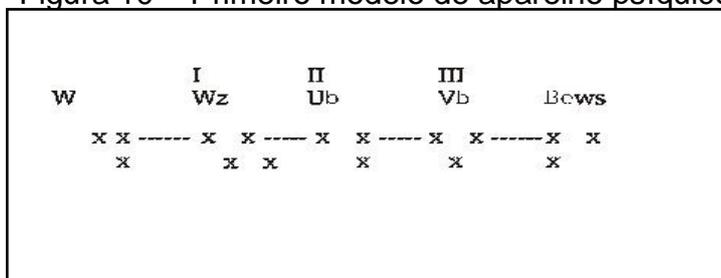
Segundo Quinet (2006), o termo foraclusão deriva do termo francês *foraclusion*, termo jurídico que significa prescrição. Nesse termo, está implicada a noção freudiana de “vindo de fora”, ou seja, o que está foracluído do lado de dentro retorna pelo lado de fora na forma de delírios e alucinações.

É um conceito que designa que o significante da lei, Nome-do-Pai, está incluído fora, o que não quer dizer que deixa de fazer efeitos. Se na neurose a escuta clínica se direciona ao sentido do sintoma, na psicose, o clínico se orienta pelo retorno do foracluído. O retorno do foracluído não está evidente na obra freudiana. Entretanto, ela toma caráter lógico, se tomarmos como referência as formulações freudianas do aparelho psíquico.

A *Carta 52*, redigida em 1896, contém uma explicação sobre a memória diferente das concepções da época. Nela, Freud registra que a memória não se

situa apenas em um registro, mas que ela se estabelece em pelo menos três registros. Vejamos:

Figura 10 – Primeiro modelo de aparelho psíquico freudiano



Fonte: FREUD, 1896, p.80.

As letras W, Wz, Ub, Vb, *Bews* correspondem, respectivamente, às percepções, traços de percepção, inconsciente, pré-consciente e consciência. Esse esquema é aperfeiçoado posteriormente em *A interpretação dos sonhos* (1900). Tratemos o problema da memória no esquema de 1896.

No seu seminário sobre *As Psicoses* (1955-1956/Ano), Lacan esclarece que os signos de percepção têm uma vertente simbólica que são os signos (*Zeichen*). Eles se apoiam sobre o lastro real das percepções (*Wahmehmungen*) e se organizam segundo as relações de simultaneidade. A segunda transcrição, Ics (*Unbewusstsein*), é o inconsciente, em que as representações se associam segundo outros nexos, incluindo os causais. A terceira transcrição, Pcs (*Vorbewusstsein*), o pré-consciente, é ligada a representações de palavras. As representações pré-conscientes são passíveis de se tomarem conscientes. Quando isso ocorre, a consciência, Cs (*Bewusstsein*), devolve a essas representações de palavras algo de suas qualidades perceptuais.

Em *A Interpretação dos Sonhos* (1900), Freud acrescenta que os signos de percepção estão articulados com outros sistemas mnêmicos. Cada um deles recolhe os traços das percepções e os organiza segundo uma modalidade específica de associação.

No seu *Seminário Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais em Psicanálise* (1964/1973), Lacan propõe que, por causa dessa simultaneidade conferida aos signos de percepção:

[...] nós podemos de imediato lhes dar, a esses *Wahrnehmungszeichen*, seu verdadeiro nome de significante. E nossa leitura se garante ainda de que Freud, quando retoma a esse lugar na *Traumdeutung*, designa ainda outras camadas, onde os traços se constituem dessa vez por analogias (*ibidem*, p.48).

Através da leitura lacaniana, fica mais claro entender que o inconsciente liga vários sistemas mnêmicos, articulando-os. Depois de Lacan, fica evidente que essa ordenação significativa que ocorre na passagem de um sistema para o outro é realizada pelo Nome-do-Pai.

Ao estudar a linguagem do esquizofrênico em seu artigo de (1915/2006), Freud observa que o inconsciente é o campo das representações de coisas (*Sachvorstellungen*) e o pré-consciente, das representações de palavras (*Wortvorstellungen*). A ordenação significativa na passagem entre os dois sistemas não se encontra presente na psicose. De fato, na psicose não há nenhum laço entre as coisas e as palavras. As representações das coisas estão ausentes ou separadas das representações das palavras ou pelo menos desorganizadas. Essa desordem produz o que Lacan denominou de distúrbios da linguagem. Nas palavras de Rabinovitch, “[...] as palavras são, na psicose, os verdadeiros objetos, porque não podem representá-los” (2000, p.78).

Dessa maneira, na atividade delirante há uma continuidade entre o pensamento e a realidade. O pensamento não vem, como na neurose, tentar cernir uma realidade que inclui um furo, um ponto que escapa, mas se cola a esta, sem que uma distância se estabeleça entre ambos.

No seu artigo intitulado o *Eu e o isso* (1923/2009), Freud investiga o processo de tomada de consciência e da comunicação entre as instâncias do psiquismo. Nesse trabalho, ele vai concluir que na psicose, devido à vinculação entre as representações de palavras com a representação das coisas, os pensamentos são percebidos como vindos de fora e, por isso, são tomados como verdadeiros. Isso gera a percepção de que o pensamento vem do Outro, como bateria de significantes, dando ao pensamento o registro da verdade. Entretanto, na psicose, essa verdade assume o lugar de certeza.

Os fenômenos de alucinação e de certeza são abordados por Lacan no *Seminário Livro 3: As Psicoses* (1954-1955/ 1981), no qual narra um fragmento de um caso clínico com o intuito de apresentar alguns fenômenos elementares dessa estrutura. Há alguns elementos do caso que demarcam o fenômeno da erotomania,

principalmente no que tange à invasão do gozo do Outro na forma de alucinações. Passemos a abordagem desse caso.

4.6. Amor e erotomania no caso porca

Trata-se do caso de uma jovem com uma ligação muito forte à mãe. A relação das duas era tão intensa, que viviam isoladas dentro de um apartamento. As duas nunca haviam se separado. A jovem narra para Lacan o seguinte fato:

[...] um dia, no corredor, no momento em que saía da sua casa, tinha tido de se haver com uma espécie de mal-educado, com o qual ela não tinha por que ficar espantada, já que era esse desprezível homem casado que era o amante regular de uma de suas vizinhas de hábitos levianos. Quando se cruzaram, esse homem - ela não podia me dissimular isso, tinha a coisa ainda engasgada - lhe tinha dito um palavrão, um palavrão que ela não estava disposta a me repetir, porque, como ela se exprimia, isso a depreciava (*ibidem*, p.59).

A aproximação com Lacan contribui para confessar que, ao cruzar com o homem, ela disse: “Eu venho do salsicheiro” (*ibidem*, p.60). Lacan insiste com a moça para que lhe contasse o que o homem havia dito a ela, “[...] e então, ela se solta, que foi que ele disse? Ele disse – Porca” (*ibidem*, p.60).

Lacan define esse caso como um delírio a dois, ou seja, um delírio compartilhado entre mãe e filha. Ele não defende a hipótese de que tanto a mãe quanto a filha viviam uma erotomania. Em sua leitura, as duas mulheres “[...] não são, propriamente falando, erotômanas, mas elas estão habitadas pelo sentimento de que se interessam por elas” (*ibidem*, p.61).

Lacan dá ênfase ao caráter de ambiguidade vivenciado pela mãe, filha e também pelo casal. Eles são personagens perseguidores e hostis. Lacan afirma que há uma intrusão da dita vizinha que abalou a relação daquelas mulheres isoladas “estritamente ligadas na existência” (*ibidem*, p.61). Isso significa que há uma perturbação na relação especular mãe/filha pelo elemento terceiro que evoca a diferença sexual. Assim, a injúria é escutada na forma de uma alucinação, um elemento *vindo fora*, que corresponderia a uma projeção no homem da relação homossexual dessas mulheres.

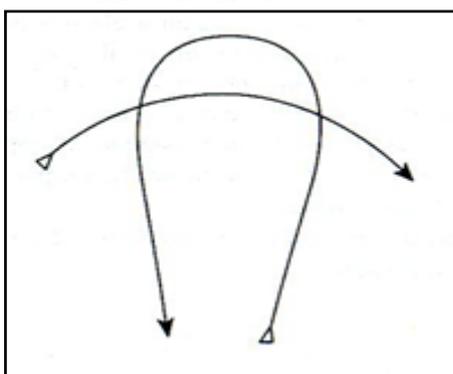
Apesar do conteúdo homossexual do caso, a hipótese de homossexualidade não passa pela análise de Lacan. O que ele coloca em cena é o abalo da posição narcísica. O olhar desse homem, ou seu desejo por ela, retoma sob forma de invasão. Esse elemento terceiro retorna como um gozo que emana do Outro.

4.7 A ingenuidade amorosa do psicótico: a crença inabalável do amor do Outro

De acordo com Miller (1996), o Nome-do-Pai realiza a função de estabelecer pontos de basta na ordem significante. Visto que opera a metáfora paterna, ele pode ser definido como o significante que interrompe o deslizamento da cadeia. Por isso, seu funcionamento evoca a célula elementar do grafo do desejo.

A função do ponto de basta é tratada por Lacan em *O Seminário Livro 5: As Formações do Inconsciente* (1957-1958/1999, p.17), no qual retoma as relações entre o significante e o significado através da célula mais simples do grafo do desejo, reproduzido abaixo:

Figura 11 – Grafo do desejo em sua forma elementar



Fonte: LACAN, 1957-1958/1999, p.17

Ele destaca a dimensão do *a posteriori* na fala, através do sentido retrógrado do vetor (Ω) dos significados, que segue da direita para a esquerda, enquanto que a linha que o atravessa se refere à cadeia significante, com seus efeitos de metáfora e metonímia.

Nesse seminário, ao se referir à linha do vetor dos significados, Lacan explica que:

Esse é também o nível em que se produz o mínimo de criações de sentido. Na maioria das vezes ele consiste apenas na mistura refinada dos ideais comumente aceitos. É nesse nível, muito precisamente que se produz o famoso discurso vazio do qual partiu um certo número de comentários sobre a função da fala e o campo da linguagem (LACAN, 1957-1958/1999, p.19).

Ao explicar a linha da cadeia significante, Lacan ressalta que ela:

[...] permanece inteiramente permeável aos efeitos propriamente significantes da metáfora e da metonímia, o que explica a atualização possível dos efeitos significantes em todos os níveis, inclusive no nível fonemático, em particular. O elemento fonológico é, com efeito, aquilo que funda o trocadilho, o jogo de palavras etc. Em suma, está no significante, aquilo que nós analistas temos que jogar incessantemente (1957-1958/1999, p.18-19).

Lacan (1957-1958/1999) sublinha que a relação da cadeia dos significantes com a cadeia dos significados consiste em um deslizamento incessante do significante sobre o significado. Tal deslizamento só pode ser interrompido por um ponto de basta, no qual significante e significado vêm se atar, produzindo, assim, a significação. Tal ponto é representado no grafo nos entrecruzamentos dos dois eixos.

Lacan retira da técnica do estofador a imagem do ponto do estofo. Tal imagem consiste no ponto em que é feita uma tessitura, de modo a prender os tecidos utilizados no estofamento, dando um basta ao deslizamento constante de um sobre o outro – metáfora utilizada por Lacan para esclarecer o que se dá no discurso.

No grafo reproduzido acima, o Nome-do-Pai exerce a função de ponto de basta, ele estabelece o efeito retroativo na cadeia significante, denominada por Lacan de significação fálica. A ausência da significação deixa o psicótico sem um ponto de basta. A consequência disso é que ele fica entregue a uma avalanche de significações, sem que nenhuma lhe dê consistência. Há um deslocamento significante em múltiplas direções, produzindo signos vazios de sentido, colocando o psicótico à deriva do discurso.

Em seu terceiro seminário (1954-1955/1981), Lacan dá bastante destaque à importância dos distúrbios da linguagem, chegando a propor que “[...] devemos exigir no diagnóstico da psicose a presença desses distúrbios” (*ibidem*, p.109). Ele coloca ênfase na transformação da palavra em coisa: “[...] é uma significação que basicamente, só remete a ela própria” (*ibidem*, p.43). Assim, perde uma função, e

tudo vira um sinal de ameaça, abuso e perseguição para o sujeito: gestos, sons, atos. Dessa maneira, a palavra perde a função e torna-se signo, representando algo para alguém.

No entanto, na ausência de significação, nada pode barrar o sujeito de criar sentido. O caráter extensivo das interpretações sobre o mundo aponta a perturbação propriamente imaginária levada a seu máximo. De acordo com Lacan (1954-1955/1981), a certeza inabalável sobre o sentido do mundo mostra que, para o sujeito paranoico, “[...] alguma coisa tomou forma de palavra falada, que lhe fala” (*ibidem*, p.52).

Na psicose desencadeada, as palavras podem vir como um sem sentido algum ou na forma de palavra plena. Por não estar submetido à efemeridade das palavras, o psicótico não demanda provas de amor. Na paranoia, o signo de amor vem na forma de qualquer atitude, gesto ou palavra que o próprio psicótico embrenha de sentido.

O falo simbólico tem a função de representar o campo do significante. A falta desse significante, que tem a função de dar uma ordenação na cadeia, cria fenômenos como frases interrompidas, lentidão no pensamento ou, no caso da paranoia, pode gerar um aumento do sentido, ou alucinações.

Em o *Seminário Livro 3: As Psicoses* (1954-1955/ 1981), Lacan mostra essa forma do psicótico ser habitado pela linguagem através do fenômeno de despersonalização do objeto de amor, manifestado na erotomania. A despersonalização do outro na erotomania resiste a qualquer tipo de prova: “[...] o delírio erotomaníaco se endereça a um outro de tal modo neutralizado que ele se desenvolve nas próprias dimensões do mundo [...]” (*ibidem*, p.54). O objeto de amor não precisa corresponder aos investimentos do sujeito. Mesmo que contradiga a certeza do psicótico de ser amado, essa contradição será anulada pela realidade psicótica.

O psicótico remete à relação do psicótico com o objeto despido da roupagem fálica. Dessa maneira, as possibilidades da vida psicótica não estão limitadas ao falo. Essa “liberdade” do sujeito tem o preço de ter de realizar uma invenção. A metáfora delirante vem substituir a metáfora paterna, criando uma relação inédita entre o significante e o significado. Isso fica evidente na erotomania divina de Schreber, momento no qual ele se transforma em mulher de Deus.

Essa tese sustenta que a invenção do delírio erotomaníaco, especificamente nos casos em que a idealização do objeto é elevada a esse grau, é uma invenção amorosa que, na ausência do significante Nome-do-Pai, produz uma barreira frente ao gozo do Outro. Isso fica evidenciado através da figura do amor extático.

É necessário, entretanto, demarcar a referência do amor paixão presente no primeiro momento do delírio de Schreber. A concepção que Lacan toma de Freud no caso Schreber é a de que a transferência sobre Flechsig, na relação com o pai, foi o fator precipitante. Portanto, o processo de transferência é o fator precipitante para a psicose.

Assim, o desencadeamento da psicose – e, conseqüentemente, a desestruturação do eixo imaginário – desvela a relação especular e seu caráter mortal. Daí que se originam os fenômenos da agressividade e da despersonalização. E esses fenômenos possuem grande papel na condução do tratamento da psicose, pois implicam a relação desse com a transferência.

4.8 A relação do psicótico com os seus semelhantes: da hipertrofia da paixão à *tsunami* subjetiva

O termo estruturado em Lacan não designa somente estrutura de linguagem, mas uma estrutura do discurso. Nesse modo de conceber a estrutura, é possível se articular entre si elementos que não só significantes. A forclusão será o determinante necessário da estrutura psicótica.

Lacan determinou a forclusão como uma falha no nível do Outro que corresponde à ausência do significante Nome-do-Pai e do seu efeito metafórico sobre o Desejo da mãe. Isso implica sustentar que a forclusão não é um fenômeno observável, “[...] não é pela forclusão que se diagnostica a psicose. Não identificamos a forclusão, mas os seus efeitos” (SOLER, 2007, p.12). É necessário situar o que acontece no nível do sujeito quando, no processo de constituição, ocorre uma falha na metáfora paterna.

Nessas condições, como lembra Lacan em seu escrito de 1957-1958, é necessário que o analista descarte a pretensão de adequar a psicose a um ideal de realidade na qual ela esteja discrepante. Isso nos impõe a pensar que, na condução

do tratamento da psicose, não se deve descartar a forma particular que o psicótico constrói sua realidade e estabelece ligação com o dispositivo de tratamento. Tal ligação, como vimos, tem o nome de transferência, que consiste em uma forma de repetição das relações do sujeito na vida cotidiana e que Freud não hesitou de chamar de amor (LACAN, 1955-1956/1981).

Ora, como sustentamos no primeiro capítulo, Lacan foi um grande crítico da forma pela qual os pós-freudianos abordavam o mecanismo da transferência, que consiste em uma redução de tal fenômeno à identificação puramente imaginária. Não podemos desconsiderar que no fenômeno amoroso exista a dimensão imaginária. No entanto, isso implica também pensar a transferência no seu valor de repetição e nas relações que ela estabelece com os eixos simbólico e real.

No escrito *De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses* (1957/1998), ao pensar o problema da transferência no campo das psicoses, Lacan coloca a seguinte pergunta: “[...] tomando a transferência por seu valor fundamental de fenômeno de repetição, deveria ela se repetir nos personagens persecutórios [...]?” (LACAN, 1957/1998, p.583).

Acreditamos que podemos analisar essa questão recorrendo à figura do amor paixão. O critério para escolha foi a proximidade que ela possui com os aspectos estruturais presentes na relação entre o presidente Schreber e o professor Flechisig.

Para isso, utilizaremos um recurso de formalização denominado por Lacan de esquema L. Aqui, o esquema L é importante porque aponta com precisão a constituição do sujeito pelo Outro na sua relação com a linguagem e na construção do laço social com os semelhantes. Esse recurso de formalização é utilizado por Lacan para abordar a constituição do sujeito neurótico e psicótico no campo da linguagem.

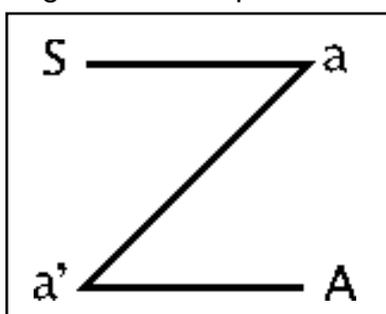
O Esquema L foi introduzido por Lacan em *O Seminário Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica* (1954-1955/1985) para demonstrar a relação do sujeito com o registro simbólico e imaginário. Lacan postula que a fala é determinada por um desvio pelo Outro, tesouro dos significantes. Todo aquele que se põe a falar é falado pelo Outro. E isso acontece na medida em que reconheço o Outro em meu interlocutor, isto é, quando reconheço que ele está em uma posição simbólica. Uma evidência disso está no enunciado “você é meu marido”. Nele, o falante atribui ao seu interlocutor um lugar no simbólico, e é por isso que a sua fala gera uma determinação fundamental de si mesmo, isto é, sua própria fala determina

seu lugar de esposa. Dessa maneira, o sujeito recebe sua própria fala de forma invertida.

No contexto de *O Seminário, Livro 3 As psicoses* (1955-1956/1981), o esquema L é utilizado para pensar a estrutura dos sintomas neuróticos e fazer uma comparação com as psicoses. Há diferenças nas estruturas de discurso nas quais essa formulação se aplica: no caso da neurose, há o reconhecimento do Outro; no caso da psicose, é aquela que não há registro do Outro.

No escrito *De Uma Questão Preliminar a Todo Tratamento Possível Da Psicose* (1957/1998), Lacan vai reelaborar o esquema L para demarcar que o que está ausente no discurso do psicótico não é o Outro, mas o significante que valida o Outro como o lugar da lei. Reproduzimos abaixo o esquema elaborado por Lacan:

Figura 12 – Esquema L



Fonte: LACAN, 1957/1998, p.555

No grafo acima, S representa o sujeito na neurose ou psicose, a, seus objetos, a', seu eu (o que se reflete da sua forma nos seus objetos), A (Outro ou tesouro dos significantes).

É a partir do A que a questão sobre a existência do sujeito se forma. Nas palavras de Lacan: “Que sou eu nisso?”, concernente ao seu sexo e sua contingência no ser, isto é, a ele ser homem ou mulher [...]” (*ibidem*, p.555). O Outro se articula na forma de significantes que marcam o sujeito. Esses significantes se organizam em cadeia e representam uma alteridade, “[...] a função que eles têm é de induzir o significado na significação, impondo-lhe uma estrutura” (*ibidem*, p.556). Dessa maneira, há uma relação de alienação do sujeito no campo do Outro. É através dessa relação simbólica que se constitui o eu, a', daí é possível investir nos objetos a.

A relação a e a' corresponde “[...] ao véu da imagem narcísica, eminentemente adequada para sustentar, por seus efeitos de sedução e captura, tudo o que nela vem refletir-se” (*ibidem*, p. 557). É nesse eixo que o sujeito se projeta, apoia-se e se opõe ao mesmo tempo. Tal relação é grafada pelo eixo S-A, ele decorre da inscrição da lei paterna.

A operação da inscrição da metáfora paterna é a via pela qual o sujeito na neurose procura construir uma resposta sobre o enigma do seu ser. Essa confrontação do sujeito frente ao enigma do seu ser, relação S-A, é velada pela ligação especular $a-a'$. Isso não significa “[...] que a relação com o Outro seja nula, mas que ela não nos aparece de outro modo senão em esporádicos esboços de neurose” (*ibidem*, p. 557).

É essa relação que não opera na psicose. De acordo com Guerra (2010), a ausência da metáfora paterna faz coincidir o sujeito à imagem de si e o Outro aos objetos, A-a. O nível imaginário não delimita o simbólico. Ao mesmo tempo, o real não se articula nesses eixos. A consequência disso é que o inconsciente fica a céu aberto. A não operatividade do Nome-do-Pai prova uma coincidência entre o imaginário e o simbólico.

Por fazer coincidir o campo imaginário ao campo simbólico, o psicótico é regido por um funcionamento especular. É no plano imaginário que se encena o que é da ordem da paixão, é onde o “[...] eu realiza um movimento de balança entre a completude e a falta, o amor e ódio, da submissa captura erótica pelo ímpeto de destruição, da exclusão à intrusão à dependência do outro, do aniquilamento ao júbilo” (SOUZA, 1999, p.31). Disso decorrem os fenômenos de agressividade, rivalidade e erotização que se confundem.

É também devido à correspondência entre os campos imaginários e simbólicos que ocorrem a questão homossexual na paranoia, que tem como centro a agressão à pessoa do mesmo sexo. O objeto é apreendido nessa ordem na forma de uma paixão mortífera, “[...] quando o objeto não é chamado à complementação da falta fálica, quando é apenas o duplo especular do sujeito, ele funciona por exclusão e se torna, para o sujeito, sinônimo de morte” (SOLER, 2007, p.191). A erotomania de Aimée nos evidencia muito bem esse fenômeno.

É importante considerar que na ausência paterna, que media a união entre imaginário simbólico e real, a hipertrofia do simbólico pode garantir para o psicótico uma estabilização (QUINET, 2003). Entretanto, se essa imagem especular vacila,

ocorre o desmoronamento de seus pontos de referência e dos seus meios de significação, precipita a experiência da psicose desencadeada.

Para que a psicose se desencadeie, segundo Lacan, “[...] é preciso que o significante o Nome-do-Pai, *verworfen*, foracluído, isto é, jamais advindo no lugar do Outro, seja ali invocado, em posição simbólica ao sujeito” (LACAN, 1957/1998, p.584), ou seja, é necessário que uma situação ou pessoa se interponha como lugar terceiro, convocando o sujeito a responder de um lugar não inscrito. É daí que se origina o “desastre crescente do imaginário” (*ibidem*, p.584). O sujeito se depara com o vazio de significação e fica exposto à psicose já estruturada.

Isso pode ser percebido através da fala de um paciente que reconstruía esse momento em um processo de análise: “Foi uma *tsunami* pra mim”. Há, aí, o testemunho do desmantelamento subjetivo e a exposição ao gozo do Outro.

No entanto, é importante considerar que, no mesmo golpe, ocorre a pulverização imaginária e, conseqüentemente, um dilaceramento do eu e das suas funções. Sucede o que Lacan denominou de regressão ao estágio do espelho: “[...] na medida em que a relação a outro especular reduz-se aí ao seu gume mortal” (LACAN/1998, p.574).

A regressão tópica ao estágio do espelho consiste em um conjunto de identificações que atacam o corpo do psicótico e que, e, ao mesmo tempo, possibilitam ao sujeito, posteriormente, a constituição de um imaginário. Elas aparecem aos vários duplos especulares do sujeito que atacam sua imagem corporal (SOUZA, 1999).

Foi dessa forma que ocorreu com Schreber, que testemunha ter suportado vários danos à sua integridade física, à sua virilidade e ao seu entendimento, suportando o abuso e a invasão dos raios solares. Schreber relata sua identidade reduzida ao confronto mortal com o seu retrato fiel que as alucinações audioverbais lhe impõem, resultado do dilaceramento imaginário e da sua regressão tópica ao estágio do espelho: “[...] cadáver leproso conduzindo outro cadáver leproso’, descrição brilhantíssima, convenhamos, de uma identidade reduzida ao confronto com seu duplo psíquico [...]” (LACAN, 1957/1998, p.574).

Como vimos anteriormente, um desses duplos especulares é seu médico Flechsig, idealizado e amado por Schreber e sua esposa, Tais divisões atestam a captura imaginária a que Schreber encontra-se alienado, amado por causa das suas perfeições e odiado por revelar as falhas do seu duplo imperfeito. Flechsig se

constitui como parceiro de Schreber. Na estrutura na qual Schreber aparece no lugar de amante e Flechsig no papel de amado, Flechsig é o objeto de várias formas de paixões e de uma transferência delirante. A transferência por seu antigo médico aparece em um movimento bascular de amor e ódio, próprio do fenômeno da paixão, mas obedecendo à lógica de construção delirante.

Essas proposições nos indicam que a figura do amor paixão está presente na psicose. Por esta estrutura funcionar com os campos imaginário e simbólico correspondentes, o objeto de amor aparecerá como uma fonte de todo o mal ou de todo o bem. Não defenderemos que o amor paixão é a figura de amor presente na psicose. A paixão realiza o movimento bascular entre amor e ódio.

Sabemos que o ódio não é um afeto de natureza epistêmica, ou seja, ele não conduz o empuxo ao saber tal como a transferência. O ódio aponta o gozo estranho do Outro inassimilável, por isso não se articula ao saber. Apensar das vivências do amor paixão estarem presentes na psicose, nos direcionaremos à dimensão do amor que empurra o sujeito para a criação de uma barreira frente ao gozo do Outro. De fato, a relação do psicótico com o gozo aparece de forma desvelada. A fim de entendermos o problema do gozo fora da vida fálica, faz necessário visitarmos a relação do psicótico com o gozo Outro.

4.9 Deslocalização do gozo na psicose

O gozo está no mais além do princípio do prazer, onde Freud localiza os fenômenos de repetição. Ele se dirige à satisfação pulsional.

No caso da neurose, o sujeito é separado do objeto primordial, a castração simbólica cria uma busca infinita pelo objeto do desejo. A lei paterna produz a extração do objeto *a*, produz uma satisfação pela via de objetos situados para fora do corpo do sujeito. O gozo sexual instaura a busca de objetos substitutos ao objeto perdido, investidos do brilho fálico que vela a falta do objeto. Por outro lado, há o gozo Outro, que não está regulado pelo significante. Não encontrando satisfação em objetos separados do corpo do sujeito, ele opera no próprio corpo do sujeito em caráter extático.

Através das formas da sexuação, podemos entender com Lacan que os que se situam do lado feminino estão divididos em relação ao gozo. Uma mulher aparece sempre dividida entre o gozo fálico e o gozo Outro.

O Nome-do-Pai é o suporte da função simbólica, instrumento da operação da metáfora paterna, que define o assujeitamento do vivo à lei simbólica e a seus desdobramentos imaginários. Já a metáfora paterna é o que define a estrutura neurótica. A forclusão corresponde a uma ausência do simbólico desse significante que possibilitaria o sujeito se nomear, barrar o Desejo da Mãe e assumir posição no gozo sexual.

O que define a estrutura psicótica está submetido ao gozo do Outro absoluto do primeiro tempo lógico edipiano. Nesse primeiro tempo, a criança possui uma correspondência imaginária com o objeto da mãe. É a operação da metáfora paterna que barra esse gozo absoluto e arranca a criança dessa posição. Sem ocorrer essa operação, o gozo do Outro aparece enigmático para o sujeito.

Na psicose, a forclusão do Nome-do-Pai implica uma ausência dos limites do gozo. A não extração do objeto a deixa o sujeito à mercê do gozo do Outro, e seu corpo se torna a sede de vivências penosas, prazerosas e angustiantes. Esses fenômenos foram testemunhados pelo presidente Schreber: “Minha condição física é difícil de descrever; em geral, alternam-se rapidamente um bem-estar físico de grande intensidade e todo tipo de estados mais ou menos dolorosos e adversos [...]” (SCHREBER, 1905/1984, p.178).

Mais adiante, o presidente continua a descrição: “[...] basta um mínimo esforço de imaginação para me propiciar um bem-estar dos sentidos, que constitui uma intuição bastante nítida do prazer sexual feminino no coito”. Sua situação o exigia um “estado de gozo ininterrupto, associado à contemplação de Deus” (*idem*, p.33). Schreber testemunha com precisão o gozo do Outro sem o limite que se impõe ao psicótico

Os fenômenos hipocondríacos atestam a entrada do sujeito na psicose desencadeada. Segundo Freud (1911/2010), tais sintomas são consequência da concentração do investimento da libido nos órgãos corporais, já que, na psicose, o sujeito desinvestiria parte dela dos objetos da realidade.

De acordo com Maleval (1998), fica mais claro, depois das formulações de Lacan sobre o gozo na década de 70 e das formulações sobre o sujeito do gozo, que, na ausência de uma elaboração delirante, as perturbações hipocondríacas

apareçam como um desdobramento da forclusão do Nome-do-Pai. O sujeito é invadido pelo gozo do Outro por não dispor de uma construção delirante para modelá-la. O lugar do retomo do foracluído é o corpo do sujeito. O corpo é, ao mesmo tempo, fonte de retorno e seu objeto, um objeto não separado do sujeito, pois "o retomo constitui [...] o sujeito como endereço" (RABINOVITCH, 2000, p.71).

Na psicose, a falta de extração do objeto *a* e da significação fálica, como vimos anteriormente, causa as alucinações verbais, e isso se trata de um gozo do objeto vocal. Esse gozo vocal retorna enigmático para o sujeito de forma enigmática. Dessa maneira, a fórmula lacaniana que embasa o sujeito do desejo, em que o significante representa o sujeito para outro significante, não teria alcance para o psicótico. Na psicose, o significante aparece como enigma para o sujeito. Isto é, o S_1 aparece isolado, sem que o psicótico possa recorrer imediatamente a um S_2 , que o daria sentido. Entretanto, a construção do delírio e, conseqüentemente, a significantização do gozo pode advir através desses elementos enigmáticos.

Como vimos, o sujeito erotomaniaco pode sentir invadido pelas vozes da pessoa amada, isso seria um signo do Outro que o invade na forma do enigma no primeiro momento. Mas a criação entorno da alucinação pode representar a significantização do gozo do Outro na forma da proposição 'Ele me ama'.

Além das alucinações, a experiência do gozo do Outro se torna presente pela via dos sintomas hipocondríacos. O tema dos fenômenos hipocondríacos e o amor ganha muito destaque em um caso de esquizofrenia mencionado por Freud, em seu artigo *O Inconsciente* (1915). No caso da paciente chamada Emma, chama bastante atenção de Freud a relação muito curiosa entre o corpo e a linguagem. Emma queixava-se de ser influenciada de forma incomum por aquele que ela amava. Dizia que seus olhos não estavam situados de forma adequada no rosto, pois, para ela, estavam tortos. Para ela, seu amante era o responsável por isso, pois era um 'entortador de olhos'.

Em uma outra situação, a paciente relata ao seu analista ter sentido um abalo na igreja, tendo, por isso, de mudar de posição. Em seguida, atribui a reponsabilidade do acontecimento também ao seu amante. Segundo Emma, ele mudaria sempre de posição por ser um hipócrita e a forçaria a fazer o mesmo.

Schreber (1903/1984) mencionou em seu livro uma crise de hipocondria com ideias de emagrecimento. O primeiro diagnóstico de Schreber, em 1884, foi de hipocondria. Na época de seu casamento, foi acometido por um episódio de

hipocondria sem ser hospitalizado. Relatou (1903/1995) em suas Memórias que, em sua primeira doença, havia sido intoxicado por brometo de potássio receitado pelo Dr. Flechsig, afirmando que "[...] teria podido me livrar bem mais depressa de certas ideias hipocondríacas que então me dominavam, como a de emagrecimento [...]" (SCHREBER, 1903/1984, p. 54).

A experiência de milagres em seu corpo era confirmada pelas vozes que Schreber escutava (*idem*). Segundo Freud (1911/1996), alguns órgãos do corpo sofreram tantos danos, que qualquer homem em seu lugar não teria sobrevivido à morte: vivia sem intestino, sem estômago, quase sem pulmões, com as costelas despedaçadas, sem bexiga. "[...] costumava às vezes engolir parte de sua laringe com a comida etc." (FREUD, 1911/1996, p. 28). Mas, como era imortal, os milagres divinos sempre o restauravam.

De fato, os sintomas hipocondríacos estão presentes desde o início da construção da paranoia de Schreber, demonstrando o copo como palco do gozo Outro: crença de estar morto, corpo em decomposição e amolecimento do cérebro. Essas experiências patológicas lhe causavam tanto sofrimento, tanta tortura e violência, que ele ansiava pela própria morte.

4.10 Amor como barreira de gozo?

Para nos situar diante da questão da relação da psicose e do seu problema com a realidade¹⁵, é necessário recolocar o problema da relação de objeto, tema abordado anteriormente.

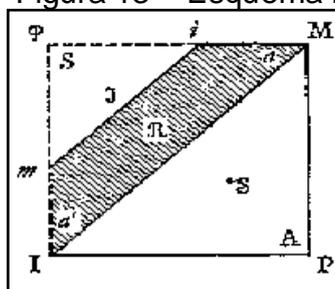
Na neurose, a realidade psíquica é construída pelo viés da fantasia, construção que coloca o sujeito em um mundo particular. Ela é elaborada através das marcas significantes, resultado da relação do sujeito com o Outro. Isso se dá pela perda das *Ding*, que se encontra dentro e fora do psiquismo do sujeito. Dessa maneira, o neurótico está condenado a buscar na realidade um objeto para sempre perdido e a carregar a marca da perda de gozo. A fantasia é o lugar no qual o sujeito

¹⁵ Utilizando um termo freudiano.

dividido pela o real, é o mundo pelo qual lhe é permitido viver e construir seus laços sociais.

Em seu escrito *De Uma Questão Preliminar a Todo Tratamento Possível Da Psicose* (1957/1998), Lacan elabora um esquema topológico que formaliza a construção neurótica da realidade e suas relações com a fantasia. O Esquema R, reproduzido abaixo, é composto por dois triângulos (um na posição superior (ϕ, i, m) e o outro na posição inferior (P, I, M), e um quadrilátero, que representam, respectivamente enlace do imaginário, do simbólico e do real na constituição da realidade:

Figura 13 – Esquema R



Fonte: LACAN, 1957, p.559

Em sua nota de rodapé de 1957-1958, Lacan faz uma consideração sobre a implicação do objeto *a*, na figura, contido no quadrilátero, na zona hachurada da figura: “[...] é interessante localizar nesse esquema R o objeto *a* para esclarecer o que ele traz para o campo da realidade (campo que o barra)” (LACAN, 1957, p.559). Isso implica que a realidade do neurótico é criada pela fantasia, ela só tem condições de se constituir através da extração do objeto *a*.

Jorge (2000) analisa o mecanismo da fantasia através da tripartição lacaniana real, simbólico e imaginário. O autor esclarece que a lógica do encontro amoroso é fabricada pela fantasia, que articula o real do objeto originariamente perdido, o caráter simbólico do desejo, que cria uma consistência fugaz ao objeto, e o imaginário, isto é, aqui que visa estabilizar de modo definitivo a escolha objetal.

O amor, pela via da fantasia, realiza a função da passagem do real (daquilo que não cessa de não se inscrever) para o imaginário, aquilo que não cessa de inscrever. Dessa forma, o autor conclui que o amor não seria outra coisa que “criação de sentido” (*idem*, p.146). De fato, o amor visa produzir sentido frente à originária do registro do real, *das Ding* está perdida por estrutura. Daí, a fórmula

lacaniana de que o amor vem em suplência à relação sexual não designar outra coisa do que um parceiro absoluto e impossível.

Como salientamos, o gozo absoluto está fora da estrutura neurótica, o que vem curar essa ausência de objeto é o desejo. É o desejo que insere na estrutura a falta originária estruturante. O desejo transforma o impossível em contingencial. Dessa forma, a homeostase trazida pelo simbólico é precária. Por isso, o sujeito precisará transformar aquilo que foi mero encontro contingencial com um objeto no encontro com o parceiro que visa preencher a falta constitutiva do desejo.

É importante lembrar que a pulsão sexual tem como objeto o *objeto a* e suas vestimentas imaginárias *i (a)*, já a pulsão de morte tem como objeto *das Ding*. Entretanto, importa também considerar que toda a pulsão é pulsão de morte, isto é, para além de toda a armadura imaginária, a pulsão sexual visa *das Ding*. É necessário lembrar que o amor seria a junção do simbólico com o imaginário, visando suprimir o real. Tal estrutura cria espécie de filtros do gozo absoluto. Sem a mediação da fantasia, o gozo absoluto apareceria sem barreiras, e o sujeito estaria à mercê da pulsão de morte, é o caso da psicose.

A articulação da fantasia com a pulsão de morte põe em evidência a função de mediação que a realidade psíquica tem com o real. A fantasia tem a função de frear a o real do gozo destrutivo da pulsão de morte. Ela é, resumidamente, a realização da relação sexual. Assim sendo, podemos constatar que a fantasia consiste em uma realização de um desejo de completude que liga os dois polos, o do desejo e o do gozo.

Temos que o afunilamento do gozo absoluto produz o gozo fálico mediado pela fantasia. Isto é, a fantasia $\$$ articula o gozo à estrutura de linguagem, ele funciona como uma espécie de filtro que indica aquilo que falta e estabelece a relação do desejo como objeto *a*.

Desse modo, pode-se postular que a fantasia é, em essência, uma fantasia de desejo de completude, construída em torno de dois polos diversos: o amor e o gozo. A fantasia de amor é extremamente consistente para atingir o objetivo de dar sentido ao sem sentido da relação sexual

Conforme Miller (1987), é uma ideia genuinamente freudiana dizer que a fantasia possibilita ao sujeito obter prazer. Já a ideia de que a fantasia é um mecanismo significante, que permite transformar gozo em prazer, é estritamente lacaniana. A fantasia consiste, então, em um mecanismo de domesticação do gozo.

É esse mecanismo que está ausente na psicose. O objeto *a* tem em seu cerne um vazio, que é o vazio da castração. Entretanto, a castração não opera na psicose. Diante disso, como pensar o objeto *a* na clínica da psicose?

4.11 Amor engana-dor: delírio como barreira de gozo

Esta tese defende a hipótese de que o amor na psicose é correlato à invenção de barreira frente ao gozo do Outro. Tal função corresponde ao papel que a fantasia desempenha na neurose. Essa proposição alinha-se à tese de autores como Quinet (2003) e Marco Antônio Coutinho Jorge (2010) de que assim como o neurótico ama sua fantasia, o psicótico ama seu delírio.

A nossa proposta inclui defender que o amor não está todo submetido à norma fálica, já que ele consiste em uma criação de sentido. Na presente seção, analisaremos como o delírio na psicose poderá cumprir a função de criar sentido diante à morte. Essa proposição repousará sobre a asserção lacaniana de que o delírio encontra-se no coração de toda produção subjetiva. A aproximação entre a fantasia e o delírio pode ser encontrada já na obra freudiana. No final de seu artigo *A perda realidade na neurose e na psicose* (1924/2009), Freud vai realizar a seguinte conclusão:

Difícilmente se duvidará que na psicose o mundo da fantasia tem o mesmo papel, que também nela constitui o armazém do qual é extraído o material ou o modelo para construir a nova realidade. Mas o novo mundo exterior fantástico da psicose pretende se pôr no lugar da realidade externa, enquanto o da neurose, tal como o jogo das crianças, apoia-se de bom grado numa porção da realidade - uma diferente daquela de que foi preciso defender-se -, dá-lhe uma importância especial e um sentido oculto, que, de maneira nem sempre correta, chamamos de simbólico. Assim, tanto para a neurose como para a psicose há a considerar não apenas a questão da perda da realidade, mas também de uma substituição da realidade (p.221).

Há no fenômeno elementar o mesmo material que funda a fantasia. O delírio se origina de uma interpretação primordial, resto simbólico que o psicótico produz como resposta frente ao enigma da morte. Assim como o delírio, a fantasia é o que apoia a realidade do sujeito do inconsciente, o que realiza com ele a construção de uma significação de uma vivência enigmática.

Como lembra Alberti (2012), o amor evidencia uma certa proximidade entre neurose e psicose, quando se analisa a construção da realidade. Isso porque, ele é o terreno mais fértil para a produção de delírios e “[...] o sujeito não precisa ser psicótico para que isso aconteça! A diferença entre neurose e psicose e somente é somente uma diferença entre alguém para quem o Nome-do-Pai está simbolizado” (*ibidem*, p.24). Isto é, não se trata de uma diferença na quantidade de investimento no narcisismo – e é importante lembrar que os delírios são formados por investimentos narcísicos. O amor correlaciona tanto a crença quanto a descrença, vivências típicas do delírio erotomaníaco e do delírio de ciúme.

Em *O Seminário Livro 21: Os não tolos erram*, Lacan (1973) toma o amor como metáfora de algo. Essa definição ganha grande alcance, quando entendemos que o delírio é uma construção de sentido para os fenômenos de perplexidade e que faz barreira ao gozo do Outro. Abordaremos nesta seção uma aproximação estrutural entre a fantasia e o delírio com o objetivo de defender que a invenção delirante consiste em uma visada simbólica de conter a invasão do gozo do Outro. Ele permite ao psicótico um laço social com o semelhante e o mundo a sua volta.

Segundo Tyszler (2010), o objeto *a* não é extraído nos mesmos moldes na psicose. Quando o fantasma faz falta, o real não poderá ser alinhado em uma consistência estável. Os objetos ficam destituídos da roupagem fálica e o sujeito é atacado por vozes e olhares que desnaturam tanto a língua quanto o corpo do psicótico. O objeto inapreensível para o neurótico retorna para o psicótico na forma de real. Ele se apresenta pelos fenômenos clínicos nos quais a angústia ocupa o primeiro plano. O psicótico ordenará sua realidade e barrará o gozo do Outro pela via do delírio.

Lacan considera que a metáfora delirante realizará uma função similar à metáfora paterna. Sabemos que, desde seu texto de 1914, *Introdução ao narcisismo*, Freud postula que a paranoia restitui a libido nos objetos. A fantasia para a neurose estaria no mesmo lugar do delírio para a psicose?

Tyszler (2010) destaca que Freud utiliza o termo *fantasy* para descrever fenômenos variados, encenações fantasmagóricas, devaneios despertados e até o delírio. É necessário diferenciar a invenção delirante da fantasia neurótica.

Jorge (2010) nos traz uma diferença preciosa entre fantasia e delírio. De acordo com o autor, na psicose não ocorre o recalque primário, logo não há formação da fantasia. É a falta da fantasia que o psicótico visa suprir pelo trabalho

delirante. Na psicose, é a barreira de proteção frente ao gozo mortífero, função realizada pela fantasia, que está ausente. O delírio é uma saída para frear o gozo a que o psicótico, em surto, fica submetido.

Há uma relação do sujeito psicótico com o gozo que não passa pelo plano da mediação fantasmática. É necessário pensar qual é a relação do delírio com o gozo do Outro. Um indicativo dessa relação aparece no *Pequeno discurso os Psiquiatras* (1967). Nele, Lacan afirma que o louco é o homem *livre* por excelência, porque ele não precisa do Outro para causar seu desejo, pois leva o objeto *a* no bolso. Nessa afirmação, podemos observar que Lacan liga o termo “liberdade” aos conceitos de objeto *a* e psicose. Façamos uma pequena digressão para pensar do que se trata o termo “liberdade”.

De acordo com Eric Laurent (1992), a cada dez anos, há uma reformulação na teoria lacaniana das psicoses. Em 1946, Lacan faz uma crítica a Henry Ey, que postulava uma teoria organodinâmica para a compreensão da loucura. No escrito intitulado *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1946/1998), Lacan se afasta da ideia de compreensão e de organicismo para afirmar que “[...] o ser do homem não apenas não pode ser compreendido sem a loucura, como não seria o ser do homem se não trouxesse em si a loucura como limite de sua liberdade” (*ibidem*, p.177).

Nessa citação, Lacan articula a loucura como relação do ser à liberdade. Fica evidente que dez anos mais tarde, através do desenvolvimento do esquema R e I, no seu escrito *De uma questão preliminar ao todo tratamento possível da psicose* (1957/1998), Lacan reordenará sua teoria das psicoses, através do desenvolvimento da consideração da função do ideal, presente no delírio de Schreber, valendo-se da ideia do fora do limite. Isso fica mais claro se abordamos as considerações de Lacan sobre a construção da realidade delirante elaboradas nesse texto.

O Presidente Schreber conseguiu sua estabilização através do delírio de ser mulher de Deus. A elaboração de uma metáfora delirante lhe permitiu reinventar os laços com seus semelhantes. Depois desse momento de estabilização, que durou muito anos e lhe permitiu o exercício dos seus direitos civis, ocorreu-lhe uma nova crise e uma nova internação que durou até sua morte, em 1911.

O trabalho delirante propicia ao psicótico construir uma significação viável, um elo com a função paterna. Entretanto, ela não implica uma limitação do sentido nem uma perda de gozo. Ela se inscreve na forma de um sentido fixo que tira de cena as

limitações e as impossibilidades. De fato, a significação da metáfora delirante cumpre função próxima da metáfora paterna, a de dar um sentido à existência e à morte. Todavia, ela se caracteriza por não admitir qualquer dialética (SOUZA,1999).

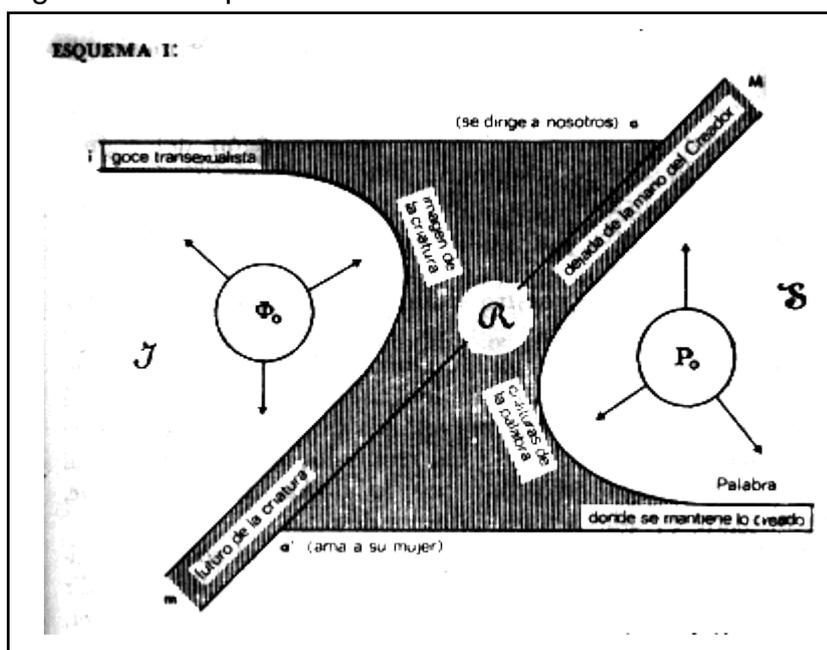
A metáfora delirante evidencia uma diferença estrutural entre a neurose e a psicose. O sujeito neurótico desloca o ser entre o sentido apreendido e o sentido por vir. Por movimentar o enigma do seu ser no discurso, a neurose tem a crença e a dúvida como testemunhas da sua divisão subjetiva. Na psicose, esse movimento contínuo de busca da verdade torna-se impossível. O paranoico é regido por uma certeza delirante, fruto do seu trabalho de cura.

Schreber elucida como ninguém a certeza presente no delírio. Depois de ter vivido um longo tempo o sofrimento, de sentir seu corpo ser entregue aos mais terríveis abusos dos “milagres divinos”, o presidente elabora o verdadeiro sentido do seu destino: tornar-se mulher de Deus e produzir uma nova raça de homens, um novo mundo é construído e uma “ordem das coisas” é estabelecida. Segundo Schreber, isso teria lhe vindo depois da observação dos fenômenos de feminização no seu corpo. Nas suas palavras:

Mas a partir daí tive a absoluta convicção de que a Ordem do Mundo exigia imperiosamente de mim a emasculação, quer isto me agradasse pessoalmente ou não e, portanto, por motivos racionais, nada mais me restava senão reconciliar-me com a ideia de ser transformado em mulher. Naturalmente a emasculação só poderia ter como consequência uma fecundação por raios divinos com a finalidade de criar novos homens (SCHREBER, 1905/1984, p.125).

Em seu escrito *De uma questão preliminar ao tratamento possível das psicoses* (1957/1998), Lacan analisa a construção delirante de Schreber através de seu esquema I. Esse recurso de formalização apresenta a construção da nova realidade de Schreber. Observemos:

Figura 14 – Esquema I



Fonte: LACAN, 1957/1998, p.578.

No esquema acima, encontram-se os elementos que delimitam a construção da realidade no esquema R, *im*, *IM*. É através dos triângulos inversos e homólogos formados pelos encontros *iMm* e *mMI* que é deduzido o esquema I. Ele decorre de uma torção realizada de *m* a *i*, que gera duas hipérbolas, uma que representa a falta de significação fálica (ϕ_0), e a outra torção de *M* a *I*, que gera outra hipérbole por causa da forclusão do Nome-do-Pai. Essas hipérbolas inscrevem dois abismos subjetivos vividos pelo sujeito psicótico, um simbólico e outro imaginário, que deslocam o sujeito ao infinito.

Quinet (2003) esclarece que o que reconstitui o imaginário de Schreber é uma prática transexualista (*i*) e uma criação delirante sem mediação – trata-se de transformação em mulher (*m*).

No caso de Schreber, a metáfora delirante formula um amor delirante, erotomania divina, que ordena o gozo do Outro. É nessa premissa que se fundamenta a proposição freudiana de que o delírio é uma tentativa de cura.

No plano simbólico, o esquema demarca *M* representando o lugar divino e as criaturas das palavras, as alucinações. A letra *I* representa o lugar da identificação ideal, lugar vazio da lei. Schreber fundamenta sua existência no que ele denomina de ordem do mundo, que garante a função do seu lugar de mulher divina. Com isso, há uma reconstrução da realidade e uma contenção do gozo do Outro através da

imagem. Isso lhe permite dar um novo sentido para os objetos da realidade (QUINET,2003).

De acordo com Alberti (2002) o neurótico, por se inscrever na castração, pode fazer uma oferta ao Outro no simbólico. O psicótico, por sua vez, faz sua oferta no real, isso significa que ele se oferece como objeto de gozo do Outro, “[...] não como objeto do desejo, mas, literalmente, como objeto do Outro” (ALBERTI, 2002, p.2001). O paranoico não passa pelo processo de separação na sua constituição. Diferente do neurótico, que está alienado, mas também separado do desejo do Outro, o psicótico fica congelado em uma identificação Ideal. Lacan denomina essa fixação no ideal de “estase do ser” (1946/1998, p.173).

Ora, a erotomania divina criada por Schreber é uma invenção entorno de um S1 (puta). Esse saber se propicia entorno de um gozo enigmático que aparecia de forma invasiva.

Em sua conferência de 2009, Miller elucida que a construção delirante tem um efeito de significação. Para defender essa posição, ele aplica à construção delirante a estrutura da metáfora e da metonímia. De acordo com Miller, o empuxo ao delírio age sobre os significantes enigmáticos próprios dos fenômenos elementares e os transforma no binômio do saber (S1-S2), todo saber é um delírio e todo delírio é um saber.

Tal asserção tem certo fundamento sobre o conceito de delírio na psicopatologia clássica. Essa clínica separou os delírios ricos e os delírios pobres, bem como delírio e alucinação, destacando que o delírio possui estrutura de discurso, “[...] e nesta perspectiva tem sentido a palavra elementar” (ibidem, p.2). Através do ensino de Lacan, pode-se entender que os fenômenos elementares correspondem à materialidade mínima através das quais será realizada a elaboração delirante, “[...] em geral, pode-se dizer que o delírio é um fenômeno elementar e que o fenômeno elementar é um delírio, já que ambos estão estruturados como uma linguagem” (ibidem, p.10) Tal asserção repousa sobre a hipótese de que os fenômenos elementares correspondem para a psicose o que são as formações do inconsciente para a neurose.

Os fenômenos elementares possuem forma desarticulada fora da estrutura delirante. O delírio tem a função de dar sentido a esses fenômenos que aparecem, a priori, enigmáticos. Isso é o que fica claro na alucinação audioverbal vivenciada por Schreber: uma experiência vivida de forma enigmática e injuriosa através do

significante “puta”, que vem sem associação de qualquer outro significante. Esse significante trouxe para o presidente a materialidade simbólica necessária para a construção delirante de ser a mulher de Deus.

De fato, os fenômenos elementares não possuem relação de oposição com a atividade delirante. Eles não aparecem somente como o vazio de significação. No delírio, há uma significação que invade o sujeito. Tal movimento de criação de sentido é pensado pelo autor supracitado através da metáfora e da metonímia

A metáfora e a metonímia são os grandes mecanismos produtores de sentido postulados por Lacan desde seu retorno a Freud. Sabemos que na metáfora há uma substituição do significante que faz emergir um sentido novo. Já na metonímia, por causa da conexão entre o significante e outro, o sentido não pode emergir, nela se instala a falta-a-ser da busca do objeto e no deslizamento da cadeia. Assim, no momento de perplexidade, o sentido nunca aparece, trata-se de uma metonímia imóvel sem nenhuma satisfação e uma metáfora sem eficácia na criação de sentido.

O significante S1 sozinho é sempre elementar, impossível de significar algo por si só, somente quando aparece o segundo significante S2 é possível surgir uma significação. O delírio é equivalente ao surgimento do S2, é a elaboração de um saber, e o psicótico é aquele que não recua diante do saber. Isso fica evidente no delírio de Schreber, quando aparecem na sua construção delirante palavras lotadas de sentido: “[...] *Seelenmord*, assassinato d'almas, por exemplo, é uma dessas palavras, para ele problemática, mas sobre a qual ele sabe que ela tem um sentido particular” (1955-56/1981, p.67).

O delírio tem um efeito de criador de sentido muito próximo do efeito do significante da transferência na neurose, que sustenta a emergência do sujeito suposto saber e da interpretação. O significante da transferência tem, segundo Miller (1995/2005), equivalência do significante do início do delírio.

Nesse ponto, destacamos que as proposições de Miller (1995, 2005) se enlaçam à tese de Jorge (2008;2010) de que o amor é a construção de sentido e de que o delírio produz uma barreira contra o gozo. Essa razão está no fato de que a produção delirante produz um rearranjo dos planos simbólicos imaginário e real. Tal como a fantasia na neurose, o delírio visa estancar o real pela via da criação de sentido, guardando grande dose do não-senso e estabelecendo barreira da relação direta do psicótico com o gozo mortífero.

A relação com esse S2, produz a reconstrução da estrutura imaginária a – a' e estabelece certa estruturação da libido. De acordo Lacan (*idem*, p.37), Freud destaca, no final da análise do caso Schreber, que nunca viu nada tão parecido com sua teoria da libido:

[...] com seus desinvestimentos, reações de separação, influências à distância, quanto a teoria dos raios divinos de Schreber, e nem por isso fica mais impressionado, uma vez que todo o seu desenvolvimento tende a mostrar no delírio de Schreber uma surpreendente aproximação das estruturas da troca interindividual com o da economia intrapsíquica (*ibidem*, p.37).

A elaboração do delírio de Schreber funda uma organização libidinal entre o mundo e o eu do presidente. Podemos depreender daí que o gozo sexual aparece em primeiro plano com um certo nível de circulação que supomos ser realizada pela elaboração delirante.

Se tomarmos a primeira teoria da libido e entendermos o eu como um objeto, podemos pensar que o gozo nessa estrutura narcísica criada tem um estatuto imaginário. Ele não procede da linguagem, da fala e da comunicação; ele diz respeito ao eu (*moi*) como instância imaginária.

Na psicose, o desejo da Mãe não é barrado. Por isso, não existe uma separação entre *i* (a) e *a*, isso não permitiria uma relativização do sujeito com a imagem. O sujeito fica preso à identificação da sua imagem real. Isso significa que sua imagem é uma imagem que contém o *a*, o objeto não está separado. Isso justifica a proposição lacaniana de que o psicótico carrega o objeto a “no bolso”, isso lhe proporciona um gozo narcísico infinitizado pelo Ideal (LAURENT,1991).

Podemos observar que não há torção no real, aquela que poderia produzir uma articulação entre o simbólico e o imaginário. De acordo com Lacan (1957-1958), o campo R, delimitado por rasuras, representa as condições em que o sujeito tem a realidade reestabelecida. Tal realidade, tal como a neurose, é distorcida através dos excêntricos remanejamentos imaginários e simbólicos.

De acordo com Quinet (2003), a identificação ao Ideal é via de mão dupla, pois faz suplência ao Nome-do-Pai, salva o psicótico da fragmentação imaginária, mas o impede de se constituir como sujeito dividido, sujeito da falta. A identificação com o ideal tampa a falta, pois é uma identificação direta do eu ideal com ideal de eu. Isso corresponde a uma imagem total. O custo pago pelo psicótico é fazer oferenda de si mesmo ao gozo do Outro.

Lacan denomina a entrega total ao gozo do Outro de erotomania divina. Nela, fica evidente o aniquilamento, mas, no mesmo golpe, uma organização da realidade e uma vivência sem limites do gozo narcísico. Isso implica um amor fora do limite fálico, manifestado pela condescendência infinita ao gozo do Outro. Essa entrega total a aquilo que não é seu próprio bem, e no mesmo golpe, a construção de uma via para o si mesmo, denominamos anteriormente de amor extático.

De acordo com Miller (2009), na psicose, o amor, encontra-se ligado ao ideal do eu do sujeito. Por isso, o psicótico acaba por substituir o outro absoluto, reduzindo-o a uma figura ideal. O gráfico reproduzido acima evidencia que o ideal do eu na psicose não passa pelo inconsciente nem pelo Outro barrado. Disso decorre que, na psicose, o parceiro corresponde ao Outro não barrado. Por isso, ele aparece sendo objeto do Outro, do gozo real do Outro. Ele não é somente objeto imaginário do delírio, ele também comparece como objeto real do Outro.

É devido à posição do psicótico em relação ao gozo do Outro, que Soler (2007) defende que o psicótico faz existir a relação sexual. Disso, podemos depreender que a fórmula lacaniana de que o amor é o que faz suplência à relação sexual não tem alcance na psicose. Isso fica presente no caso Schreber: a relação de gozo entre Schreber não é mediada pela palavra.

O que faz Schreber é construir uma suplência da relação sexual diferente da mediada pela significação fálica. Nesse novo estado de coisas, o gozo excessivo encontra sua legitimidade na fantasia de procriação de uma humanidade futura. O Nome-do-Pai, que está foracluído, sem realizar a função de metáfora, é suprido por uma nova significação: ser a mulher de Deus. A exibição do corpo feminizado no espelho demarca o real do gozo contido no campo imaginário. A erotomania divina permite Schreber barrar o gozo do campo da realidade e localizá-lo no campo do Outro.

Na organização da nova realidade, Schreber é condescendente ao gozo divino, localiza-se na imagem do corpo. É importante considerar que nessa criação não há castração do gozo, ela é excluída em favor de um gozo com a relação com Deus, que visa ao infinito. De acordo com Muller (1996), as curvas assintóticas *im* e *IM* da relação do Deus de Schreber e do seu eu designam a relação indefinida da realização do objetivo. Isso implica que, mesmo que o gozo sem limites seja prometido a Schreber para um futuro próximo, é vivido por ele no presente.

A identificação de Schreber com o objeto que falta ao gozo do Outro sofre um deslocamento conforme o delírio se desenvolve. Tal desenvolvimento ocorre no ordenamento lógico das funções objetais “ser o falo que falta a mãe”, “ser a mulher que falta aos homens”, “ser a mulher que falta a Deus”. A estabilização só ocorre na terceira etapa lógica, momento no qual ocorre a consumação do processo delirante (MOREL, 2002).

A aceitação da identidade feminina é uma tentativa de cura pelo fato de ele não se tornar uma mulher, mas A Mulher que vai gerar a nova raça de homens, mãe universal, isto é, aquela que nada falta. Schreber se reinventa por ascender ao lugar de causa do desejo infinito. Se a neurose regula o gozo pela via fálica, a psicose, que se estrutura entorno da forclusão do Nome-do-Pai, cria sua estabilização pela significantização de um gozo infinito que, foracluído do simbólico, retorna como gozo do Outro.

De acordo com Lacan (1966/1988, p.221), “[...] o que especifica a paranoia é identificar o gozo no lugar do Outro”. Nessa proposição, o termo “identificar o gozo” significa associá-lo a um significante, “a mulher”, e “lugar do Outro” significa que é o Outro que goza do sujeito, por iniciativa dele. Ele é objeto do gozo do Outro.

4.12 Empuxo-à-mulher, erotomania e sexuação na psicose

Freud se voltou muito cedo para o problema da causa sexual nas psicoses. Foi em 1911 que ele expôs, através do caso Schreber, sua hipótese sobre a homossexualidade como causa da paranoia. Tal hipótese foi contestada por Lacan em 1957-1958 e substituída pela teoria da causalidade significante – a forclusão do Nome-do-Pai.

Depois da elaboração do conceito lacaniano de forclusão, fica mais claro que o presidente Schreber, por sofrer consequências da ausência da significação fálica, supre a ausência da metáfora paterna através de uma significação feminina. Dessa maneira, o gozo se aloja em uma significação permanente que demarca uma disjunção entre a anatomia e o gozo. Essa disjunção presente na psicose aparece na psicopatologia nas mais diferentes espécies de fenômenos (síndrome de Fregoli, transexualíssimo).

Como já atestamos, a hipótese da homossexualidade schreberiana foi superada. Lacan liga esse fenômeno com a prática transexualista, que está associada não à escolha de objeto, mas a uma via de sexuação. Miller (2001) utiliza o mesmo raciocínio lacaniano ao pensar o transexualismo schreberiano como uma invenção de identificação que consiste em se tomar como mulher, quando se tem o pênis como realidade anatômica.

Segundo Ckzermak (2012), o transexualismo expõe um exibicionismo de um corpo feminino que teria valor universal. Ele demarca que o sujeito e o objeto estão ligados e indissociáveis. Assim, podemos depreender que o psicótico realiza a união impossível ente sujeito e objeto.

Os aspectos da feminização estão presentes na fase final do delírio de Schreber com seu gozo jubilatório de contemplação no espelho. As elaborações conceituais sobre os conceitos gozo, sexuação e de feminino permitem Lacan pensar as suas primeiras pontuações sobre o transexualismo de Schreber 1957-1958 através do conceito de empuxo-à-mulher.

O termo empuxo-à-mulher (*pousse à la femme*) aparece na obra de Lacan em 1972/1998, *O Aturdido*, quando ele retoma a ideia de infinitização contida na construção da metáfora delirante de Schreber, elaborada por ele em 1957-1958. Ela está no seguinte trecho:

Desenvolvendo a inscrição que fiz da psicose de Schreber por uma função hiperbólica, poderia demonstrar, no que ele tem de sarcástico, o efeito de empuxo-à-mulher que se especifica pelo primeiro quantificador, depois de precisar que é pela irrupção de Um-pai como sem-razão que se precipita, aqui, o efeito sentido como de forçamento para o campo de um Outro a ser pensado como o mais estranho a qualquer sentido (1972/2003, p.466).

No referido trecho, conceitos lacanianos desenvolvidos em seus trabalhos anteriores, como *Seminário sobre a carta roubada* (1955/1998) e *De uma questão preliminar a todo tratamento possível na psicose* (1957-1958/1998), são relidos através das suas formulas quânticas de sexuação¹⁶.

No *Seminário sobre A carta roubada* (1955/1998), Lacan insere uma proposição já desenvolvida pela presente tese através da leitura de *O Seminário Livro 20: Mais Ainda* (1972-1973). Ele versa sobre o fato de que a mulher não corresponde ao seu valor de objeto de troca. Nas palavras de Lacan: “[...] porque esse signo é justamente o da mulher, uma vez que ela aí faz valer seu ser,

¹⁶ Apresentamos as fórmulas de sexuação no capítulo 2 da presente tese.

fundando-o *fora da lei* que continua contendo- a, por efeito das origens, em posição de significante, ou até de fetiche” (1955/1998, p.35). Isso significa que o ser da mulher só pode estar fora dessa ordem das trocas simbólicas, isto é, fora da lei fálica.

Essa definição de feminino não está reduzida à pura ordem imaginária, por isso ela se conserva no conceito de empuxo-à-mulher.

Em *De uma questão preliminar a todo tratamento possível na psicose* (1957-1958/1998), Lacan demarca o cerne do conceito de empuxo-à-mulher. Para tanto, ele articula as expressões de Schreber à teoria psicanalítica e as eleva ao *status* de conceito. Lacan assinala o caráter de ambiguidade entre dois termos utilizados por Schreber.

O nosso autor estabelece a diferença entre *Entmannung* (emasculação) e *Verweiblichung* (torna-se mulher) para propor os movimentos de Schreber que lhe garantem uma solução entorno do seu impasse. Ele analisa os dois termos, utilizando a diferença conceitual de metáfora paterna e de foraclusão do Nome-do-Pai. Logo, a expressão *Entmannung* (emasculação), no efeito da foraclusão, operaria em “ter o falo”; na segunda, *Verweiblichung* (torna-se mulher), a foraclusão operaria em “ser o falo”.

Na metáfora paterna, o sujeito substitui o desejo da mãe pelo Nome-do-Pai. Já na metáfora delirante, o sujeito substitui o desejo da mãe e o desejo de Deus para ser a mulher. A emasculação, *Entmannung*, é logicamente anterior à *Verweiblichung*, visto que a emasculação se choca com a ideia de ser Mulher. Ao relacionar esses dois termos aos processos de constituição do delírio, Lacan aponta que o termo *Entmannung* está ligado à “morte do sujeito”; “[...] a ideia da *Entmannung*, inicialmente, suscitada na pessoa do sujeito: é que, muito precisamente, nesse intervalo o sujeito havia morrido” (*ibidem*, p.574). Esse momento de morte subjetiva é o primeiro momento do delírio.

Há um argumento que justifica a relação entre falo, significante da virilidade, e a “morte do sujeito” no escrito de 1957-1958. Nesse texto, o falo aparece como significante do vivente, daquele que mantém questões sobre o sexo e a morte. Portanto, o termo vida está associado à vivência fálica. A *Entmannung* é uma negação foraclusiva sobre “ter o falo”, isso corresponde à anulação do signo da virilidade ou, em outras palavras, à “morte do sujeito”. Portanto, a morte de Schreber é correlativa à invasão do gozo divino e da sua decadência viril (MOREL, 2002).

Como já demarcamos, a prática transexual elaborada por Schreber na reconstrução da realidade implica uma dimensão imaginária, a contemplação da imagem feminina no espelho, mas também um gozo sexual (gozo localizado no corpo). Há também uma dimensão simbólica que é a ligação com o ideal de eu, que é onde o sujeito se põe como exceção. O sujeito psicótico se localiza como um sujeito do gozo, como um fora da lei. Ele se identifica como o significante de A Mulher. Nesse lugar, o ser transcende para sua dimensão de fora da lei. Mas só alcança de forma assintótica no infinito do futuro.

No escrito *O aturrito* (1973/2003), Lacan elabora um quadro com as chamadas fórmulas quânticas da sexuação¹⁷. Como já defendida, a proposição lacaniana “a mulher não existe” corresponde ao real da inexistência da relação sexual. Na neurose, esse real retorna na forma de enigma. Entretanto, é importante considerar que as fórmulas da sexuação possuem aplicabilidade somente para o sujeito que se inscreve para lei fálica

Como sabemos, a função fálica limita e localiza o gozo. Na psicose, a sua ausência dá lugar ao retorno do gozo. O retorno do gozo pode assumir o lugar de empuxo à mulher, correspondendo a emergência de um gozo sem limites. Entretanto, o empuxo não envolve somente a invasão do gozo, ele envolve a feminização. Ora, podemos nos perguntar: o psicótico ocuparia a mesma posição da mulher nas fórmulas da sexuação, já que está em jogo nessa estrutura a relação do sujeito com o gozo do Outro?

Antes de dar uma resposta apressada a essa questão, é necessário considerar que ocupar o lado feminino da sexuação implica passar pelo drama edípico. Dessa maneira, os seres falantes do lado feminino compartilham da lógica fálica. É importante lembrar que em 1972-1973, Lacan afirma que a mulher é não toda escrita na lógica fálica, isso significa que ela está inscrita nessa lógica – de modo não-todo. Destarte, o gozo em questão na psicose não é a mesma forma de gozar da mulher, dividido e gozo sexual, regulado pelo falo e gozo Outro. Na psicose, trata-se de um gozo totalmente fora do limite fálico.

Para pensar sobre a sexuação na psicose é necessário pensarmos na solução de Schreber. A função hiperbólica relacionada a um ponto lançado no infinito no qual se concluirá a transformação do presidente em mulher, esse ponto

¹⁷ Reproduzimos esse mesmo quadro na página 77 desta tese – Figura 05.

está determinado, não alcançado. O empuxo à mulher visa ocupar um lugar impossível da exceção – o lugar do pai gozador do lado do homem ou logicamente impossível do lado da mulher. Temos aí um impasse teórico. Buscaremos a resolução desse impasse, dialogando com alguns autores.

Segundo Quinet (2003), o delírio de Schreber inventa a mulher que não existe. Isso ocorre, porque não existe significante que dê consistência para o ser da mulher. O presidente Schreber realiza a subjetivação do insubjetivável, a posição feminina. De acordo com o autor, se ele consegue aceitar a posição de ser a “Mulher de Deus” é porque esta lhe permite sustentar o significante “Mulher”. Por essa mesma razão, Miller (1999) defende que a solução de Schreber testemunha um gozo ilimitado como se fosse uma feminização. Por isso, ele também defende que, para Schreber, “A Mulher existe. É ele. Aqui, a forclusão do Nome-do-Pai tem de ser oposta à forclusão do significante d’A Mulher” (Muller, 1999, p.168).

Maleval (2002) está de acordo com os dois autores supracitados. Para ele, a forclusão do Nome-do-pai tem como efeito fazer existir a mulher, isto é, fazer encarnar um gozo infinito. Esse autor destaca que se A Mulher existisse, seria necessária a retirada da negação do quantificador existencial /§., que significa que não existe um sujeito que não esteja submetido à castração. O autor explica que A Mulher se confunde com o pai gozador, pois se apresenta como um que não é castrado. Entretanto, é bom pontuar que, segundo Lacan, a Mulher só existe para o psicótico como um ponto no infinito, pelo seu caráter “hiperbólico”.

Para Soler (2007), o empuxo-à-mulher localiza-se no nível da sexuação do sujeito. Esta noção implica uma modalidade de gozo daquele que dizemos, não que ele é uma mulher, mas que ele é forçado a sê-lo, que está no movimento de se tornar uma mulher. Devido à impossibilidade de se posicionar como uma mulher ou como um homem, o sujeito é empurrado para um Outro a ser pensado como estranho a qualquer sentido.

Depois dessa digressão, retomemos ao lugar do empuxo-à-mulher na elaboração delirante do psicótico. Na sua frase de *O Aturdido (1973/2003)*, Lacan faz emprego ao termo sarcástico. De acordo com Morel (2002), a etimologia da palavra nos designa o seguinte sentido:

Latim *sardoniusrisus*, “riso amargo ou de desprezo”, tradução do Grego *sardonios* gelos, alterado a partir de *sardanius*, de origem incerta, por influência de *sardonios*, “relativo à ilha da Sardenha”. Isso porque se

acreditava que comer de uma planta chamada *sardonion*, que lá abundava, causava convulsões faciais que lembravam um riso alterado, após o que se seguiria a morte.

O termo *sarcasmo* indica o caráter mortificante do gozo, associação entre gozo e mortificação. Freud (1911/2010) foi atento a esse caráter mortificante do gozo ao destacar a relação de equivalência entre os termos “volúpia da alma” e “beatitude”, termo que designa o estado das almas falecidas. Esses termos realizados por Schreber indicam um escárnio dirigido a ele próprio. Para Lacan, esse gozo mortífero aparece “[...] por uma decadência correlata à captação dos raios divinos pela volúpia que os une a Schreber” (1957/1998, p.577).

A mortificação implica ser objeto do gozo do Outro sem limite algum. A citação de *O aturdido* (1973/2003) dá ao conceito de empuxo-à-mulher uma ênfase maior no caráter de força que Schreber atribui vir de um Outro gozador. Entretanto, é importante considerar que a metáfora realizada pelo sujeito através do significante “mulher” lhe permite uma interpretação possível desse gozo arrebatador.

Essas proposições convergem com Maleval (2002). Segundo o autor, o empuxo-à-mulher corresponde a uma invasão de um gozo desatado e, no mesmo golpe, à possibilidade de freá-lo. Schreber recorre ao empuxo-à-mulher para construir sua metáfora delirante. O empuxo é vivido como um gozo mortífero, entretanto, através de um trabalho psíquico, ele inclui a possibilidade de estabilização. Por isso, Schreber conseguiu inscrever seu gozo como feminino e estabelecer o que Soler chamou de “versão sexuada do gozo” (2002, p. 48).

Através do trabalho do delírio, Schreber instaura uma relação sexual com Deus. Dessa maneira, o presidente ocupa o lugar de objeto do Outro absoluto, a quem nunca nada faltou. Ele sai do lugar de objeto de abuso e assume o lugar de objeto essencial aos planos divinos. Há aí uma invenção de uma espécie de gozo sexual. No primeiro tempo, Deus gozava de Schreber. Após a invenção delirante, Deus goza com Schreber.

Schreber passa a se possuir de uma pequena quantidade de gozo sexual por permitir o gozo divino. Isso é para o presidente:

[...] um pequeno ressarcimento pelo excesso de sofrimentos e privações [...]; há nisto também uma compensação ínfima pelas múltiplas situações dolorosas e adversidades que tenho que suportar até hoje, principalmente nos momentos em que reflui a volúpia de alma (SCHREBER,1905/1984, p.184).

A erotomania emerge unida à condição objetual do sujeito do empuxo-à-mulher. Ela se expressa por uma das suas características fundamentais de que a iniciativa sempre é do Outro, e de que o sujeito aparece de forma objetificada em relação ao amor do qual ele é objeto. Soler (2007) também atrela a erotomania ao empuxo-à-mulher no caso Schreber: Ela assinala que o empuxo-à-mulher de Schreber estabelece o modelo nas chamadas erotomanias como uma “mania de gozo”, questiona a autora: “Será que se trata mais de mania de amor ou mania de gozo”? (*ibidem*, p.46). Para logo responder: “[...] trata-se de uma eroticomania, se me permitem introduzir esse termo” (*idem*).

Devido a maior incidência do gozo que do amor na erotomania, Maleval (2002) propõe uma deformação conceitual com base na obra de Lacan. De acordo com o autor, o último aparecimento do termo erotomania em Lacan foi em 1975, ele realiza uma observação surpreendente: “[...] qualifica Aimée de erotômana – quando em um sentido estrito os poucos temas secundários desta ordem discerníveis em seu delírio de perseguição não parecem autorizá-lo –, parece que tem de ser entendida como uma tentativa de extensão do conceito de erotomania, congruente com sua concepção da transferência psicótica” (*ibidem*, p. 330).

O termo erotomania aparece de duas formas no ensino de Lacan. Em 1955-1956, Lacan elege o termo “erotomania divina” para tratar do delírio de amor divino de Schreber. Dez anos mais tarde, em 1966, ele escolhe o termo “erotomania mortífera”. Entendemos que a erotomania, nesses dois momentos do ensino de Lacan, coloca em destaque a função de mascarar o lugar do Outro gozador, sempre direcionado a tomar Schreber como sua Coisa.

É verdade que no primeiro momento, nos anos 50, Lacan, através do conceito de significante, aponta uma espécie de gozo transexualista, inventado pelo delírio. Já em 1966, ele retoma o termo para postular um sujeito do gozo na paranoia, definido como aquele que identifica o gozo no lugar do Outro. Ele localiza o gozo no lugar do Outro por colocar Deus como aquele que goza do seu corpo feminizado. Dessa maneira, a posição feminina remete tanto ao empuxo-à-mulher quanto à erotomania.

Na ausência de inscrição na partilha sexual, a erotomania vem a ser uma maneira de o psicótico lidar como o impasse colocado por sua condição sexuada. Assim, empuxo-à-mulher e erotomania se entrelaçam na medida em que ambos dizem respeito ao retorno do gozo que invade o sujeito, sendo que o primeiro

concerne diretamente à irrupção do gozo desmedido, enquanto a segunda já se presta a moderá-lo.

CONCLUSÃO

Nesta tese, sustentamos que existe amor na psicose. Trata-se de um amor despido das roupagens fálicas.

Ficou evidente que a hipótese freudiana de que não existe amor na psicose, e sua etiologia baseada na hipótese da homossexual, foi um obstáculo epistemológico que produziu entraves no ato de pensar as possibilidades de criação do sujeito psicótico na clínica psicanalítica. Depois da presente tese, não podemos mais sustentar a hipótese freudiana da homossexualidade como causa da paranoia. Tal concepção caducou depois da formalização do conceito de Nome-do-Pai, introduzido por Lacan.

Freud, todavia, deixou um arcabouço teórico muito importante para que fosse possível delimitar a especificidade do amor na psicose e os elementos simbólicos que ele carrega. Coube a Lacan se servir desses elementos e construir uma direção de tratamento possível para as psicoses.

O efeito da castração e suas incidências na posição do sujeito frente ao amor foram temas fundamentais no nosso trabalho. O amor, que é condição do tratamento analítico, é manifestado de forma particular na neurose e na psicose. Tal especificidade deve ser pensada e avaliada na prática clínica, seja no ambiente institucional ou no consultório particular.

A clínica psicanalítica ainda é tributária da descoberta freudiana de que a transferência pode desencadear a psicose. Dessa maneira, o analista poderá aparecer como um Outro absoluto em relação ao paciente. A certeza de ser amado pelo paciente ou investido de puro ódio são duas faces da mesma moeda da transferência psicótica.

Enquanto que o neurótico apaixonado, mediado pela fantasia, poder fazer da indiferença um signo de amor, o psicótico recebe essa indiferença com hostilidade, se defendendo do vazio de sentido através do enunciado 'o outro me odeia'.

Os objetos afetivos estarão presentes na vivência do desencadeamento da psicose. Eles aparecem de forma distinta da neurose. Enquanto que na histeria há uma tendência a condensar os traços desses objetos, na psicose, o sujeito fragmentará esses objetos. Isso demarca a transferência psicótica com a história do sujeito e seus objetos.

Há uma verdade histórica no delírio. Ela poderá ser a via para a investigação de elementos particulares do delírio de cada psicótico. O delírio consiste em saber, e o psicótico é aquele que não recua diante dele. Ele também aponta o amor ao saber na psicose.

O amor ao saber é uma questão que aproxima o presidente Schreber de Leonardo da Vinci. Freud demarcou como cada um deles, cada qual à sua maneira, elaborou saídas para se afastar do efeito destruidor da pulsão de morte. A via de Leonardo da Vinci foi a sublimação e a tentativa de criar um saber sobre os objetos afetivos, postura que se aproxima do processo de transferência neurótica no dispositivo analítico. Já Schreber não dispunha do recurso da sublimação e da simbolização sintomática, ele se valeu da criação delirante.

Através das elaborações alcançadas sobre o caso Schreber, é necessário realizar uma concessão na proposição de que o delírio é uma tentativa de cura. Não é todo delírio que funciona como cura. É necessário que esse delírio estabeleça uma certa barreira do Outro absoluto, que produza um circuito libidinal, ainda que precário, para que essa solução tenha alcance. E por fim, é preciso que ele tenha endereçamento a um Outro. Disso podemos extrair a importância do analista que poderá ocupar o lugar daquele que deverá acolhê-lo.

A fantasia é um conceito formalizado na teoria lacaniana que versa sobre a relação entre o sujeito e o objeto. Ela é uma saída construída pelo neurótico para mediar a falta, a ser constatada a partir da castração materna. Na neurose, o desejo aparece como metáfora do amor e só pode ser valorizado como ilusório. Ele é um símbolo de uma captura imaginária da articulação significativa na relação do sujeito com a falta, de forma a dar a essa relação algum contorno fantasmático. Na estrutura neurótica, o amor vela o enigma da diferença sexual

O falo cumpre o papel de elemento terceiro das relações amorosas neuróticas. Isso implica que o que o amante visa é algo para além do objeto amado: o falo. Isso fica evidente na idealização do objeto de amor pelos apaixonados e no cômico presente na vida dos amantes, a crença ingênua na ilusão de que o objeto de amor é o objeto do desejo.

Nessas formas de amor neurótico, destaca-se a modalidade de amor como dom ativo, expressa no axioma lacaniano 'amar é dar o que não se tem a aquele que não o tem', pois, o sujeito nega a castração na tentativa de sustentar a ilusão de que o amado tem aquilo que falta ao amante

A vestimenta fálica criada pelo amor para esconder a castração revela o real do gozo. Isto é, também na neurose, há uma certa precariedade no que se chama realidade. No amor atravessado pela metáfora paterna há um fracasso estrutural em esconder o real da diferença sexual.

O amor como milagre, o amor cortês e o amor trágico situam uma posição diferente do sujeito em relação à castração e à relação do sujeito com o objeto. Nessas modalidades de amor, há uma outra forma de fazer com o real, com o que o significante fálico não consegue recobrir. Nelas, o objeto amado encontra-se perdido por definição.

De acordo com Lacan, "[...] podemos certamente dizer que a psicose é uma espécie de fracasso no que concerne ao cumprimento daquilo que é chamado 'amor'" (1975, p. 350). Na nossa posição, o psicótico fracassa na solução característica da neurose de fazer suplência a não existência da relação sexual. Isso quer dizer que, devido à nulidade da operação fálica, o psicótico não se posiciona na partilha dos sexos. Na psicose, o amor representa uma relação complementar ente sujeito e objeto, criação que responde de forma delirante à inexistência de A Mulher.

A figura do amor extático, amor morto, é solidária ao amor na psicose. Essa figura expressa um empuxo do sujeito a algo que não é seu próprio bem. O amor extático encontra consonância com a formulação lacaniana, com a ideia de sujeito do gozo. O presidente foi testemunho desse amor subjetivo através da sua morte subjetiva, precisamente quando lhe veio uma fala injuriosa, 'puta'.

É importante considerar que o segundo momento da sua criação delirante também carrega a evidência do amor morto, já que essa figura do amor carrega um paradoxo: o sujeito conserva o seu si, tendo a morte do horizonte. Na elaboração delirante do presidente Schreber, ele é levado ao sacrifício subjetivo, submeter ao coito divino, mas ocorre a conservação do si, ser A mulher de Deus. Observamos que o amor extático tem relação lógica com o amor trágico, na medida em que notamos nessas duas figuras a entrega total à morte.

Outra figura de amor presente na psicose é a figura do amor como um sentimento cômico. Entendemos que tal figura tem relação lógica como o amor trágico e o amor extático. É característica do cômico deixar cair a máscara do ser. Na psicose, a ausência do significante fálico anula a mediação das roupagens fálicas entre sujeito e objeto. Há ali uma relação direta do sujeito com *das Ding*.

O amor como sentimento cômico representa uma completa entrega do sujeito ao gozo. Nessa entrega ao Outro, ele perde o horror à morte. Disso, decorre sua relação lógica com o amor extático. A entrega à própria destruição é efeito da crença mais obstinada ao objeto de amor. Quem acreditará mais no amor do que o psicótico? A crença obstinada de Schreber ao gozo divino lhe conduziu à entrega sem terror, ao sacrifício subjetivo. Ele retira desse suplício certa dose de prazer.

A figura do amor como um sentimento cômico está de acordo com o que Lacan chamou de sujeito do gozo. Lacan afirma que o sujeito do gozo é consequência da entrega de Schreber a um gozo sem limites, o que é da ordem do sarcasmo. O chiste difere do sarcasmo na medida em que o chiste é uma estrutura que depende de uma duplicidade de sentido. O sarcasmo é um ato irônico que produz escarninho de um objeto ou de si mesmo. A entrega mortífera do sujeito na psicose produz um envenenamento subjetivo e, no mesmo golpe, um certo tipo de satisfação. No entanto, é bom sublinhar que o endereçamento ao Outro e o ganho de certa cota de satisfação aproximam o chiste do sujeito do inconsciente à construção sarcástica do sujeito do gozo.

Clérambault teve o mérito de melhor separar a erotomania de outras categorias que tinham a paixão como fenômeno evidente. Tal separação destacou a importância de defini-la e analisar sua intensidade para o diagnóstico diferencial entre neurose e psicose. Suas formulações sobre a erotomania ainda possuem grande atualidade. Com o domínio da psiquiatria anglo-saxã, ocorreu um empobrecimento dos fundamentos clínicos para a formulação do diagnóstico das psicoses erotomaniacas. A falta de rigor diagnóstico, associada ao preconceito de que o delírio seria um elemento puramente patológico, pode criar obstáculos no diagnóstico e, conseqüentemente, na direção do tratamento no campo da saúde mental.

As formulações de Lacan nos anos 50 produziram outras formas de pensar a constituição do sujeito na psicose. Os conceitos de forclusão do Nome-do-Pai, abolição do Outro, falta de inscrição fálica e a falta de extração do objeto a foram cruciais para o pensar o amor na psicose.

O conceito lacaniano de objeto a aponta que o amor extático consiste em um dos efeitos do gozo do Outro no sujeito. Através dos conceitos de fenômenos elementares, podemos entender que o parasitismo da linguagem e o retorno do gozo no corpo são evidências do vindo de fora do discurso.

O conceito de fenômenos elementares demonstra, com eficácia, os percalços encontrados do psicótico na inserção da linguagem. As elucubrações que realizamos apontam que o delírio possui materialidade simbólica tal como a fantasia ou qualquer formação do inconsciente.

A ideia de que o delírio é um organizador dos fenômenos elementares e, ao mesmo tempo, um fenômeno elementar, nos ajudou a articular que essa estrutura organiza marcas históricas do paciente em uma associação significativa produzida pela metáfora delirante. O delírio é uma criação de sentido. O amor, como trabalho de criação de sentido, opera na psicose. Ele consiste em uma forma criativa de barrar o gozo mortífero.

Se as proposições apresentadas forem verdadeiras, podemos depreender que o amor não é um fenômeno reduzido à norma fálica. A diferença do amor na neurose e na psicose é que, naquela, o sujeito utiliza a metáfora paterna para dar sentido a não existência da relação sexual; já nesta, o psicótico utiliza a metáfora delirante para barrar o gozo do Outro absoluto.

Com a criação do delírio, há uma reorganização especular, o sujeito passa amar o delírio como a si mesmo. Isso significa que o amor narcísico reconcilia o sujeito com seu eu, sua imagem.

A identificação do sujeito com o ideal, presente na infinitização do sujeito, situa o Outro no lugar de um ideal, promovendo uma certa distância em relação ao objeto. Isso fica evidente no platonismo radical em determinadas modalidades de erotomania. O distanciamento do Outro é uma forma particular que o psicótico realiza a transferência. Tal fato pode ser uma via para se pensar a importância da distância necessária que o analista ou instituição de saúde mental deve preservar em relação ao psicótico.

Na psicose, o amor representa uma relação complementar ente sujeito e objeto, criação que responde de forma delirante à inexistência de A Mulher. O gozo na psicose pode assumir o lugar de empuxo-à-mulher, o que corresponde a gozo sem limites. O empuxo-à-mulher envolve a feminização transexual. Entretanto, é importante sublinhar que o psicótico não pode ocupar a mesma posição da mulher na sexuação, pois esse lugar implica a inscrição da lógica fálica.

A psicose evidencia o real do amor na medida em que ele experimenta o gozo e o amor sem separação. A erotomania não limita um gozo que vem do real, retira dele

algo compensador. O amor erotomaníaco consiste em uma solução para estancar o gozo mortífero.

O amor é criação. A psicose consiste na capacidade infinita de criar. Tal produção está fora da limitação imposta pela metáfora paterna. O caráter próprio de cada elaboração marca a autenticidade comum em cada caso. A parceria do analista nessa criação encontrou formalização no que Lacan formulou de secretário do alienado.

Concluimos, assim, esta tese, afirmando um fato que este trabalho nos deixou evidente. A psicose nos ensina algo importante nos tempos de ódio, que há no humano um potencial criativo infinito de se inventar com o estranho que nos habita, o estranho próximo. Tais recursos podem ser passionais, mas não necessariamente violentos, visando eliminar o Outro ou criando dispositivos para afastá-lo. Sempre haverá uma possibilidade em que, na nossa posição de sujeito, seremos sempre convocados a criar.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, S. Os paranoicos e a psicose. In A. Quinet (ed.) *Na mira do Outro*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002, p. 67-83.

ALLOUCH, J. *O amor Lacan*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2010.

AZOURI, Chawki. *Tive êxito onde o paranoico fracassa: Teoria e transferências*. Rio de Janeiro: Contra capa, 2017.

BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BERCHERIE, Paul. *Os fundamentos da clínica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

BERLINCK, M. T.; BERRIOS, G. E. (Orgs.). *Erotomania*. São Paulo: Escuta. (Biblioteca de Psicopatologia Fundamental), 2009.

BERRIOS, G. E. Erotomania: uma história conceitual. In.: BERLINCK, M. T. ; BERRIOS, G. E. (Orgs.). *Erotomania*. São Paulo: Escuta. (Biblioteca de Psicopatologia Fundamental), 2009, p. 21-50.

CZERMAK, M. *Patronímias: questões da clínica lacaniana das psicoses*. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano, 2012.

CLÉRAMBAULT, G. G. Paixão erótica pelos tecidos na mulher. In.: BERLINCK, M. T.; BERRIOS, G. E. (Orgs.). *Erotomania*. São Paulo: Escuta. (Biblioteca de Psicopatologia Fundamental). (Trabalho original publicado em 1908), 2009, p. 285-298

_____. Os delírios passionais, erotomania, reivindicação, ciúme. In.: BERLINCK, M. T.; BERRIOS, G. E. (Orgs.). *Erotomania*. São Paulo: Escuta. (Biblioteca de Psicopatologia Fundamental). (Trabalho original publicado em 1921), 2009, p. 285-298.

_____. Erotomania pura. Erotomania associada. In.: BERLINCK, M. T.; BERRIOS, G. E. (Orgs.). *Erotomania*. São Paulo: Escuta. (Biblioteca de Psicopatologia Fundamental). (Trabalho original publicado em 1921), 2009, p. 299-330.

CLÉRAMBAULT, G. G. Definição do automatismo mental. In.: CZERMAK M.; JESUÍNO A. (Orgs.), *Fenômenos elementares e automatismo mental – a clínica da psicose: Lacan e a psiquiatria*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Freudiano. (Trabalho original publicado em 1924), 2009, v. 1, pp. 217-220.

FALZEDER, E., BRABANT, E.; GIAMPIERE, P. *Sigmund Freud & Sándor Ferenczi: correspondência (1908-1911)*. v.1. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

FERREIRA, Márcio. *O Sujeito Da Psicanálise: um Obstáculo à Naturalização do mal-estar*. 2012.

FERREIRA, P. *A teoria do amor*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. *O amor na psicanálise e na Literatura*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2008.

_____. Amor Cortês: uma invenção dos trovadores para cantar A Mulher. In: Borges, S.; Abramovitch, S. (Orgs.). *O amor e suas letras*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 119-132.

FREUD, S. *A organização genital infantil (1923)*. In: _____. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Cia das letras. 2011. v.16.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: *Três Ensaio Sobre A Teoria Da Sexualidade, Análise Fragmentária De Uma Histeria ("O Caso Dora") E Outros Textos*– Obras completas, vol.6. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Cia.das Letras.2016, p. 13 – 172

_____. Análise Fragmentária De Uma Histeria ("O Caso Dora") (1905). In: *Três Ensaio Sobre A Teoria Da Sexualidade, Análise Fragmentária De Uma Histeria ("O Caso Dora") E Outros Textos*– Obras completas, v. 6. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Cia.das Letras. 2010, p. 173 – 220.

_____. Uma recordação da infância de Leonardo da Vinci (1910). In: OBSERVAÇÕES sobre um caso de Neurose obsessiva ("Caso Homem dos Ratos), Uma recordação de infância de leonardo da vinci e outros textos – Obras completas, v. 9. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Cia.das Letras. 2013, p. 86 – 165

_____. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (Dementia Paranoides) relatado em autobiografia ("O caso Schreber, 1911"). In: OBSERVAÇÕES psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos (1911 – 1913) – Obras completas, v. 10. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Cia.das Letras. 2010, p. 13 – 107.

_____. A Dinâmica da transferência. In: *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (1912) ("O caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos (1911 – 1913) – Obras completas, vol. 10. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Cia.das Letras. 2010, p. 103– 112.*

_____. Totem e Tabu (1912-1913). In: TOTEM e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912 – 1914) – Obras completas, v. 10. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Cia.das Letras. 2010, p. 9– 173.

_____. Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa (contribuições à psicologia do amor II) (1912). In: OBSERVAÇÕES sobre um caso de neurose obsessia ["O homem dos ratos"]) (1909 – 1910), Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos – Obras completas, v. 9. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Cia.das Letras. 2013, p. 270– 284.

FREUD, S. Introdução ao Narcisismo, Ensaio De Metapsicologia (1914/2013) In: INTRODUÇÃO ao Narcisismo, Ensaio De Metapsicologia E Outros Textos – Obras completas, v. 12. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Cia.das Letras. 2010, p. 9-37.

_____. Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa (contribuições à psicologia do amor II) (1912). In: FREUD (1914-1916) *Introdução ao Narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos e outros textos* – Obras completas, v. 9. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Cia.das Letras. 2013, p. 9-37.

_____. Observações sobre o amor de transferência (1915). In: OBSERVAÇÕES psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (1912) (“O caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911 – 1913) – Obras completas, v. 9. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Cia.das Letras. 2010, p.159– 172.

_____. Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina (1920/2011). In: *Psicologia das Massas e Análise do Eu e outros textos* (1920-1923) – Obras completas, vol. 15. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Cia.das Letras.2010, p.159– 172.

_____. O Eu e o Isso (1920/2009). In: O EU e o isso “autobiografia” Eu e outros textos (1923-1925) – Obras completas, v. 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Cia.das Letras.2009, p.22– 33.

_____. A perda da realidade na neurose e na psicose (1924/2009). In: O EU e o isso “autobiografia” Eu e outros textos (1923-1925) – Obras completas, v. 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Cia.das Letras.2009, p.22– 33

_____. Rascunho H: Paranoia. In: O EU e o isso “autobiografia” Eu e outros textos (1923-1925) - Obras completas ESB, Rio de Janeiro: Imago, v. I 1985/2006.

_____. Rascunho K: As neuroses de defesa [1896a]. In: O EU e o isso “autobiografia” Eu e outros textos (1923-1925). Obras completas ESB, Rio de Janeiro: Imago, V. I 2006.

_____. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa [1896b]. In: OBRAS completas ESB, Rio de Janeiro: Imago, v.III. 2006.

_____. A Interpretação dos sonhos [1900]. In: OBRAS completas ESB, Rio de Janeiro: Imago, v.IV, 2006.

_____. Construções em análise [1937]. In: OBRAS completas ESB, Rio de Janeiro: Imago, v.XXIII, 2006.

GUERRA, A. M. C. *A psicose*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

HEGEL, G. *A fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

HYPOLLITE, J. *Genesys e y Estructura de lafenomenologíaadelEspíritu de Hegel*. Barcelona:Ediciones Península, 1946/1974.

JESUÍNO, Angera. Gaëtan Gatian de Clérambault e automatismo mental – a clínica da psicose: Lacan e a psiquiatria (v. 1, pp. 209-215). In CZERMAK M.; JESUÍNO (Orgs.) *Fenômenos elementares*. Rio de Janeiro: Tempo psicanalítico, 2009.

JESUÍNO. A..Gaëtan Gatian de Clérambault. CZERMAK M.; JESUÍNO (Orgs.), *Fenômenos elementares e automatismo mental – a clínica da psicose: Lacan e a psiquiatria* (v. 1, pp. 55-85). Rio de Janeiro, RJ:TempoFreudiano.2009, p.209-216.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*, v. 1: As bases conceituais. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan*. v.2: A clínica da fantasia. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LACAN, Jacques. *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1932/1987.

_____. Formulações sobre a causalidade psíquica. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1946/1998

_____. *O Seminário, Livro 1. Os Escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1953-1954/2009.

_____. *O Seminário. Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1953-1954/1986.

_____. *O Seminário, Livro 3. As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1955-1956/1981.

_____. *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1957-1958/1998.

_____. *O Seminário, Livro 4. As relações de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1956-1957/1995.

_____. *O Seminário, Livro 5. As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1957-1958/1999.

_____. *O Seminário, Livro 7. A Ética da Psicanálise 1959-1960/2008*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1959-1960/1986.

_____. *O Seminário, Livro 8. A transferência 1960-1961/1986*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1960-1961/1992.

_____. *O Seminário, Livro 10. A angústia 1962-1963/2004*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1962-1963/2004.

_____. *O Seminário, Livro 11. A angústia 1964/1985*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1962-1963/2004

LACAN, Jacques. *Petit discours aux psychiatres*: Bibliothèque Pas-tout Lacan. [1967]. Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/pastoutlacan60.php>>. Acesso em: 21 de maio de 2011.

_____. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: ESCRITOS. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1960/1998.

_____. Apresentação das Memórias de um doente dos nervos. In: OUTROS escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1966/2003

_____. De nossos antecedentes. In: ESCRITOS. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1966/1998

_____. Diretrizes para um congresso de sexualidade feminina. In: ESCRITOS. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1966/1998.

_____. O Aturdido. In: OUTROS escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972/2003.

_____. *O Seminário, Livro 20. Mais ainda* 1972-1973. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1972-1973/1985.

_____. *O Seminário, Livro 22*. RSI 1974-1975. Inédito.

LAURENT, È. *Estabilizaciones en las psicosis*. (I. Ago, A. Torres, S. M. García & M. Bassols, trad.) Buenos Aires: Manantial, 1992

LUSTOZA, Rosane Zétola; CARDOSO, Maurício José d'Escragnolle. A experiência enigmática na psicose: os fenômenos elementares à luz da teoria do significante. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 135-143, abr. 2017.

MALEVAL, Jean-Claude. *Locuras histéricas y psicosisdissociativas*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

MASSON, J. M. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

_____. *Lógica Del delírio*. Barcelona: Ediciones Del Serbal, 1998.

MCGUIRE, William. *A correspondência completa de Sigmund Freud e Carl G. Jung*. Rio de Janeiro: Imago, 1993

MILLER, J. A. *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1987

_____. *Matemas I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996

_____. Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana*: Revista brasileira internacional de psicanálise, n. 26/27. São Paulo: Edições Eólia, 2000

MILLER, J. A. A invenção do delírio. *Opção Lacaniana* online n. 5, 2009. Disponível em: <<http://www.opcaolacanianana.com.br/antigos/index.asp>>

MOREL, G. *Ambigüedades sexuales. Sexuación y psicosis*. Buenos Aires: Manantial, 2002.

QUINET, A. *As Psicoses*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003

_____. *Psicose e Laço Social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. As formas de amor na partilha entre os sexos. In: JIMENES; SADALA(Org.). *A Mulher na psicanálise*. Rio de Janeiro: Kalimeros, p.11-23, 1995.

SOLER.C. *O inconsciente à céu aberto da psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

SOUZA, Neuza Santos. *A psicose: um estudo lacaniano*. Rio de Janeiro: Revinter, 1999

RABINOVITCH, Solal. *A forclusão: presos do lado de fora*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

RIOS, Roger Raup. *Direito da antidiscriminação: discriminação direta, discriminação indireta e ações afirmativas*. Porto Alegre. Livraria do Advogado Editora, 2008. 295 p.

ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

ROUSSELOT, Pierre, *El problema del amor en la Edad Media*, [traducción del francés de Federico de Carlos Otto; introducción de Juan José Pérez-Soba], Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004.

SCHREBER, Daniel Paul. *Memórias de um doente dos nervos*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1903/1984.

TENORIO, Fernando. Morte do sujeito: representação e limite real na clínica das psicoses. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, p. 533-564, dez. 2016.

TYSZLER, Jean-Jacques. *O Fantasma na Clínica Psicanalítica*. Recife: Editora da Association Lacanienne Internationale, 2014.

VALAS, Patrick. *As dimensões do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.