

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

DIÓGENES DOMINGOS FAUSTINO

O caso Schreber como um testemunho escrito

São Paulo

2014

DIÓGENES DOMINGOS FAUSTINO

O caso Schreber como um testemunho escrito
(versão corrigida)

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientadora: Profa. Dra. Jussara Falek

São Paulo

2014

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

Catálogo na publicação

Biblioteca Dante Moreira Leite

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Faustino, Diógenes Domingos.

O caso Schreber como um testemunho escrito / Diógenes Domingos Faustino; orientadora Jussara Falek. -- São Paulo, 2014.

143 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Schreber, Daniel Paul, 1842-1911 2. Paranoia 3. Psicanálise 4. Lacan, Jacques, 1901-1981 5. Escrita I. Título.

RC504

Nome: FAUSTINO, Diógenes Domingos

Título: O caso Schreber como um testemunho escrito

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

À minha família e, especialmente, à minha mãe, na qual pude sempre encontrar uma referência sobre o amor como amor incondicional.

Ao meu querido e amado companheiro, Demétrius, por ter estado ao meu lado nesses três longos anos de dissertação.

À Prof. Dra. Jussara Falek pelas orientações sempre muito pertinentes e incentivadoras.

À Prof. Dra. Helena Maria Sampaio Bicalho pela leitura atenta de meu texto de qualificação e pelas contribuições para minha pesquisa.

À Prof. Dra. Maria Lucia Baltazar pela leitura atenta de meu texto de qualificação e pelas contribuições para minha pesquisa.

À CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo apoio financeiro através da bolsa de mestrado.

RESUMO

FAUSTINO, D. D. **O caso Schreber como um testemunho escrito**. 2014. 143 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Esta dissertação tem por objetivo discorrer sobre a paranoia de Daniel Paul Schreber, mais especificamente, no que se refere à assunção de sua missão divina como fruto de um trabalho do delírio através da escrita de seu livro *Memórias de um Doente dos Nervos*. Freud deixou uma marca indelével no campo das psicoses com o estudo do caso Schreber: um passo importante na medida em que as produções delirantes são legitimadas no plano próprio à experiência psicanalítica freudiana, o do inconsciente. O avanço teórico lacaniano abre as vias para uma inserção mais efetiva do estudo acerca das psicoses enquanto clínica possível. Conforme Lacan, a psicose se distinguiria das outras estruturas clínicas pela forclusão (a *Werverfung*) de um significante primordial na ordem simbólico. Essa falta marca toda a fenomenologia da psicose, implicando o estabelecimento de uma relação peculiar do sujeito ao conjunto da linguagem: o psicótico é habitado pela linguagem; contrariamente ao neurótico que habita a linguagem, ou seja, toma-a por todo seu ser e enquanto fala. O sujeito habitado pela linguagem *conota* essa relação de exterioridade que há com o conjunto da linguagem: uma não integração do sujeito ao registro do significante, ao ponto que a análise de um pré-psicótico vai levá-lo ao desencadeamento da psicose. A entrada na psicose se manifesta com o surgimento de uma linguagem preciosa por ser plena de significância, mas também de uma dimensão do significante em seu aspecto material. É justamente na dimensão da fala *do* outro enquanto objeto, ao falar de si, que as ideias delirantes schreberianas vêm à superfície e seu quadro paranoico se revela para o ouvinte. O testemunho é essa dimensão da fala na qual o sujeito está engajado. Assim, a escrita do livro de memórias schreberianas é um testemunho aberto sobre essa especificidade do psicótico em sua relação à linguagem, mais nomeadamente, sobre a intrusão do discurso do Outro. A especificidade da função da escrita, no caso Schreber, se sustenta justamente na medida em que, conforme Lacan, neste nível há algo da ordem de uma reflexão: livrar-se do parasita falador ou deixar-se invadir pelas propriedades fonêmicas da fala. Essa definição é magistral para lermos a paranoia schreberiana: é em meio a esses dois polos que vislumbramos a sua escrita: a língua estrangeira plena de sentido (a *língua fundamental*) e, no outro extremo, as frases vazias dos *pássaros falantes* que sucumbem com a homofonia. Evidencia-se aqui senão aquilo que a noção do inconsciente a céu aberto na paranoia mostra-se devedora, ainda mais se considerarmos a formulação lacaniana do inconsciente ser algo no real (Seminário *Les non-dupes errent* - 1974). É por ser algo no real que Lacan sustenta que é do lado da escrita que se concentra aquilo de onde tenta interrogar essa sua formulação acerca do inconsciente. Por isso, não é sem razão que, tal qual Lacan, é do lado da escrita que Schreber tenta interrogar isso que seria expressão de sua paranoia: o retorno no real do significante foracluído no simbólico.

Palavras-chave: Schreber, paranoia, psicanálise, Lacan, escrita.

ABSTRACT

FAUSTINO, D. D. **The Schreber case as a written testimony.** 2014. 143 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

This dissertation aims to discuss the paranoia of Daniel Paul Schreber, specifically, with respect to the assumption of his divine mission as the result of a work of delusion through writing his book *Memoirs Of My Nervous Illness*. The declared extension of the clinical psychoanalytic treatment of psychotic patients was given by Lacanian theories. Thus, there will be a primacy of the Lacanian theoretical framework in this dissertation. However, Freud left an indelible mark in the field of study of psychosis with the study of the Schreber case in a text from 1911: an important step in the psychoanalytic research with respect to psychosis, because the delusional productions are legitimized in the same plan of Freudian psychoanalytic experience, the unconscious. The Lacanian improvement in this field opens the way for a more effective insertion of the study of the psychosis as a possible clinical. A next step in Lacan's theory occurs when he formulates that psychosis is distinct from other clinical structures because in that case there's a foreclosure (*Werverfung*) of a primordial significant in the field of the Other. Thus, that lack defines all the phenomenology of psychosis, implying the establishment of a special relationship of the subject with respect to the set of language: the psychotic subject is inhabited by language, unlike the neurotic who inhabits the language, in other words, he takes it for his whole being and speech. The subject inhabited by language connotes the relationship of exteriority with the whole language: A non-integration of the subject to the field of the significant, what implies that the analysis of a pre-psychotic will lead him to the triggering of his psychosis. The entry in psychosis manifests itself with the emergence of a precious language full of significance, but also of a dimension of the significant in its material aspect. It is precisely in the dimension of talking of the other as an object, to talk about themselves, that Schreber's delusions come to the surface and his paranoia reveals itself to the listener. The testimony is this dimension of speech in which the subject is engaged. Thus, the writing of the book of memories by Schreber is an open testimony about the specificity of psychotic in his relation to language, most notably, about the intrusion of the discourse of the Other. The specificity of the function of writing, for Lacan, is sustained according as at this level there is something of the order of reflexion: get rid of the talkative parasite or let yourself be invaded by the phonemic properties of speech. This definition is masterful to read the Schreber's paranoia, because we envision his writing precisely in the middle of these two poles: a foreign language full of meaning (the *fundamental language*) and, at the other side, the empty phrases of talking birds who succumb to homophony. It is evident here what the notion of the unconscious is at the surface for the paranoid is too related, especially considering the Lacanian formulation of the unconscious being something in the real (Seminar *Les non-dupes errent* - 1974). It is because it's something in the real that Lacan argues that it is at the writing side that he focuses on where he tries to interrogate this formulation about the unconscious. So it is not without relation that, as Lacan, is at the writing side that Schreber tries to interrogate what would be the expression of his paranoia: the return from the real of the significant foreclosed in the symbolic order.

Keywords: Schreber, paranoia, psychoanalysis, Lacan, writing.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. CAPÍTULO 1: Uma leitura com Freud da paranoia schreberiana	14
2. CAPÍTULO 2: O primeiro passo de Lacan no campo da paranoia	28
3. CAPÍTULO 3: Schreber e o Outro na psicose	51
3.1 Sobre a patogenia do caso Schreber	57
3.1 O sujeito psicótico como “tu és aquele que me seguirás”	66
4. CAPÍTULO 4: A língua fundamental na paranoia schreberiana: um sujeito habitado pela linguagem	71
5. CAPÍTULO 5: O caso Schreber como um testemunho	93
5.1 O sistema delirante schreberiano	101
5.2 A reconciliação com a emasculação: a missão divina como trabalho do delírio	106
6. CAPÍTULO 6: Considerações sobre o lugar da escrita na psicanálise	111
6.1 Considerações sobre a relação entre escrita e linguagem na psicanálise	111
6.2 Considerações sobre a especificidade da escrita na psicanálise	115
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O Caso Schreber como um testemunho escrito	119
REFERÊNCIAS	135

INTRODUÇÃO

Como bem o campo da psicanálise não cessa de demonstrar, clínica, pesquisa e teoria se entrelaçam. Assim, é dessa concepção que tiramos a legitimidade da atual dissertação que tem por objetivo discorrer sobre a clínica com pacientes psicóticos. Um percurso que faremos tratando da paranoia do Presidente Daniel Paul Schreber, mais especificamente, no que se refere à assunção de sua missão divina como fruto de um trabalho do delírio através da escrita de seu livro *Memórias de um Doente dos Nervos* (1905/1984).

Esse nosso tema surge da experiência clínica com as psicoses, esperando, no decorrer da dissertação, fazer jus ao método de investigação próprio à psicanálise, no qual se conjugam teoria e clínica. De tal modo, à medida que apresentamos o campo da clínica psicanalítica da psicose, faremos a introdução e o delineamento teórico da nossa questão.

Inicialmente, devemos destacar que a extensão declarada da clínica psicanalítica ao tratamento de pacientes psicóticos nos foi dada a partir das produções de Lacan. É nessa medida que haverá uma primazia do arcabouço teórico lacaniano na pesquisa que aqui se pretende empreender. Todavia, é inquestionável o magistral tratamento teórico já nos dado por Freud nesse campo com teorizações que concernem especialmente à paranoia, mesmo este psicanalista tendo posto como infrutífera a clínica analítica com esses pacientes.

Freud deixou uma marca indelével no campo de estudo das psicoses com o estudo do caso do Presidente Schreber em um texto de 1911, *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia [dementia paranoides] relatado em autobiografia*. Esse foi um passo importante para a investigação psicanalítica no campo da psicose na medida em que nesse texto Freud legitima as produções delirantes ao inseri-las no plano próprio à experiência psicanalítica freudiana, ou seja, o inconsciente. Essa posição teve efeitos no campo psicanalítico, uma vez que, mesmo fora do espectro de quadros clinicáveis, a psicose já estava posta como questão pertinente à psicanálise (Capítulo 1).

A versão brasileira do livro schreberiano traz dados importantes sobre a vida de Schreber e de seus familiares: uma breve biografia que nos dá acesso a

informações que, ao que se percebe no texto freudiano, não estavam disponíveis para a Freud quando este escreve acerca do caso Schreber. Esses dados biográficos mostram-se importantes para uma leitura desse caso de paranoia, especialmente, no que concerne ao caso estudado como um trabalho do delírio através da escrita de Schreber. Dentre os eventos relatados acerca da história de nosso juiz-presidente, destaca-se o fato de Schreber vir de uma família burguesa e culta que tinha uma longa dedicação à vida intelectual e vasta publicação de livros em áreas variadas. Assim, os Schreber buscavam a notoriedade através da escrita e escreviam levando em conta os valores morais e o bem da humanidade, partindo do lema “*Wir schreiben für die Nachwelt*” (Escrevemos para a posteridade). Essa característica familiar dos Schreber, como dissertaremos mais à frente na nossa análise, mostra-se relevante para o entendimento do desenrolar da paranoia schreberiana.

Assim, apesar de afirmar que a psicanálise não se prestava ao tratamento das psicoses, é de suma importância frisar que tal recomendação freudiana advém dos insucessos nestes casos no que concerne ao alcance da técnica psicanalítica até então, e isso não implicou um recuo no campo de investigação. A psicose já estava posta como questão para a psicanálise. Uma questão que permeará o percurso lacaniano inicial.

Em Lacan, o lugar reservado à psicose já se esboça em sua Tese de doutorado, em 1932, na qual tece um longo diálogo com a psiquiatria clássica, oferecendo um contraponto às teorias da época que postulavam a causalidade orgânica das psicoses. No desenvolvimento de sua argumentação, ele sustentava não só a causalidade psicogênica, mas também equiparava o conhecimento do paranoico ao conhecimento humano geral, descartando definitivamente da paranoia o caráter de déficit na cognição e restituindo-lhe sua expressão subjetiva.

Essa perspectiva que dá um novo status aos fenômenos da paranoia só se torna possível na medida em que Lacan opera um avanço teórico ao tecer uma distinção entre aquilo que no homem seria da ordem de sua própria gênese, enquanto humano, em referência àquilo que seria, nesse mesmo homem, de uma ordem gnoseológica, ou seja, da ordem do conhecimento humano. Assim, a confusão no campo da psiquiátrica geral seria por considerar a paranoia como um problema de ordem genética, ao passo que, para Lacan, esta era tida como um

problema da ordem do conhecimento humano. É justamente nesse ponto que reside a originalidade de sua Tese e a genialidade de Lacan em adentrar inicialmente no campo das psicoses: a diferenciação entre o Eu(*moi*), constituição imaginária, e o Eu (*je*), sujeito do conhecimento.

Assim, teremos o seu texto acerca do estádio do espelho¹ como uma elaboração inicial para sustentar teoricamente como esse Eu (*Je*), sujeito do conhecimento, advém e a sua relação com o Eu (*Moi*), instância imaginária e originária desse próprio *Je*. Entretanto, o mais revelador do estudo acerca da constituição do *Je*, com a introdução do esquema do estádio do espelho, é que, nesse momento de seu ensino, a problemática da paranoia estaria na gênese do Eu, mais precisamente, do Eu enquanto *Je* que não se safaria da alienação à imagem especular, implicando o fracasso do sujeito em sua entrada na dialética social (Capítulo 2).

O avanço lacaniano nesse campo abre as vias para uma inserção mais efetiva do estudo acerca das psicoses enquanto clínica possível na psicanálise. Um passo seguinte na teoria de Lacan é quando este formula que a psicose se distinguiria das outras estruturas clínicas por uma recusa fundamental, por parte do sujeito, do acesso de algo ao mundo simbólico; em outras palavras, a *Verwerfung* de um significante primordial. E o que é alvo dessa forclusão (*Verwerfung*) reaparece no real.

O desencadeamento da psicose seria em certa medida um apelo ao qual o sujeito, no nível significante, não pôde responder devido à incidência dessa *Verwerfung*. Assim, para que a psicose de Schreber desencadeie é preciso que o significante primordial, o Nome-do-Pai alvo da *Verwerfung* no lugar do Outro, seja invocado em oposição simbólica ao sujeito; e, como há a sua forclusão, a representação do sujeito não se efetiva, já que a função do Nome-do-Pai é justamente responder a esse apelo do sujeito (Capítulo 3).

Essa *Verwerfung* de um significante primordial no campo deste Outro marca toda a fenomenologia da psicose, implicando o estabelecimento de uma relação peculiar do sujeito com relação ao conjunto da linguagem. Conforme Lacan (1955-1956/2008), a psicanálise poderia ser tida como a ciência da linguagem habitada pelo sujeito. É importante observar que Lacan expressa a linguagem enquanto

¹ O estádio do espelho como formador da função do Eu [*Je*] (1949/1998)

habitada na medida em que o sujeito a toma na fala e por todo o seu ser, sendo que, na neurose, isso vai repercutir de tal forma que as posições, sejam na histeria ou na obsessão, serão tidas como uma questão, uma fórmula referente ao sexo. Quando Lacan diz que o neurótico habita a linguagem, logo define, na psicose, uma posição que se opõe ao “ou... ou...” e ao “nem... nem...”, e é dessa oposição que conclui que o psicótico é habitado, o que se manifesta em uma relação de exterioridade do sujeito com relação ao aparelho de linguagem (Capítulo 4).

O sujeito habitado pela linguagem *conota* essa relação de exterioridade que há, na psicose, com o conjunto da linguagem. Uma linguagem que, segundo Lacan, ele jamais habitou. Uma não integração do sujeito ao registro do significante, ao ponto que a análise de um pré-psicótico vai levá-lo ao desencadeamento da psicose. Esse componente da experiência analítica que levaria ao desencadeamento estaria no fato da análise visar justamente à “tomada da fala”, algo próprio ao *habitar a linguagem*.

A psicose definida pela relação de exterioridade do sujeito com o aparelho da linguagem mostra, no seu desencadeamento, uma dimensão *preciosa* dessa linguagem. Schreber nomeia essa linguagem preciosa, mas “intrusa”, de *a língua fundamental (Grundsprache)* - a língua falada pelas vozes. É na *língua fundamental* que lhe vêm os termos chaves do seu sistema delirante. Mas o desencadeamento da psicose não se manifesta unicamente com o surgimento dessa linguagem preciosa; nele também se expressa uma dimensão do significante em caráter mais formal, o significante em sua materialidade. Essa última encontra-se naquilo mesmo que Schreber define como sendo as falas dos pássaros para os quais o sentido não tem valor.

O caso Schreber evidencia uma característica interessante e comum nos quadros de paranoia: Schreber pode conversar sobre qualquer assunto próprio a um homem culto e inteligente, como a sua formação justifica, sem apresentar qualquer traço significativo de seu quadro paranoico. É justamente na dimensão mesma daquilo que Lacan especifica como sendo uma fala *do* outro enquanto objeto, ao falar de si, que suas ideias delirantes vêm à superfície e seu quadro paranoico se revela para o ouvinte.

Essa dimensão da fala *do* outro apresenta uma estrutura diferente, sendo definida, por Lacan, como da ordem de um testemunho. O testemunho é essa dimensão da fala na qual o sujeito está engajado, na qual o conhecimento do objeto como tal caracteriza-se pelo que Lacan definiu como conhecimento paranoico (Capítulo 5).

É essa a marca que se percebe na medida em que há um engajamento do sujeito na ordem daquilo que se define como testemunho. Há sempre uma luta virtual quando se trata de algo da ordem testemunhal visto que essa dialética é a própria do inconsciente que comporta sempre a possibilidade de que o sujeito seja vigorosamente intimidado a anular o outro, na impossibilidade da coexistência com o outro. É evidente que, em suas memórias, Schreber nos traz algo da ordem do testemunho. A relação entre ele próprio e o seu Deus segue nessa conjunção de uma luta, na qual está em jogo a anulação de si mesmo, correndo o risco de “ser abandonado”.

Assim, o livro de memórias schreberianas é um testemunho aberto sobre essa especificidade do psicótico com relação à linguagem, mais nomeadamente, sobre a intrusão do discurso do Outro (o inconsciente). O sistema delirante se estabiliza na medida em que essa luta de anulação com o outro cessa. Os arranjos para tanto serão particulares a cada quadro paranoico, a cada trabalho do delírio; e Schreber, em seu livro, nos escreve sobre o seu.

A escrita de Schreber persiste até 1903, quando já está fora do sanatório. Por isso, pode-se dizer que ele nos escreve até um estágio final de elaboração de seu quadro paranoico. Assim, podemos tecer uma aproximação dessa escrita com o trabalho do delírio na estabilização de sua paranoia.

Concluiremos nossa dissertação, tecendo algumas considerações sobre a função da escrita no caso Schreber, uma vez que, no ensino lacaniano, a escrita se define por uma especificidade em sua relação com a linguagem (Capítulo 6).

Para Lacan, é através da escrita que a fala decompõe-se ao se impor como tal, permanecendo ambíguo “saber se é de se livrar do parasita - do parasita falador de que falei há pouco - ou, ao contrário, de algo que se deixa invadir pelas propriedades de ordem essencialmente fonêmicas da fala, pela polifonia da fala.” (1975-1976/2007, p. 93). Essa definição acerca da especificidade da escrita é magistral para lermos aquilo que se passa na paranoia schreberiana, um vez que é

em meio a esses dois polos que vislumbramos a escrita do Presidente Schreber: uma língua invasora que é plena de sentido, mas que é parasitária e expressão do seu Deus, a *língua fundamental*; e, no outro extremo, as frases decoradas e vazias de sentido dos pássaros que sucumbem com a homofonia.

1. CAPÍTULO 1: Uma leitura com Freud da paranoia schreberiana

Se partirmos de uma teoria centrada na normatividade da neurose, opacamos a loucura, tomando-a por uma forma deficitária devido a um Édipo que fracassou e, assim, não conseguimos avançar no campo das psicoses. Todavia, apesar de Freud afirmar que a psicanálise não se prestava como método clínico para o tratamento das psicoses, é de suma importância frisar que tal recomendação não significa um recuo. Em *Novas conferências introdutórias à psicanálise* de 1933 – especificamente em *Esclarecimentos, explicações e orientações* – Freud elucida esse ponto ao observar que a técnica psicanalítica seria ineficaz nos casos de psicoses. De acordo com ele,

[...] o terreno de aplicação da terapia analítica são as neuroses de transferência, fobias, histerias, neuroses obsessivas, e também anormalidades do caráter desenvolvidas no lugar de tais doenças. Tudo que é diferente disso, estados narcísicos, psicóticos, é inapropriado em maior ou menor grau. Seria perfeitamente legítimo procurar evitar os insucessos, excluindo cuidadosamente esses casos. (FREUD, 1933/2010, p. 319)

Mas essa observação de Freud não poderia ser outra nesse momento. A sua psicanálise nasceu com as histéricas e desenvolveu-se a partir dos casos clínicos, predominantemente, neuróticos. Como veremos mais adiante, isso não se passa com Lacan que inicia suas investigações no campo da psicanálise instigado pela paranoia de sua Aimée.

Apesar de suas recomendações, Freud deixou uma marca indelével para a psicanálise no campo das psicoses que se constituirá. Em seu estudo do caso Schreber, reconhece nas descrições do delírio deste a teoria que ele propriamente sustenta acerca da peculiar dinâmica da libido na paranoia; e isso se faz a tal ponto que na conclusão de seu texto, jocosamente ou não, faz notar a anterioridade de sua teoria da libido ao seu contato com o livro de memórias do Schreber. Freud conclui esse texto escrevendo que “O futuro decidirá se na teoria há mais delírio do que eu penso, ou se no delírio há mais verdade do que outros atualmente acreditam” (1911/2010, p. 103).

Essa posição de Freud teve seus efeitos no campo da psicanálise, uma vez que, ainda que considerada fora do espectro de quadros clinicáveis, a psicose já estava posta como questão para a clínica e a teoria psicanalíticas. Tanto que o estudo do caso de Daniel Paul Schreber a partir do livro autobiográfico *Memórias de um Doente dos Nervos* é paradigmático para as investigações acerca da psicose no campo da psicanálise. É importante ressaltar que esse livro de memórias ao qual Freud teve acesso para fazer o seu estudo de caso – em *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia [dementia paranoides] relatado em autobiografia* – foi publicado em vida e por interesse do próprio Schreber, em 1905.

A versão brasileira do livro schreberiano traz dados importantes sobre a vida de Schreber e de seus familiares em uma breve biografia escrita pela psicanalista Marilene Carone que é também responsável pela tradução do livro. Assim, temos informações que, ao que se percebe no texto freudiano, não eram acessíveis a Freud, em 1911, quando esse escreve seu estudo acerca da paranoia de Schreber. Tais informações não só nos ajudam na compreensão geral do caso, mas também na leitura da paranoia schreberiana, especialmente, naquilo que concerne ao caso Schreber como um trabalho do delírio através da escrita.

Schreber vinha de uma família burguesa e culta que tinha uma longa dedicação à vida intelectual e uma vasta publicação de livros em áreas variadas. O seu pai, médico ortopedista e pedagogo, publicou mais de 20 livros. Segundo Marilene Carone, os seus familiares buscavam a notoriedade através da escrita e, com frequência, mostravam preocupação com a moralidade e com o bem da humanidade nas suas obras, inclusive, um lema sempre presente nos livros do bisavô de Schreber era “Escrevemos para a posteridade”. No estudo de caso freudiano, esse traço familiar não ganha relevo, todavia, na nossa análise, essa característica coaduna significativamente com o desenvolvimento do quadro paranoico schreberiano.

Schreber é o terceiro a nascer em uma família de cinco filhos; destes, apenas dois são homens: ele próprio, Daniel Paul, e o primogênito, Daniel Gustav – ambos carregam o mesmo primeiro nome do pai, *Daniel* Gottlieb Moritz Schreber. A breve biografia, na versão brasileira, traz um pouco da relação entre os *Danieis* da família Schreber, o que acaba por dizer também sobre a paranoia no caso estudado por Freud.

[...] quando ele [o Daniel-pai] morre, em 1861, Daniel Paul tinha 19 anos e se encaminhava não para as Ciências Naturais, como indicava sua predileção de adolescente, mas para o estudo do Direito, seguindo as pegadas do irmão mais velho, Daniel Gustav [...]. Em 1877, mais uma grave perda na família: Daniel Gustav, aos 38 anos de idade, solteiro, suicida-se com um tiro. Acabara de ser nomeado para o cargo de *Gerichtsrat* (conselheiro do Tribunal).² (SCHREBER, 1905/1984, p. 9)

No trecho citado, vemos que, com a morte do pai, Schreber passa a seguir os passos do seu irmão, mas essa identificação não se restringe apenas à escolha pela carreira do Direito. O suicídio que se seguiu à nomeação de Daniel Gustav repetesse, obviamente, o Daniel Paul não obtém sucesso nas inúmeras tentativas³, mas há o desencadeamento de mais uma crise psicótica que se segue igualmente à nomeação para um cargo importante no campo do Direito – no caso desse último, o de Presidente da Corte de Apelação.

Morto o irmão, Daniel Paul ficava agora como o último descendente varão da orgulhosa estirpe dos Schreber, com o encargo de resgatar e perpetuar a tradição familiar — que exigia grandes feitos na área intelectual ou uma descendência à qual pudesse delegar esta missão.⁴ (SCHREBER, 1905/1984, p. 9)

Façamos relevo a isto (“grandes feitos na área intelectual ou uma descendência”) que é posto, nas palavras de Marilene Carone, como uma *missão* a ser cumprida pelo último Daniel, o Daniel Paul Schreber. Como veremos mais adiante, a paranoia schreberiana exporá claramente a sua missão divina como resultado da questão entre ser um homem idiota ou uma mulher de espírito.

Um ano após a morte de seu irmão mais velho, Schreber casa-se com Ottlin Sabine Behr. Um casamento marcado pelas sucessivas tentativas de ter um filho – ao todo, sua esposa teve seis abortos espontâneos. Mesmo com todo o sucesso da carreira de jurista, Schreber, em seu livro, declara sua frustração por não ter tido um filho.

Na sua vida intelectual, Schreber teve grande sucesso como jurista do Ministério da Justiça do Reino da Saxônia com sucessivas promoções de cargo, chegando à vice-presidência do Tribunal Regional de Chemnitz, em 1884. Mas sua

² O trecho citado é do texto redigido por Marilene Carone (*Da loucura de prestígio ao prestígio da loucura*) como uma apresentação do caso schreberiano, sendo publicado na parte inicial do livro autobiográfico de Schreber (*Memórias de um doente dos Nervos*, 1905/1984).

³ Há relatos de inúmeras tentativas de suicídio de Daniel Paul Schreber durante o período em que permanece internado no sanatório.

⁴ O trecho citado é do texto redigido por Marilene Carone (*Da loucura de prestígio ao prestígio da loucura*).

ambição de ascensão esbarrou-se na derrota que teve ao concorrer, no mesmo ano, às eleições parlamentares, na qual teve uma vergonhosa derrota, sendo alvo de piada dos jornais.

Num jornal da Saxônia saiu nessa ocasião um artigo irônico sobre sua derrota eleitoral, intitulado: Quem conhece esse tal Dr. Schreber? Para quem fora criado no culto orgulhoso dos méritos dos antepassados e fora testemunha da celebridade do pai, este artigo trazia impressa, como um insulto, a face pública do seu anonimato.⁵ (SCHREBER, 1905/1984, p. 10)

Nesse momento de sua vida, no final do ano de 1884, Schreber teve a sua primeira crise psicótica e foi internado na clínica para doenças nervosas da Universidade de Leipzig. Nessa sua primeira internação, o seu quadro era marcado por delírios não sistematizados e por duas tentativas de suicídio. Em suas memórias, ele faz pouca referência a esse período, mas ressalva que, até então, a sua missão divina ainda não lhe tinha sido revelada. Dois anos após esse incidente, retoma suas atividades e assume o cargo de juiz-presidente do Tribunal Regional de Leipzig.

No período de 1886 a 1893, a sua vida profissional em Leipzig prospera e esse momento de sua vida, para Schreber, só perde seu esplendor diante da falta que um filho lhe faz.

O ápice de sua próspera carreira como jurista se dá quando, em 1893, Schreber recebe a nomeação para o cargo de juiz-presidente da Corte de Apelação de Dresden, o qual, como Marilene Carone observa,

Era um posto excepcionalmente elevado para sua idade (51 anos), e a nomeação era irreversível: por ser determinação direta do rei, era um cargo que não podia sequer ser solicitado e sua recusa implicaria em delito de lesa-majestade. O posto era vitalício, representando, portanto, para a carreira de Schreber, seu ponto máximo e último.⁶ (SCHREBER, 1905/1984, p. 11)

No período entre sua nomeação e a posse do cargo de juiz-presidente, teremos os primeiros sinais de desencadeamento de sua segunda crise psicótica. Em suas palavras, Schreber diz ter tido sonhos nos quais sua antiga doença nervosa havia voltado, o que lhe perturbara profundamente, e também relata que, nesse momento, lhe veio a ideia de que seria bom ser uma mulher na prática sexual

⁵ O trecho citado é do texto redigido por Marilene Carone (*Da loucura de prestígio ao prestígio da loucura*).

⁶ O trecho citado é do texto redigido por Marilene Carone (*Da loucura de prestígio ao prestígio da loucura*).

– ideia que ele mesmo faz questão de ressaltar sua estranheza e divergência com relação as suas vontades naquela altura de sua vida.

Ao assumir o cargo na Corte de Apelação, seus problemas de saúde aumentam com a carga de trabalho que, segundo ele, era enorme e “inspirado pela ambição, mas também exigido pelo interesse do trabalho, acrescentou-se a isto o esforço de conseguir por meio de uma indiscutível dedicação a meu trabalho, antes de mais nada, a necessária consideração da parte de meus colegas e demais círculos correlatos (advogados, etc.)” (SCHREBER, 1905/1984, p. 45). Nesse ritmo de trabalho, em algumas semanas, Schreber se considera “intelectualmente estafado”.

Com o agravamento do seu quadro pouco tempo depois, é internado e dessa vez sua permanência no sanatório será longa: aproximadamente nove anos – de 1893 até 1902. No primeiro ano de internamento, no seu quadro clínico, destacam-se as declarações de que se considera estar morto e em estado de decomposição, além das sucessivas tentativas de suicídio. No ano seguinte, em 1895, a ideia da transformação de Schreber em mulher começa a se revelar em seu delírio. Segundo seu livro de memórias, esse período é o início de uma transformação fundamental em sua vida, uma vez que sua transformação em mulher ocorrerá com a finalidade de gerar uma nova humanidade através de sua fecundação pelos raios divinos.

A convicção da sua missão divina é tema das cartas que começa a enviar a sua esposa, em 1899. Desde o período inicial da organização de seu sistema delirante com a ideia de sua transformação em mulher, Schreber direciona aquilo que escreve para a sua esposa.

No prólogo do seu livro, Schreber escreve que a publicação de suas memórias não era inicialmente seu objetivo. Essa ressalva primeira à publicação, segundo ele, deve-se a sua intenção inicial de escrever apenas para a sua esposa, dada uma eventual saída sua do sanatório. Todavia, Schreber na medida em que avança no desenvolvimento de seu livro, ocorre-lhe a ideia de que as suas produções escritas poderiam interessar a círculos mais amplos, especialmente, pelo crescente teor missionário de suas ideias.

A motivação que o leva a publicar suas memórias fica mais evidente no trecho seguinte: “[...] creio que poderia ser valioso para a ciência e para o conhecimento de verdades religiosas possibilitar, ainda durante a minha vida, quaisquer observações

da parte de profissionais sobre meu corpo e meu destino pessoal.” (1905/1984, p. 20). O alcance de seu livro de memórias segue na linha daquilo que Schreber deve dar como prova de seu intelecto ao seu Deus.

O desencadeamento de sua psicose e o desenvolvimento do seu sistema delirante relacionam-se com a história de sua vida e esta perpassa a de seus familiares. O estudo de sua missão divina parece demonstrar-nos mais claramente não só a importância de tais eventos biográficos, mas, sobretudo, a relação entre o desencadeamento e a estabilização de seu sistema delirante; ambos atravessados pelo lugar que essa sua missão ocupa em sua trama delirante.

Como bem a análise de Freud observa, a paranoia schreberiana é tida como uma luta do homem Schreber contra Deus, sendo que a estabilização de seu quadro paranoico ocorre na medida em que há uma reconciliação entre as partes. Todavia, Freud rechaça explicitamente a consideração de tomar a paranoia de Schreber como centrada no papel de redentor; de acordo com ele,

Os pareceres médicos levariam facilmente à conclusão de que temos, no caso Schreber, uma forma corrente da fantasia de redentor. O paciente seria filho de Deus, destinado a salvar o mundo de sua miséria ou da destruição que o ameaça etc. Por essa razão cuidei de expor minuciosamente as peculiaridades da relação de Schreber com Deus. A importância de tal relação para o resto da humanidade é bem pouco mencionada nas *Memórias*, apenas na fase final de seu delírio. Consiste essencialmente no fato de que nenhum morto pode alcançar a beatitude enquanto a maior parte dos raios de Deus é absorvida pela pessoa de Schreber, em virtude da sua força de atração (FREUD, 1911/2010, p. 39).

Essa consideração de Freud merece duas observações de nossa parte. Em primeiro lugar, para Freud, o papel de redentor adviria apenas na fase final do delírio e isto desqualificaria a importância da fantasia de redentor na leitura desse caso. Essa ressalva freudiana mais diz-nos sobre o momento de estabilização de Schreber com as forças divinas, assim, não há o que estranhar e, ainda mais, questionar sua ocorrência na fase final – momento de resolução dos conflitos do seu delírio. Na verdade, espera-se que essa reconciliação dê-se nos últimos momentos descritos no livro; inclusive, ela perdurará por muitos anos, demonstrando-nos que esse parece ter sido o melhor arranjo que a paranoia schreberiana pôde alcançar.

A nossa segunda observação refere-se ao questionamento de Freud acerca da importância do papel de redentor ou missionário no quadro paranoico de Schreber. Em relação a esse ponto, frisamos que a missão a que fazemos

referência, no nosso estudo, não se confunde com o papel de um salvador do mundo; trata-se aqui de uma missão que resulta de um trabalho do delírio, o qual acompanhamos no decorrer da escrita do livro de memórias de Schreber. Assim, apesar da paranoia schreberiana culminar em algo da ordem missionária (transformar-se na mulher que repovoará o mundo), é importante observar que nesta subjaz algo de primordial e que tem a ver com o próprio Schreber.

Uma análise do caso Schreber não pode dar-se sem passar pelas peculiaridades da concepção que esse Deus ganha em seu sistema delirante; uma concepção que se faz de uma mistura ambígua de adoração e revolta (FREUD, 1911/2010). A relação de Schreber com Deus, conforme à análise freudiana, seria uma complicação do complexo paterno de Schreber, assim, trata-se de ter na figura de Deus o seu próprio pai. A partir dessa leitura, poderíamos dizer que a missão schreberiana de gerar uma nova humanidade (filhos de Deus) seria o mesmo que gerar os filhos de seu pai, fazendo sua descendência.

No decorrer de suas memórias, vemos que a conciliação de Schreber com o seu Deus dá-se na medida em que o primeiro reconcilia-se com a ideia de tornar-se mulher, mas não uma mulher qualquer ou para simples uso de seu corpo para o coito. Essa reconciliação só é alcançada quando essa sua transformação aparece-lhe com fim missionário.

Freud (1911/2010) bem observa que, no período de latência da segunda crise, Schreber tivera um devaneio de que seria bom ser uma mulher no ato do coito. Ele observa aí um desejo homossexual latente dirigido ao seu médico, o Dr. Flechsig. No entanto, é de suma importância considerar que tal devaneio, o qual Freud mesmo considera como primário ao quadro paranoico, já se mostra como inteiramente ligado à reprodução. Schreber, nesse devaneio, assumiu a posição da mulher no coito, assim, o que vemos mais claramente na fase final de estabilização do seu quadro delirante já se figurava no período de latência do desencadeamento de sua psicose. Isso só vem reforçar nossa análise de considerar a transformação em mulher como intimamente ligada à questão de dar continuidade a sua descendência. Como já dissemos, a sua esposa falha sucessivas vezes em dar-lhe um filho.

Constam em seu livro de memórias, mais especificamente no capítulo *Experiências pessoais durante a primeira doença nervosa e início da segunda*,

aspectos importantes para nossa observação sobre os momentos em que se desencadeiam suas duas crises psicóticas. De tal modo que podemos nos assegurar com mais cautela sobre o momento de desencadeamento de sua paranoia. No trecho seguinte, Schreber escreve acerca desse aspecto:

Estive doente dos nervos duas vezes, ambas em consequência de uma excessiva fadiga intelectual; a primeira vez por ocasião de uma candidatura ao Reichstag (quando eu era diretor do Tribunal de Província em Chemnitz), a segunda vez por ocasião da inusitada sobrecarga de trabalho que enfrentei quando assumi o cargo de presidente da Corte de Apelação de Dresden, que me tinha sido então recentemente transmitido. (1905/1984, p. 44).

De acordo com as informações dadas por Marilena Carone, a sua primeira crise teria sido motivada pela derrota sofrida nas eleições parlamentares, o que colocava em cheque a notoriedade de Daniel Paul Schreber. Essa situação foi bem figurada pela ironia de um jornalista da época que pergunta “Quem é esse Dr. Schreber?”. Schreber vinha de uma família marcada por sua grande notoriedade e, nesse episódio, era tido como um desconhecido.

A sua segunda crise ocorre também por ter a sua notoriedade posta em questão. Ao assumir um cargo de alto nível, ele percebe-se mais uma vez sob o risco de não corresponder às expectativas para alguém que assumira um cargo de tão grande relevância; como ele mesmo observa: “era importante antes de mais nada, a necessária consideração da parte de meus colegas e demais círculos correlatos” (1905/1984, p. 45).

Todavia, é importante ressaltarmos que, em suas memórias, o próprio Schreber coloca em um mesmo termo, “fadiga intelectual”, a causa para suas duas crises.

Se seguirmos o fluxo da escrita de Schreber, teremos bons elementos para tecermos nossa análise sobre como suas duas crises dizem sobre a mesma coisa e, em especial, sobre como têm relevância, no desenvolvimento de sua paranoia, a sua descendência e também a geração de descendentes.

Após a descrição sobre o intervalo entre as suas crises nervosas, segue-se este relato: “Depois da cura de minha primeira doença vivi oito anos, no geral, bem felizes, ricos também de honrarias exteriores e apenas passageiramente turvados pelas numerosas frustrações da esperança de ter filhos” (1905/1984, p. 45). Como vemos, o fracasso de ter um filho tem bastante relevo para Schreber. Se seguirmos a sua escrita mais uma vez, veremos que logo depois ele escreve sobre o momento

no qual vê os primeiros sinais – em um sonho e em um devaneio – de sua segunda crise psicótica:

Sonhei algumas vezes que minha antiga doença nervosa tinha voltado, com o que, no sonho, eu ficava naturalmente tão infeliz quanto me sentia feliz ao despertar, pelo fato de que não passava de um sonho. Além disso, uma vez, de manhã, ainda deitado na cama (não sei mais se meio adormecido ou já desperto), tive uma sensação que me perturbou da maneira mais estranha, quando pensei nela depois, em completo estado de vigília. Era a ideia de que deveria ser realmente bom ser uma mulher se submetendo ao coito. (1905/1984, p. 45)

O sonho da volta de sua antiga crise nervosa vem como um dado importante para confirmar que, em ambas as crises, trata-se, na verdade, da volta da mesma questão que, no nível do seu discurso, passa-se como uma questão dirigida a si mesmo enquanto um Schreber. Considerando o fio de nossa análise, notemos que ele escreve e remete o seu devaneio (ser uma mulher submetida ao coito) a esse mesmo momento. De tal modo, podemos não só prosseguir com a nossa análise, mas também operar um avanço, na medida em que observamos que o sonho e o devaneio de Schreber mostram-se como sendo as duas faces de uma mesma moeda: ser/ter um descendente Schreber.

Se a primeira crise tem a ver com a questão do seu prestígio (“Quem é esse Dr. Schreber?”), o que lhe restaria ao faltar-lhe a notoriedade de um Schreber? Ele nos escreve a sua resposta abertamente e nos seguintes termos: “Gostaria de ver qual o homem que, tendo que escolher entre se tornar um idiota com aparência masculina ou uma mulher dotada de espírito, não preferiria a última alternativa. Mas é deste modo e *apenas deste modo* que a questão se coloca para mim.” (1905/1984, p. 126, grifo do autor).

Assim, o que lhe restaria seria senão passar adiante essa sua descendência Schreber através de um filho que, nesse momento, conjuga-se no devaneio de ser uma mulher submetida ao coito. O coito que possibilita a sua descendência. O coito que fracassou com a sua esposa.

Retomemos que o primeiro interlocutor de Schreber quando aceita sua missão de tornar-se a mulher gestante dos novos filhos de Deus é, inequivocamente, a sua própria esposa. É para esta que ele inicialmente escreve sobre sua missão de repovoar a Terra e suas convicções religiosas.

Dessa forma, não podemos deixar de ver que a questão da sua transformação em mulher, em sua escrita, vem a serviço disso que seria passar a linhagem Schreber adiante. Em seu livro, vemos isso nos relatos de sua emasculação que aparece ligada à gestação. Diz-nos Schreber:

Já em duas ocasiões diferentes (isto quando ainda estava no sanatório de Flechsig) eu possuí órgãos genitais femininos (embora desenvolvidos de modo incompleto) e senti no corpo movimentos que correspondem aos primeiros sinais de vida do embrião humano. Por milagre divino foram lançados no meu corpo os nervos de Deus correspondentes ao sêmen masculino, produzindo-se assim uma fecundação. (1905/1984, p. 126)

Podemos apoiar-nos também na análise de Freud, na medida em que este sustenta que a reconciliação final de Schreber com Deus e o término de seu sofrimento se dão através da sua transformação em mulher, mas unicamente com a finalidade de gerar uma nova humanidade. E isso representa grande parte do livro de Schreber, assim como bem observa Freud,

[...] nenhuma outra parte do delírio é tratada pelo paciente de modo tão minucioso – tão insistente, poderíamos dizer – como a sua alegada transformação em mulher. Os nervos por ele absorvidos tomaram, em seu corpo, a característica de nervos de volúpia femininos, dando a esse corpo um cunho feminino e à sua pele, em especial, a maciez própria do sexo feminino. (1911/2010, p. 44)

E essa sua transformação dá-se em um nível mais profundo:

Através do que chama de “desenhar” (imaginar visualmente), ele é capaz de proporcionar, para si e para os raios, a impressão de que seu corpo é dotado de seios e outros órgãos femininos [...]. Ele chega a “afirmar ousadamente que qualquer pessoa que me vir de pé diante do espelho, com a parte superior do corpo desnuda – sobretudo se a ilusão for corroborada por algum acessório feminino – , terá a impressão indubitável de um torso feminino.” (FREUD, 1911/2010, p. 45)

Esses relatos constataam que o delírio de transformar-se em uma mulher não trata apenas de uma exaltação de traços femininos superficiais; o seu delírio repercute no nível do corpo, dotando Schreber de “seios” e “outros órgãos femininos” que o habilitariam a exercer a função reprodutora e, como já vimos, a gerar os descendentes do seu Deus. Para Schreber, o cultivo de sua feminilidade se deu após a sua conciliação em fazer-se instrumento dos interesses divinos.

Podemos perceber essa nossa leitura em algumas passagens na análise de Freud, especialmente, no momento em que escreve sobre a fantasia de desejo feminino em Schreber; ele expõe:

O Dr. Schreber pode haver formado a fantasia de que, se fosse uma mulher, teria mais êxito na geração de filhos, e assim achou o caminho para colocar-se de volta na posição feminina ante o pai, dos primeiros anos de sua infância. O delírio, sempre adiado para o futuro, de que com a sua emasculação o mundo seria povoado por “novos homens [saídos] do espírito de Schreber”, destinava-se igualmente, portanto, a remediar sua falta de filhos. (FREUD, 1911/2010, p. 78)

A base da investigação freudiana vai incidir sobre o mecanismo de formação de sintomas e de repressão característicos à paranoia. E aí, para nos valermos da magistral experiência clínica de Freud em nosso estudo, atentaremos as suas observações e ainda mais àquelas que, em suas palavras, são ressaltadas como relevantes para esse quadro clínico.

Começemos pela ressalva que Freud faz acerca do mecanismo da projeção que, segundo ele, se apresenta na paranoia de modo muito mais evidente. Tomemos suas palavras uma vez que pretendemos dar consequências a elas:

Na formação de sintomas da paranoia é notável, antes de tudo, a característica que recebe o nome de projeção. Uma percepção interna é suprimida e, em substituição, seu conteúdo vem à consciência, após sofrer certa deformação, como percepção de fora. Essa deformação consiste, no delírio persecutório, numa transformação do afeto; o que deveria ser sentido internamente como amor é percebido como ódio vindo do exterior. (FREUD, 1911/2010, p. 88)

Se considerarmos as observações da clínica das neuroses, o mecanismo de projeção estaria longe de figurar como a especificidade da paranoia, no entanto, nesse quadro, vemos a projeção em toda sua magnitude. Em relação a esse aspecto, Freud propriamente argumenta que a projeção não teria o mesmo papel nas variadas formas de paranoia e, também, como já observamos, que tal mecanismo seria comum à vida psíquica em geral. Assim, ele direciona seu estudo para o mecanismo de repressão próprio dos casos de paranoia, justificando que “o modo do processo de repressão liga-se mais intimamente à história do desenvolvimento da libido e à predisposição que ela traz do que o modo de formação de sintoma [*i.e.* a projeção]” (1911/2010, p. 89). Dessa forma, Freud seguirá com sua tese – difundida extensamente no campo da psicanálise – de que, na paranoia, trata-se da repressão de uma fantasia de desejo homossexual.

Considerando o tema desta dissertação, a nossa investigação seguirá na pista deixada por ele acerca da projeção como mecanismo de formação dos sintomas na paranoia.

De acordo com Freud (1911/2010), nos delírios persecutórios, trata-se do efeito próprio ao mecanismo de projeção: o amor ou o ódio do próprio paranoico são projetados na figura do perseguidor. Assim, o aspecto central da paranoia estaria nessa relação de amor e ódio. Todavia, ele nos observa que:

[...] não deixa de ser notável que as principais formas conhecidas da paranoia possam, todas elas, ser apresentadas como contradições à frase: “Eu [um homem] amo ele [um homem]”, e que, de fato, esgotem todas as formulações possíveis da contradição. (1911/2010, p. 83).

As contradições à frase “eu o amo” são desenvolvidas por Freud considerando o mecanismo projetivo característico da paranoia, ou seja, aquilo que é negado internamente é projetado no exterior, mas de forma distorcida.

No delírio persecutório, teríamos: “eu não o amo, eu o odeio” e, assim, ele me persegue porque ele me odeia. Podemos observar isso com bastante clareza nas formações delirantes de Schreber na sua relação com Deus, principalmente, nos momentos iniciais de sua crise, nos quais ele percebe-se como alvo da ação dos raios divinos que agem em seu corpo e nos eventos de sua vida.

Na erotomania, trata-se do “eu não o amo” transformado em “eu amo a ela”, e expresso em seu sistema delirante como “ela me ama”. Freud, seguindo sua tese – a paranoia como expressão de um desejo homossexual irreconciliável – considera que, no caso erotomaniaco, não haveria conflito consciente e teríamos assim a sua revelação no paranoico da forma intermediária “eu amo a ela”. Vemos mais uma vez, nesse caso, o mecanismo através do qual se projeta o amor que se sente no exterior e, assim, percebido como “ela me ama”.

A terceira forma de contradição se dá no delírio de ciúmes: “eu não o amo – ela o ama”. Nesse caso,

A distorção através da projeção deixa de ocorrer aqui, pois, com a mudança do sujeito que ama, o processo é lançado para fora do Eu. Que a mulher ame os homens continua sendo algo da percepção externa; que o indivíduo não ame, mas odeie [como no delírio de perseguição], que não ame esta, mas aquela pessoa [como na erotomania], são fatos da percepção interna. (FREUD, 1911/2010, p. 86).

Freud observa muito felizmente que a distorção característica do mecanismo de projeção não ocorreria no delírio de ciúmes, uma vez que havendo a mudança de sujeito na frase – do “eu” para o “ela” – não se trataria mais de uma questão do “eu”.

Um dado importante é que, nas memórias de Schreber, não temos nenhum relato sobre a manifestação desse delírio de ciúmes. Isso que seria da ordem de uma percepção externa que não colocasse o “eu” – como objeto – não teria lugar. E frisemos bem que nos dois outros casos (delírio persecutório e erotomaníaco) o “eu” ocupa a posição de objeto na frase: objeto de perseguição e de amor, respectivamente. Esse será um dado importante para nossa investigação. Essa posição de objeto que, na paranoia schreberiana, o “eu” assume nessas formas de delírio.

Considerando as duas primeiras contradições à frase “Eu o amo”, observamos ainda que a projeção se mantém como um mecanismo privilegiado, incidindo de modo tal que o sentimento interno seja percebido justamente como uma percepção vinda de fora, na qual o “eu” se torna o objeto. Assim, o que se trata do “eu”, enquanto sujeito da frase, projeta-se distorcidamente no delírio e o que se trata apenas do outro, elidindo o “eu” na frase, mesmo no lugar de objeto da frase, não aparece nas formações delirantes de Schreber.

Em suma, podemos constatar, levando em conta as observações freudianas e as nossas últimas colocações, que se trata de um comparecimento do “eu”, no paranoico, mas apenas enquanto objeto da frase. O nosso paranoico não diz “eu o amo” ou “eu amo Deus”, mas sim “Ele me ama” e/ou “Ele me odeia”.

De acordo com Freud (1911/2010), teríamos ainda uma quarta forma de negação para a frase paradigmática “Eu o amo”; trata-se da negação completa dela: “Eu não amo absolutamente, não amo ninguém”, assim sendo, “Eu apenas amo a mim”. Essa forma de contradição vai culminar no delírio de grandeza, devido ao investimento maciço no próprio “eu”, mas, como bem a estrutura gramatical da frase expressa, esse investimento incide sobre esse “mim”, o “eu” em sua face de objeto da frase, tal como vimos nas duas primeiras formas de contradição expostas por Freud e manifestas na paranoia schreberiana.

Sendo assim, Schreber fica restrito à posição de objeto em seu próprio delírio: objeto de ódio do perseguidor, objeto de amor de um outro e, neste último caso, objeto de amor de si mesmo.

Mas essa última forma de contradição apresenta-se em uma posição inteiramente nova. A sintaxe da frase evidencia uma divisão que não se colocava nos outros tipos de delírios. Uma divisão inesperada uma vez que o delirante

apresenta-se enquanto “eu”, o sujeito da frase, e “mim”, o objeto dela. Nos outros casos, temos um sujeito da frase que difere do “eu”: ele me persegue/ ele me ama. Mas quem é o sujeito da frase no delírio de grandeza, no qual o paranoico se toma como objeto? Quem é esse “eu” que ama e que se toma como objeto de amor?

Partimos da consideração de que o objeto desse amor é o “mim” e que isso culminará no delírio de grandeza sabidamente característico da paranoia. O mais interessante dessa espécie de delírio é que enseja, no quadro paranoico, o “eu” como objeto de amor em elevada magnitude.

Como vemos no desenvolvimento de todo o sistema delirante, Schreber, em sua missão, toma-se como objeto de desejo de seu Deus, ou melhor, encarna esse objeto de desejo. As palavras de Schreber, ao escrever sobre o cultivo da volúpia, bem exemplifica essa nossa colocação:

Este comportamento, no entanto, se tornou para mim uma necessidade, por causa da relação contrária à Ordem do Mundo, que Deus estabeleceu comigo; por mais paradoxal que isto soe, posso, nesta medida, adotar para mim o lema dos cruzados da primeira cruzada; *Dieu le veut* (Deus assim o quer). Doravante, por causa da força de atração dos meus nervos, que há muito tempo se tornou invencível, Deus está indissolavelmente ligado à minha pessoa; qualquer possibilidade de se libertar dos meus nervos — e a isto visa à política seguida por Deus — fica excluída para o resto da minha vida, excetuando-se, talvez, o caso de se chegar a uma emasculação. (1905/1984, p. 185).

Por fim, podemos dizer que as teorizações freudianas possibilitam-nos considerar a paranoia schreberiana como expressão do desejo enquanto desejo do Deus de Schreber, no qual este último é tomado, em seu sistema delirante, sempre na forma de objeto de desejo do outro. Assim, na escrita de suas memórias, trata-se de elaborar o que esse Deus deseja dele.

2. CAPÍTULO 2: O primeiro passo de Lacan no campo da paranoia

O nosso estudo com Lacan começa por sua obra inicial – a Tese de doutorado em medicina, *Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade*, publicada em 1932 – na qual podemos notar uma ruptura com o que concerne naquele momento ao estudo das psicoses pela psiquiatria tradicional. O nosso interesse está no ponto mesmo em que tal ruptura nos mostra a originalidade dos caminhos iniciais que Lacan empreendeu no seu ensino acerca da técnica e teoria psicanalíticas.

O título de sua Tese já figura a originalidade e a ruptura da obra lacaniana. Ambos qualitativos aqui se mesclam, na medida em que a originalidade de Lacan dá-se ao passo da ruptura com as conceituações de toda uma psiquiatria acerca dos fenômenos na paranoia em sua base mais fundamental visto que introduz para o estudo desse campo as relações de compreensão pertinentes aos fenômenos da personalidade.

Em sua extensa revisão bibliográfica, Lacan (1932/1987) observa que o campo da alienação mental era dividido em dois grandes grupos, o da demência precoce e o da psicose. Nos estudos acerca da demência, apontava-se uma forte correlação dessa enfermidade com fatores orgânicos, o que fundamentava assim uma noção de paralelismo entre as manifestações psíquicas, as quais seriam causadas por lesões ou alterações orgânicas respectivas. Tratando-se da psicose, em contraste com esse primeiro grupo, não se apontava essa correlação orgânica direta nas manifestações sintomáticas, assim, os estudos desses casos tratavam de distúrbios tidos como psicogênicos, dada a razão que

[...] na ausência de qualquer déficit detectável pelas provas de capacidade (de memória, de motricidade, de percepção, de orientação e de discurso), e na ausência de qualquer lesão orgânica apenas provável, existem distúrbios mentais que relacionados, segundo as doutrinas, à "afetividade", ao "juízo", à "conduta", são todos eles distúrbios específicos da síntese psíquica. (LACAN, 1932/1987, p. 2)

Essa concepção da psicose encerra-se em um grande problema, na medida em que não se sabe sobre a dinâmica que assume a síntese psíquica nesses casos.

Problema que vai estender-se à nosografia da paranoia. Lacan, em seu texto *Structure des psychoses paranoïaques* (1931), nos diz que

A concepção da paranoia que herdou ao mesmo tempo das velhas monomanias e dos fundamentos somáticos a noção de degeneração, agrupou nela estados psicopáticos decerto muito diversos. Ela tem, entretanto, a vantagem de evocar um terreno, base não psicogênica de todos estes estados. Mas o progresso da clínica, Kraepelin, os italianos, Sérieux et Capgras, a isolaram sucessivamente dos estados paranoïdes ligados à demência precoce, das psicoses alucinatórias crônicas, enfim, dessas formas mais ou menos transitórias de delírios que constituem a paranoia aguda e que deviam entrar em quadros variados desde os acessos delirantes polimorfos até os estados pré-demenciais passando pela confusão mental.⁷(LACAN, 1931, tradução nossa)

Assim, no que se refere à paranoia, dentro do grande campo da alienação mental, podemos dizer que ela constitui-se sofrendo as consequências desses dois grandes grupos iniciais. E os mesmos estudos que permitiram sua maior delimitação conceitual não solucionaram o problema inicial que recaiu sobre todo o campo da psicose, a saber, o enigma da sua característica síntese psíquica.

A Tese lacaniana de 1932 presta-se a lançar luzes no que de enigmático, de irracional, de desrazão continha no estudo acerca dos fenômenos paranoïcos. Segundo Lacan, essa obscuridade devia-se à ausência de uma teorização que pudesse dizer sobre a síntese psíquica nesses casos. E para ele, essa síntese será senão, em sua Tese, a própria personalidade.

Para tanto, o seu estudo desenvolve-se, no que se refere a esses distúrbios da síntese psíquica, agregando os estudos do campo da personalidade, tentando definir os fenômenos paranoïcos como efetivamente humanos em suas relações de compreensão. O que difere da concepção tradicional, na qual a manifestação da paranoia é despida de sentido e vista como uma perturbação ao psiquismo sadio.

⁷ Trecho original: “La conception de la paranoïa qui héritait à la fois des vieilles monomanies et des fondements somatiques de la notion de dégénérescence, groupait en elle des états psychopathiques certes très divers. Elle avait pourtant l’avantage d’évoquer un terrain, base non psychogénique de tous ces états. Mais les progrès de la clinique, Kraepelin, les Italiens, Sérieux et Capgras, l’ont isolée successivement des états paranoïdes rattachés à la démence précoce, des psychoses hallucinatoires chroniques, enfin de ces formes plus ou moins transitoires de délires qui constituent la paranoïa aiguë et qui doivent rentrer dans des cadres divers depuis les bouffées délirantes polymorphes jusqu’aux états prédémenciels em passant par la confusion mentale.”

A título de exemplo, consideremos a definição kraepeliniana, de 1899, a qual, segundo Lacan, representaria a maturidade do conceito tradicional de paranoia; em sua descrição, Kraepelin circunscreve a paranoia

[...] ao desenvolvimento insidioso, sob a dependência de causas internas e segundo uma evolução contínua, de um sistema delirante duradouro e impossível de ser abalado, e que se instaura com uma conservação completa da clareza e da ordem no pensamento, na vontade e na ação. (1932/1987, p. 11)

Em tal conceituação, podemos ler que Kraepelin define a paranoia como uma espécie de distúrbio parasitário que, em sua forma mesma, não se confundiria com o que quer que viesse a ser da ordem subjetiva “original” do indivíduo, desenvolvendo-se de modo insidioso ao desenvolvimento psíquico normal. E corroborando nesse ponto, observamos mais uma vez esse discernimento em Kraepelin quando, ao diferenciar a paranoia das parafrenias e dos estados paranoides, ele a distingue pela “ordem que nela permanece conservada no pensamento, nos atos e na vontade”, por sua invasão sem ruptura (*Schleichend*) com a personalidade anterior, por sua duração sem evolução demencial” (LACAN, 1932/1987, p. 107). Ou seja, ainda que não provoque uma ruptura, a paranoia é definida por seu caráter intrusivo no psiquismo humano.

No entanto, Lacan não foge explicitamente dessa concepção da psicose paranoica como distinta do que viria a ser a personalidade, pelo menos em sua Tese. Pensamos isso na medida em que, ao pretender discorrer sobre as relações entre a paranoia e a personalidade, Lacan as faz, por certo, serem tidas como unidades conceituais distintas. Mas podemos notar que mais se trata, na verdade, de uma relação que diz respeito à inserção dos estudos dos fenômenos da personalidade na compreensão da paranoia, objetivando uma constituição teórica que se contrapusesse à concepção doutrinal da paranoia como um déficit. A então ciência da personalidade adentra na Tese, uma vez que, para Lacan, “os fenômenos mórbidos, que a psicopatologia situa dentro do quadro da psicose, dependem dos métodos de estudo próprios aos fenômenos da personalidade” (1932/1987, p. 322).

Em favor dessa nossa observação, vemos que o conceito de personalidade, apesar de perpassar por toda sua Tese a ponto de fazer-se presente em seu título, terá pouquíssimas referências no ensino lacaniano posterior e nenhum

desdobramento teórico-clínico; ao contrário da paranoia. Posteriormente, em 1975, Lacan confirmará tal observação, ao dizer que “a psicose paranoica e a personalidade não têm relações, pela simples razão de que são a mesma coisa” (1975-1976/2007, p. 52).

Advertidos dessa retificação, prosseguiremos nosso estudo com a Tese lacaniana, na medida em que o nosso interesse verte-se para o conhecimento dos passos iniciais de Lacan no campo da psicose paranoica que operam uma ruptura com a concepção psiquiátrica tradicional. Na citação a seguir, temos um primeiro vislumbre disso:

Um delírio, com efeito, não é um objeto da mesma natureza que uma lesão física, que um ponto doloroso ou um distúrbio motor. Ele traduz um distúrbio eletivo das condutas mais elevadas do doente: de suas atitudes mentais, de seus juízos, de seu comportamento social. Além do mais o delírio não exprime este distúrbio diretamente; ele o significa num simbolismo social. Este simbolismo não é unívoco e deve ser interpretado. (Lacan, 1932/1987, p. 97)

Assim, o esforço de Lacan em reduzir as psicoses paranoicas às reações da personalidade surte efeitos, na medida em que estas reações “são caracterizadas por sua inserção num desenvolvimento psicológico compreensível, por sua dependência da concepção que tem o sujeito de si mesmo, da tensão própria a suas relações com o meio social” (Lacan, 1932/1987, p. 97). Por isso mesmo, ainda que retificada em um ponto importante, a Tese lacaniana firma-se mais como o início da teorização de um novo posicionamento frente às manifestações paranoicas e que avança com grande rigor conceitual. Vemos, nessa posição, efeitos de humanização do paranoico, como Lacan propriamente nos diz:

Nós definimos aí, com efeito, uma ordem de fenômenos por sua essência humanamente compreensível – quer dizer, por um caráter social, cuja gênese, ela própria social (leis mentais da participação), explica a existência de fato. Entretanto esses fenômenos têm, por um lado, o valor de estruturas fenomenologicamente dadas (momentos típicos do desenvolvimento histórico e da dialética das intenções); por outro lado, eles estão na dependência de uma especificidade somente individual (momentos únicos da história e da intenção individuais). Esses três polos do individual, do estrutural e do social, são os três pontos de onde podemos ver o fenômeno da personalidade. (1932/1987, p. 319)

Dessa forma, constitui-se uma teoria que reconhece nos sintomas mórbidos da paranoia, por mais anômalos que pareçam, a manifestação de uma tendência

concreta⁸ que pode ser, em certa medida, inteligível e definida em relações de compreensão humana. Essa perspectiva que dá um novo *status* aos fenômenos da paranoia só torna-se possível na medida em que Lacan opera um avanço teórico, ao fazer uma distinção entre aquilo que, no homem, seria da ordem de sua própria gênese, enquanto humano, em referência àquilo que seria, nesse mesmo homem, de uma ordem gnoseológica, ou seja, da ordem do conhecimento humano. Assim, para ele, toda a confusão gerada pela doutrina psiquiátrica era consequência de situar o problema da paranoia como genético, enquanto, na verdade, seria mesmo um problema da ordem do conhecimento humano, como o do eu, enquanto sujeito do conhecimento. Podemos dizer que é nesse ponto que reside a originalidade de sua Tese e a genialidade de Lacan em abordar a psicose paranoica.

Não é inútil colocar assim esses problemas no plano de rigor gnoseológico que lhes convém. Com efeito, tende-se muito, no estudo dos sintomas mentais da psicose, a esquecer que eles são fenômenos do conhecimento e que, como tais, não poderiam ser objetivados no mesmo plano dos sintomas físicos: enquanto estes, com efeito, são diretamente objetivados pelo processo do conhecimento, o próprio fenômeno do conhecimento só poderia ser objetivado indiretamente por suas causas ou por seus efeitos, que ressaltam sua ilusão ou sua legitimidade. (LACAN, 1932/1987, p. 346)

Essa nova perspectiva nos estudos da paranoia, em contradição expressa com os estudos de seu mestre Clérambault, faz Lacan aproximar-se da doutrina psicanalítica, sendo, aqui em sua Tese, que temos uma das primeiras exposições acerca dessa aproximação com Freud.

Conforme o próprio Lacan (1932/1987), a sua pesquisa acerca das psicoses intui dar prosseguimento ao estudo psicanalítico naquilo mesmo que esse tem encontrado barreiras ao seu avanço. O ponto em que Lacan esbarra na doutrina psicanalítica das psicoses refere-se à noção de fixação narcísica, base de tais estudos, mas que, segundo ele, mostrava-se insuficiente teoricamente, dada estagnação de elaboração conceitual e a elasticidade de sua aplicação; como tomamos nota, no trecho que se segue:

É preciso reconhecer, com efeito, que a teoria relaciona a esse estado narcísico da organização libidinal todo o domínio das

⁸ Em sua tese, Lacan usa essa expressão para referir-se ao paralelismo nos sintomas mentais, para ele, estes só possuem valor positivo na medida em que estão ligados a uma tendência concreta, isto é, “a determinado comportamento da unidade viva face a um objeto dado”(1932/1987, p. 346).

psicoses, sem distinção segura, desde a paranoia e a paranóia até a esquizofrenia, passando pela maníaco-depressiva. O narcisismo, de fato, se apresenta na economia da doutrina psicanalítica como uma terra incógnita, que os meios de investigação provenientes do estudo das neuroses permitiram delimitar quanto às suas fronteiras, mas que permanece mítica e desconhecida no seu interior. (1932/1987, p. 330)

Diante de tal conjuntura, vemos as primeiras inserções teóricas de Lacan como psicanalista firmarem-se nessa problemática acerca do narcisismo e, também, em um tema consequente desse – a constituição do eu. Conceitos problemáticos na psicanálise, como ele nos exemplifica mais uma vez, ao discorrer sobre as antinomias do tratamento psicanalítico com pacientes psicóticos que se encerram no desequilíbrio entre o maciço investimento narcísico em detrimento da libido investida nas relações objetais do sujeito, ao que ele aponta uma direção não só para o tratamento, mas para a teoria.

Por isso o problema terapêutico das psicoses nos parece tornar mais necessária uma psicanálise do eu do que uma psicanálise do inconsciente; quer dizer, é num melhor estudo do sujeito e numa experiência nova de sua manobra que ele deverá encontrar suas soluções técnicas. (LACAN, 1932/1987, p. 283)

Como dito, uma das primeiras incursões de Lacan como propriamente teórico da psicanálise pode ser vista como consequência dessas problemáticas apontadas nos estudos da psicose. O esquema do estágio do espelho que Lacan apresentou quatro anos após a sua Tese, em julho de 1936, no congresso psicanalítico de Marienbad, é tido como o primeiro pivô de sua intervenção na teoria psicanalítica; e podemos ver já aí, além do narcisismo, as elaborações iniciais de Lacan no que concerne à questão problemática do eu na teoria analítica dos escritos de Freud e que fez notar em sua Tese.

Segundo Lacan, a concepção freudiana de Eu (*Ich*) necessitaria de uma elaboração mais assertiva no que se refere a uma distinção suficientemente clara entre as tendências concretas referentes à constituição imaginária desse Eu (*moi*) e, ao mesmo tempo desse Eu (*je*) enquanto eu do sujeito do conhecimento. Já apontada por Lacan em referência às confusões na doutrina psiquiátrica no campo da paranoia, essa indistinção ocorre em Freud, na medida em que este apenas define o Eu como o núcleo do sistema percepção-consciência, não faz outra distinção de sua gênese que não a tópica, de tal forma que “o Ego seria apenas a “superfície” do Id e só se engendraria por contato com o mundo exterior” (LACAN,

1932/1987, p. 332); mas o que restaria de mais problemático nessa teoria do Eu (*Ich*) freudiano seria que

[...] Freud invoca em sua gênese (do Ego) a virtude de um princípio de realidade, que evidentemente se opõe ao princípio do prazer, pelo qual são reguladas as pulsões do Id humano, como de toda vida. Ora esse princípio de realidade não é de modo algum separável do princípio do prazer, se não comporta pelo menos a raiz de um princípio de objetividade. Isto é, esse princípio de realidade só se distingue do princípio do prazer num plano gnoseológico, e que, assim sendo, é ilegítimo fazê-lo intervir na gênese do Ego, uma vez que ele implica o próprio Ego enquanto sujeito do conhecimento. (LACAN, 1932/1987, p. 332)

Não só objetivando aprofundar essas observações de Lacan com relação à doutrina freudiana, mas também por ser tido por ele como essencial ao avanço no estudo da paranoia, nos voltaremos às contribuições lacanianas na constituição de uma teoria do eu na área da psicanálise.

A segunda tópica freudiana é considerada como um remanejamento da teoria do inconsciente e do dualismo pulsional e, segundo Roudinesco (1998), foi a partir desse movimento, centrado na dialética da vida e da morte e em uma oposição entre o Eu e o Isso, que se ocasionou o surgimento de diferentes correntes na psicanálise moderna, entre elas, o lacanismo, kleinismo, psicologia do Eu etc. Os desdobramentos dessa nova tópica (Eu, Isso, Supereu) estão em três grandes obras freudianas: *Mais-além do princípio de prazer* (1920), *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), e *O eu e o isso* (1923).

Assim, considerando as teorizações vigentes no campo da psicanálise, dois caminhos delineavam-se mais claramente: fazer do Eu uma instância resultado de uma diferenciação do Isso, tomado como representante do princípio da realidade e encarregado de conter as pressões das pulsões oriundas do Isso, pelo princípio do prazer; ou deixar essa noção de autonomia egóica e estudar a gênese do Eu em termos de identificação, algo que Freud desenvolve, mais claramente, em *Psicologia de Grupo e a Análise do Ego*. De tal forma, considerando as observações de Lacan relativas à confusão teórica na definição do Eu como uma superfície do Isso e centrado na concepção de percepção-consciência, veremos que o próximo passo de Lacan será o desenvolvimento da noção do Eu ligada à identificação.

O *estádio do espelho como formador da função do eu [Je]*⁹ é um dos primeiros textos em que Lacan expõe de forma mais clara sua teoria da constituição do eu, partindo de uma maior inserção e apropriação suas das teorias da psicanálise. Lacan apresentou esse seu texto, em 1949, em uma comunicação no XVI Congresso Internacional de Psicanálise, em Zurique. A função do imaginário ganhará mais evidência nessa teorização que Lacan inicia acerca do eu, enquanto ligado à identificação. Veremos uma maior integração dos três registros (imaginário, simbólico e real) no esquema do estádio do espelho apenas em seu primeiro seminário, que vai ocorrer em 1953-1954. Não esqueçamos que esse texto sobre o estádio do espelho teve uma primeira versão, que foi apresentada em um congresso, em Marienbad, no ano 1936, mas da qual não se tem o escrito original.

Mas, considerando a produção escrita, a primeira referência ao estádio do espelho consta em um texto produzido por Lacan para a *Encyclopédie Française*, intitulado *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, em 1938. É sobre ela que nos debruçaremos, inicialmente.

A importância que se tem do estudo que Lacan apresenta, nesse seu texto, revela-se por ser uma reiteração do caráter essencial do seu posicionamento na pesquisa em psicanálise, considerando o objeto estudado – no referido texto, a família – em seu condicionamento por fatores culturais, reconhecendo que o essencial à ordem humana é a subversão da fixidez instintiva, à qual, nos animais, adere-se.

A exceção humana deve ser explicada por sua expressiva impotência biológica nos primeiros anos de vida em relação aos demais animais. De tal forma que, segundo Lacan, não se deve hesitar em considerar que a criança na primeira idade encontra-se em um estado de prematuração biológica fatal senão ficasse sob cuidados de um outro (LACAN, 1938/2003).

A contraposição ao instinto, como um suporte orgânico regulador das funções vitais, será, segundo esse texto de Lacan, dada pela função que os complexos exercem que, diante da expressiva insuficiência maturacional no homem, substituem

⁹ Quando necessário, faremos uso dos dois termos franceses, “*Je*” e “*Moi*”, empregados na versão original do texto lacaniano para referir-se ao Eu, uma vez que, dessa forma, poderemos seguir com maior precisão conceitual a noção do Eu que começa a ser delimitada por Lacan, nesses seus primeiros escritos.

a insuficiência congênita dessas funções pela regulação, através da *imago*, de uma função social. No entanto, percebamos que

Ao opor o complexo ao instinto, não negamos ao complexo todo e qualquer fundamento biológico, e, ao defini-lo por certas relações ideais, nós o ligamos a sua base material. Essa base é a função que ele assegura no grupo social, e esse fundamento biológico pode ser visto na dependência vital do indivíduo em relação ao grupo. (LACAN, 1938/2003, p. 40)

Mas, de qualquer forma, Lacan foge do preconceito biologista uma vez que o complexo, próprio ao psiquismo humano, não responde a funções vitais, mas à insuficiência congênita dessas funções através do apelo ao outro. Esse é o recurso teórico através do qual vemos Lacan desenvolver seu percurso inicial como teórico da psicanálise.

Como não poderia ser diferente, nesse texto, vemos a elaboração teórica do Eu seguir nessa mesma linha de conceituação, a qual leva em consideração os complexos como organizadores do desenvolvimento psíquico humano e específico deste em sua relação social, ou seja, em sua relação com o outro. Para tanto, é o complexo de intrusão que servirá de base para a função da identificação na constituição do Eu.

Esse complexo de intrusão pode ser comprovado na observação experimental de crianças e nas investigações no campo da psicanálise, principalmente, referente à situação de rivalidade entre os irmãos, mas, de um modo geral, ocorre entre as crianças dada uma certa idade intervalar.

A novidade dos estudos que Lacan apresenta em seu texto está na descoberta de que a relação de rivalidade estabelecida entre os infantes manifestava, na verdade, uma identificação mental com o outro, o semelhante. Esse fenômeno da identificação mental ocorre nas crianças pequenas, sendo deixadas sozinhas e à sua espontaneidade lúdica. Entre as reações observadas, reconhece-se objetivamente essa relação definida pela rivalidade:

[...] comporta com efeito entre os sujeitos uma certa adaptação das posturas e dos gestos, qual seja, uma conformidade em sua alternância e uma convergência em sua sucessão, que os ordenam como provocações e respostas e permitem afirmar, sem prejudicar a consciência dos sujeitos, que eles discernem a situação como tendo uma saída dupla, como uma alternativa. (LACAN, 1938/2003, p. 43)

Tais observações indicam que na medida em que há uma adequação do comportamento de uma criança com a outra, podemos admitir que há o

reconhecimento do outro como rival, o que revela o reconhecimento do outro como objeto. Contudo, para que esse efeito seja observado tem-se que respeitar uma diferença etária específica entre as crianças, caso contrário, as reações serão distintas e aparecerão atitudes como exibição, sedução e despotismo etc. Ou seja, em vez de uma relação conflitiva entre dois, como no primeiro enquadramento, ter-se-á “um conflito entre duas atitudes opostas e complementares, e essa participação bipolar é constitutiva da própria situação” (LACAN, 1938/2003, p. 44). Mas o que essa última configuração confirma de mais paradoxal é que, de fato, cada parceiro confunde a parte do outro com a sua própria e identifica-se com ele, assim, não se sabe quem estaria exercendo o papel do sedutor e o do seduzido, chegando, muitas vezes, a manifestarem comportamentos discordantes entre si. O mais significativo, nesse caso, em relação à primeira situação, centra-se no fato de que cada uma das crianças pode viver a sua situação sozinha sem a necessidade de uma participação efetiva do outro.

Com isso, Lacan conclui que “nesse estágio, a identificação, específica das condutas sociais, baseia-se num sentimento do outro, que só pode ser desconhecido sem uma concepção correta de seu valor inteiramente *imaginário*” (1938/2003, p. 44). Percebemos isso na medida em que para ocorrer uma “real” interação entre as crianças, como na primeira situação, é condição necessária um intervalo etário pequeno, ou seja, há a exigência de uma semelhança maturacional significativa entre os sujeitos considerados. Evidenciando que só assim ocorre essa identificação mental com o rival na medida em que “a imago do outro parece estar ligada à estrutura do corpo próprio, e, mais especialmente, de suas funções de relação, por uma certa similitude objetiva” (LACAN, 1938/2003, p. 44). Essa conclusão nos dá o simulacro do que Lacan vai desenvolver em sua teoria do estágio do espelho que, neste caso, vai tratar da imagem do corpo próprio.

No campo da psicanálise, as observações que expomos em tais experimentos, são discutidas em suas expressões nas relações fraternas. Cabe aqui ressaltar que, prontamente, acresce-se nas relações entre os irmãos algo da ordem da agressividade, secundária à ocorrência da identificação, comum nesses casos. E, a experiência psicanalítica nos demonstra com mais clareza, nesse estágio, ao definir a libido como sadomasoquista, que

[...] a agressividade domina a economia afetiva nesse período, mas também que ela é sempre simultaneamente sofrida e imposta, ou

seja, sustentada por uma identificação com o outro que é objeto da violência. (LACAN, 1938/2003, p. 45)

Veremos mais adiante como a agressividade e a identificação estabelecem relações entre si e como serão postas em sintonia na teoria da constituição do Eu, em Lacan. Mas, por enquanto, prossigamos com o que ocorre nas relações fraternas. Nestas, não há a rivalidade específica da identificação mental exposta pelo primeiro experimento, ou seja, o irmão adentra nessa situação como neutro, considerando as diferenças etárias. Entretanto, ocorre que a situação de rivalidade é muito comum entre irmãos, mas, nos salienta Lacan (1938/2003), ela só torna-se possível na medida em que haja previamente uma certa identificação ao estágio do irmão.

É em meio a essas elaborações sobre um dado estágio de desenvolvimento da criança que a concepção do estágio do espelho aplica-se. Lacan nos esclarece

A identificação afetiva é uma função psíquica cuja originalidade a psicanálise estabeleceu, especialmente no complexo de Édipo.... Mas o emprego desse termo, na etapa que estamos estudando, é mal definido na doutrina; foi isso que tentamos suprir com uma teoria da identificação cujo momento genético designamos pela denominação de estágio do espelho. (1938/2003, p. 46)

Mais especificamente, esse estágio irá corresponder ao declínio do desmame, por volta do fim dos seus primeiros meses, no qual a criança sofre do mal-estar psíquico correspondente ao atraso de sua maturação fisiológica que, para Lacan, é a base do desmame no homem.

Ora, o reconhecimento pelo sujeito da sua imagem no espelho é um fenômeno que, para a análise desse estágio, é duplamente significativo: o fenômeno aparece depois de seis meses e o seu estudo, nesse momento, revela demonstrativamente as tendências que então constituem a realidade do sujeito; a imagem especular, justamente em razão destas afinidades, fornece um bom símbolo desta realidade: de seu valor afetivo, tão ilusório quanto a imagem, e de sua estrutura, que, como ela, é reflexo da forma humana. (LACAN, 1938/2003, p. 47)

No entanto, no ser humano, o fascínio pela imagem especular corresponde a um determinado período que predominaria por volta do fim do primeiro ano; nesse período, a inteligência instrumental humana equivale-se à do chimpanzé, o que justificaria a semelhança do comportamento lúdico para com a própria imagem vista entre as duas espécies, se restringimos o humano a essa faixa etária. Assim, a partir desse momento, vemos uma outra forma de relação do homem com a própria

imagem, fenômeno que, como vimos, tem seu início nos primeiros meses de vida, e agora assume outras características, como bem nos descreve Lacan

[...] característica de uma intuição iluminante, ou seja, contra o fundo de uma inibição atenta, súbita revelação do comportamento adaptado (aqui, um gesto de referência a uma parte do corpo), seguida pelo esbanjamento jubilatório de energia que assinala objetivamente o triunfo, numa dupla reação que deixa entrever o sentimento de compreensão, em sua forma inefável. (1938/2003, p. 47)

Esse novo momento da relação do bebê com a sua própria imagem seria resultado do investimento libidinal que adentraria nesse estágio e que, para Lacan, teria sua fonte nas condições às quais o filhote humano encontra-se submetido após o seu nascimento. Assim, explica-nos que,

Essas condições [libidinais] são apenas as tensões psíquicas provenientes dos meses de prematuração, e que parecem traduzir uma dupla ruptura vital: a ruptura da adaptação imediata ao meio, que define o mundo animal por sua conaturalidade, e a ruptura da unidade de funcionamento do ser vivo, que, no animal, submete a percepção à pulsão. (LACAN, 1938/2003, p. 47)

Em outras palavras, esse investimento libidinal na imagem, que apresenta um ideal de unidade para o sujeito, ocorre devido ao nascimento do bebê humano em condições ainda insuficientes para a sua sobrevivência, em termos de falta de coordenação, tanto das pulsões quanto das funções orgânicas. Veremos assim, nesse novo momento, um estágio afetivo e mentalmente constituído a partir de uma percepção do corpo próprio como fragmentado, mas que se percebe em movimentos diferentes:

[...] por um lado, o interesse psíquico encontra-se deslocado para as tendências que visam a uma recolagem do corpo próprio; por outro lado, a realidade, inicialmente submetida a um despedaçamento perceptivo cujo caos atinge até suas categorias – por exemplo, “espaços” tão díspares quanto as sucessivas posições estáticas da criança –, ordena-se refletindo as formas do corpo, que fornecem como que o modelo de todos os objetos. (LACAN, 1938/2003, p. 48)

Como podemos perceber, o mundo narcísico, próprio dessa fase, não se explica apenas pelo investimento libidinal no próprio corpo, também se refere à estrutura mental, e, Lacan o frisa no sentido mais próprio do mito de Narciso: “quer esse sentido indique a morte – a insuficiência vital de que proveio esse mundo –, quer a reflexão especular – a imago do duplo que lhe é central –, quer, ainda, a

ilusão da imagem – este mundo, como veremos, não contém o outro” (LACAN, 1938/2003, p. 48).

O que fica claro, com esse estudo acerca desse estádio no homem, é que a busca humana por uma unidade mental encontra seu respaldo intuitivamente na imagem especular, reconhecida como ideal da imago do duplo.

O duplo que se constitui com a imagem especular vem dizer sobre a tendência externa própria à formação do Eu. Lacan designa essa intromissão da imagem como uma intrusão narcísica, uma vez que antes da afirmação de uma identidade, é necessário que o eu aliene-se nessa imagem que o forma, nesse momento original. Lacan ressalva que as marcas dessa intrusão primordial permanecerão,

[...] o eu guardará dessa origem a estrutura ambígua do espetáculo, que, evidenciada nas situações anteriormente descritas de despotismo, sedução e exibição, dá forma às pulsões sadomasoquista e escopofílica (desejo de ver e de ser visto), que são essencialmente destruidoras do outro. (1938/2003, p. 49)

A saída possível para essa situação especular com o duplo e constituição do Eu é dada pelo ciúme. Não se confundindo com a rivalidade entre crianças com uma faixa específica de diferença etária que observamos no experimento exposto anteriormente, o ciúme enseja aqui uma nova situação para a criança dada a introdução de um objeto terceiro e de um outro com quem rivaliza. É nesse novo enquadre que a confusão afetiva e a ambiguidade especular com o duplo é substituída pela concorrência de uma situação triangular, impulsionada pelo sentimento de ciúme (LACAN, 1938/2003).

O mais revelador dessa teoria da constituição do eu é que todo esse processo pôde advir dada às condições originais de insuficiência maturacional às quais o homem encontra-se submetido no momento de seu nascimento (LACAN, 1938/2003).

Não restam dúvidas com relação às contribuições desse texto de Lacan para esclarecimentos sobre a sua incursão inicial no campo da psicanálise. E a mais importante que temos, nessa produção, segue na referência que este faz à concepção do Eu (*Ich*) na teoria de Freud e à elaboração inicial que tece sobre ela. Para o psicanalista francês, a concepção freudiana do Eu, ao designá-lo como um “sistema de relações psíquicas segundo o qual o sujeito subordina a realidade à

percepção consciente” (LACAN, 1938/2003, p. 77), é insuficiente, principalmente, ao se contrastar com as experiências clínicas da psicanálise que denunciam a importância nesse sistema das projeções do Ideal do Eu que, “desde as imagens de grandeza [...] até as fantasias que polarizam o desejo sexual e a ilusão de vontade de poder, manifesta nas formas imaginárias do eu uma condição não menos estrutural da realidade humana” (1938/2003, p. 78).

Vemos essa concepção freudiana, a qual Lacan tece sua crítica, especialmente no texto *O Eu e o Id*, de 1923. Esse texto de Freud encontra-se em uma perspectiva diferente acerca do estudo das patologias em psicanálise, uma vez que vemos todo um construto teórico psicanalítico, desde sua fundação, considerar as ocorrências do inconsciente em toda sua primazia para o estudo das doenças mentais e, nesse, teremos um estudo sob uma outra perspectiva, a da consciência, que, como veremos será peça chave na sua noção de ego. No entanto, desde o início, Freud não só não confunde o ego com a consciência, como também não o coloca fora do campo do inconsciente que, nesse caso, tem seu emprego restrito ao sentido descritivo do termo, dando notícia da existência de um material reprimido na instância do ego. Assim, veremos a elaboração do Ego, em seu estudo, dar-se em suas relações com os sistemas inconsciente (Ics), pré-consciente (Pcs) e consciente (Cs); mas, além desses, acrescenta-se o sistema perceptual, que terá um papel fundamental na noção que será desenvolvida acerca do *Ich* freudiano.

Ao longo do texto, Freud busca desenvolver sua investigação a partir das relações que o eu estabeleceria com as percepções, sejam elas externas (mundo externo ao indivíduo) ou sejam elas, em termos dinâmicos, oriundas do sistema Ics (mundo interno), de tal modo que o indivíduo, nas palavras de Freud, seria concebido como

[...] um id psíquico, irreconhecido e inconsciente, em cuja superfície se acha o Eu, desenvolvido com base no sistema Pcp, seu núcleo. Se buscarmos uma representação gráfica, podemos acrescentar que o Eu não envolve inteiramente o Id, mas apenas à medida que o sistema Pcp forma a sua superfície [do Eu], mas ou menos como o “disco germinal” se acha sobre o ovo. O Eu não é nitidamente separado do Id; conflui com este na direção inferior. (1923/2011, p. 31)

Como percebemos, nesse percurso, ao esclarecer as relações entre as percepções externa e interna com o sistema perceptivo-consciente, Freud concebe o sistema perceptual como sendo o núcleo do eu. Mas, esse eu, como salientamos

primeiramente no que concerne a esse texto, de acordo com Freud, não se restringe à consciência, ou seja, ao sistema perceptual-consciente, haveria também nessa instância uma parte 'inferior' que se fundiria com o Id. Em outras palavras, o reprimido também constituiria o ego, mas destacar-se-ia dele pelas resistências da repressão egóica. Assim, segundo Freud,

[...] o Eu é aquela parte do Id modificada pela influência direta do mundo externo, sob mediação do *Pcp-Cs*, como que um prosseguimento da diferenciação da superfície. Ele também se esforça em fazer valer a influência do mundo externo sobre o Id e os seus propósitos, empenha-se em colocar o princípio da realidade no lugar do princípio do prazer, que vigora irrestritamente no Id. A percepção tem, para o Eu, o papel que no Id cabe ao instinto. O Eu representa o que se pode chamar de circunspecção, em oposição ao Id, que contém as paixões. (1923/2011, p. 31)

Assim, a influência do sistema Pcp desempenha um importante papel para a formação e a diferenciação do Eu a partir do Id, que, para Freud, seria como um segundo mundo externo, de tal modo que o Eu evoluiria na medida em que da percepção passasse para o controle dos instintos do Id. Uma outra consequência dessa posição do sistema perceptivo na elaboração da noção do Eu, na metapsicologia freudiana, dá-se ao passo que, com base nisso, concebe-se o Eu como o representante, nos termos de Freud, da realidade, dando o contraste entre o que é real (mundo externo) e o que é psíquico (mundo interno).

Mas, mesmo para Freud, essa definição do Eu, como uma instância psíquica representante do mundo externo, não satisfaz conceitualmente as exigências da experiência clínica na psicanálise. Nesse momento, ele remonta à existência de uma gradação superior ao Eu, que ele chama de "Ideal de Eu" e "Supereu", definidos como uma parte do Eu que seria menos vinculada à consciência. Esse passo é dado por Freud a partir dos estudos acerca da dinâmica entre o Eu e as catexias de objeto, considerando os casos em que ocorre um processo de introjeção do objeto no Eu, na medida em que a catexia objetual foi substituída por uma identificação egoica. Segundo Freud, "tal substituição participa enormemente na configuração do Eu e contribui de modo essencial para formar o que se denomina seu *caráter*" (1923/2011, p. 35).

As descobertas das experiências clínicas com os casos de melancolia dão conta desse fenômeno, na medida em que se observa, nesses quadros, que, à perda de um objeto sexual, ocorreria uma alteração egoica que, para Freud, só

poderia ser descrita por uma instalação do objeto na instância do Eu. Esse mecanismo de introjeção do objeto perdido poderia facilitar o abandono desse objeto investido com as catexias do Id. De tal modo que, Freud lança essa hipótese.

Talvez essa identificação seja absolutamente a condição sob a qual o Eu abandona seus objetos. De todo modo, o processo é muito frequente, sobretudo nas primeiras fases do desenvolvimento, e pode possibilitar a concepção de que o caráter do Eu é um precipitado dos investimentos objetais abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto. (1923/2011, p. 36)

Uma outra implicação que pode ser tirada desse processo de introjeção do objeto é que o Eu, ao assumir as características do objeto introjetado, toma-se como objeto de amor do Id: uma forma compensatória da perda sofrida por este último.

A origem do Ideal de Eu e Supereu adviriam dos efeitos das primeiras identificações ocorridas na mais primitiva infância que, segundo Freud, serão gerais e duradouras. Nesse momento, poderíamos ser levados a pensar que se trataria do mesmo mecanismo de identificação decorrente da perda de um objeto, mas, como se observa no texto freudiano, trata-se de algo diferente na origem, especificamente, do Ideal do Eu,

[...] por trás dele [do Ideal do Eu] se esconde a primeira e mais significativa identificação do indivíduo, aquela com o pai da pré-história pessoal. Esta não parece ser, à primeira vista, resultado ou consequência de um investimento objetal; é uma identificação direta, imediata, mais antiga do que qualquer investimento objetal. Mas as escolhas de objeto pertencentes ao primeiro período sexual e relativas a pai e mãe parecem resultar normalmente em tal identificação, e assim reforçar a identificação primária. (FREUD 1923/2011, p. 39)

Na teorização acerca do estágio do espelho, Lacan tirará consequências disso que estaria numa ordem originária na constituição do Eu anterior à identificação característica do desfecho do complexo de Édipo. Mas, em continuação com a elaboração freudiana, não teremos notícias maiores sobre esse momento originário que jazeria por trás do Ideal do Eu, assim sendo, avançaremos nesse ponto com as teorizações lacanianas.

Segundo Lacan, essas observações à delimitação conceitual do Eu na teoria psicanalítica mostram que

Se as instâncias psíquicas que escapam ao eu aparecem primeiramente como efeito do recalque da sexualidade na infância, sua formação se revela, na experiência, cada vez mais próxima, quanto ao tempo e à estrutura, da situação de separação que a

análise da angústia faz com que se reconheça como primordial, e que é a do nascimento. (1938/2003, p. 78)

Dessa forma, a concepção acerca do estágio do espelho ganha todo o seu valor teórico para dizer sobre a constituição do Eu na psicanálise, uma vez que vemos, nesse momento original, a raiz do drama humano. Como Lacan nos demonstra, à luz da trama edípica,

Ela [a concepção do estágio do espelho] estende o suposto trauma dessa situação [edípica] a todo um estágio de despedaçamento funcional, determinado pelo inacabamento especial do sistema nervoso; ela reconhece, desde esse estágio, a intencionalização dessa situação em duas manifestações psíquicas do sujeito: a assunção do dilaceramento original no jogo em que consiste em rejeitar o objeto, e a afirmação da unidade do corpo próprio na identificação com a imagem especular. (1938/2003, p. 78)

Todavia, é importante salientar que, nesse momento de seu ensino, Lacan não conta com a formulação de que nem tudo segue na via da alienação à imagem especular, ou seja, que há um não-especularizável em jogo nesse processo, o que culminará, posteriormente, em sua teorização acerca do objeto a.

De tal forma que *O estágio do espelho como formador da função do Eu [Je]* precisa ser considerado como um dos primeiros textos em que Lacan expõe de forma aberta sua teoria sobre a constituição do Eu, confirmando a distinção do *Je* em relação ao *Moi*, os quais concentravam na obra freudiana, em um único termo, a instância do Eu (*Ich*). Trata-se, nesse texto, de um aspecto inicial e, ao mesmo tempo, uma primeira marca de originalidade nos estudos de Lacan no campo da psicanálise. Este psicanalista já tinha dado nota disso em sua Tese que, ao circunscrever o problema da paranoia à ordem gnosiológica, do *Je*, tece a distinção, no campo dos fenômenos psíquicos, entre aquilo que seria referente ao Eu, enquanto sujeito do conhecimento humano, e o que se referiria à gênese própria do Eu. Assim, teremos esse seu texto acerca do estágio do espelho como uma elaboração para dar conta de como o *Eu(Je)*, sujeito do conhecimento, advém e sua relação com o *Eu(Moi)*, instância imaginária e originária desse próprio *Je*.

Essa cisão terminológica do Eu não está presente, como dissemos, em Freud propriamente, mas tampouco nos primeiros textos de Lacan, incluindo a sua Tese, apesar de nesta já estar contida explicitamente uma elaboração teórica acerca do Eu, que apontava para uma clivagem futura, uma vez que conceitualmente já se

mostrava problemático concentrar em um único termo noções distintas e já delimitadas teoricamente. Ainda assim, coube a Lacan não só operar essa distinção terminológica, mas também elaborar teoricamente essa intersecção, e isso ele o faz ao introduzir o esquema do estádio do espelho, o qual, não por acaso, destaca a imagem na constituição da função do *Je*.

Inicialmente, não podemos deixar de observar que o eu, *Je*, na experiência de análise, mostra-se como contrário à proposição filosófica do *Cogito*, de tal modo que não poderemos conceber que esse Eu alcance, tal como a proposição fundamental cartesiana, o sujeito pensante a respeito de sua própria natureza. Lacan segue uma outra via e, esse caminho apontado pela experiência clínica da psicanálise explicita essa divergência. O estádio do espelho não só mostra a alienação à imagem especular como ponto de partida para a constituição do *Je*, mas também diz sobre o seu destino alienante.

Lacan, no seu texto de 1948, *A agressividade em psicanálise*, explora essa precisão terminológica na noção de Eu, com mais evidência, na medida em que questiona a concepção defendida por Freud de identificar o *Ich* ao núcleo do sistema percepção-consciência, a partir da qual se difunde no campo da psicanálise a noção de um eu centrado nos parâmetros das ciências naturais e físicas. No entanto, as observações clínicas freudianas continuam sendo a base para os passos iniciais de Lacan, de tal modo que, como este próprio salienta, a instância do eu, a ser considerada, vai ser a reconhecida por Freud sob o aspecto da *Verneinung*. Assim, Lacan recoloca, no centro da questão do eu, a sua essência fenomenológica muito difundida pelas observações clínicas de Freud nas “reações de oposição, ostentação, denegação e mentira que são os modos característicos da instância do *moi* no diálogo” (1948/1998, p. 111).

Lacan nos diz,

Em suma, designamos no eu [*moi*] o núcleo dado à consciência, mas opaco à reflexão, marcado por todas as ambiguidades que, da complacência à má-fé, estruturam no sujeito humano a vivência passional; esse eu [*je*] que, por confessar seu artificialismo à crítica existencial, opõe sua irreduzível inércia de pretensões e desconhecimento à problemática concreta da realização do sujeito. (1948/1998, p. 112)

Nesse trecho, podemos melhor nos situar em relação à delimitação desses dois termos e nos referenciar, ainda que lateralmente, à questão do sujeito (do

inconsciente). O *moi*, o eu no nível da enunciação, como Lacan nos frisa bem, revela-se nas paixões da vida que, como são para todos, não se dizem muito bem em palavras, ou, resistem ao *cogito* humano. Fica evidente que esse *Je* (que, na língua francesa, presta-se apenas a ser pronome pessoal – sujeito da frase) exerceria sua função de sujeito gramatical, mas na ignorância da efetivação do sujeito. Ora, é dessa função do *Je*, eu do discurso, que trata Lacan, um ano após, em sua comunicação no Congresso Internacional de Psicanálise, em Zurique, *O estádio do espelho como formador da função do eu [Je] tal como nos é revelado na experiência psicanalítica*.

Nesse texto de 1949, Lacan traz a psicologia comparativa com animais para deixar mais evidente os efeitos da imagem no desenvolvimento humano, citando o estudo do psicólogo Wolfgang Köhler, com o Aha-Erlebnis, que mostra como a resolução de um problema poderia ser dada através de uma experiência de *insight*, destacando assim a assunção de uma imagem em seu caráter resolutivo. Charlotte Bühler, outra pioneira nos estudos acerca do impacto das imagens no desenvolvimento humano, ganha mais evidência dado os seus estudos com crianças que mostram flagrantemente no fenômeno do transativismo infantil a teoria que Lacan desenvolve acerca das imagens no estádio do espelho. Bühler descreve esse fenômeno do transativismo como uma interação própria entre crianças de mesma idade, na qual a criança toma a imagem do corpo do outro (semelhante) como a do corpo próprio, sofrendo os efeitos dessa introjeção como, por exemplo, no caso clássico em que bate na outra criança e chora. Tais estudos coadunam com a teoria lacaniana que vai colocar no centro da constituição do Eu a imagem, mas uma imago que vem do outro.

O estádio do espelho corresponde a uma fase, na criança, em que vemos surgir os efeitos transformadores da assunção de uma imagem pelo sujeito no seu desenvolvimento. Lacan aponta o que não só a experiência clínica, mas também a vivencial de cada um que tem contato com crianças, já pôde atestar, a saber, o fascínio que a imagem de si mesmo exerce nos primeiros anos da criança. Para Lacan,

A assunção jubilatória de sua imagem especular parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o Eu [Je] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na

dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universo, sua função de sujeito. (1949/1998, p. 97)

Essa Gestalt situa a instância do *Je* em uma linha que, segundo Lacan, dar-se-ia no nível da ficção, uma pré-história do sujeito, antes mesmo do processo dialético no qual este se constitui. Essa forma (Gestalt) original será “para sempre irreduzível para o indivíduo isolado – ou melhor, que só se unirá assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de [Je], sua discordância de sua própria realidade” (LACAN, 1949/1998, p. 98).

Para Lacan, a assunção dessa imagem no sujeito deve ser dita como uma identificação, no sentido próprio dado ao termo pela psicanálise, ou seja, aquela que implica em uma transformação no sujeito. A experiência com os efeitos da imagem do corpo próprio nas crianças não difere em nada disso, na verdade, mostra-se mais reveladora dos efeitos de uma identificação como fonte do desenvolvimento infantil. Trata-se aqui de uma identificação à imagem e, não de uma imitação dela. Assim, essa Gestalt antecipa uma conformação de unidade que no sujeito encontra-se ainda em estado de potência, em termos não só de sua maturação fisiológica, mas também de ordem pulsional.

Fica, dessa forma, evidente que o desenvolvimento do bebê humano vai dar-se em uma antecipação imaginária que é externa ao indivíduo que é “mais constituinte do que constituída, mas em que, acima de tudo, ela lhe aparece num relevo de estatura que a congela e numa simetria que a inverte, em oposição à turbulência de movimentos com que ele experimenta animá-la” (LACAN, 1949/1998, p. 98). Com a introdução do esquema do estágio do espelho, Lacan nos apresenta a apercepção espacial no homem, anterior à dialética que o constituirá como sujeito, explicitando o efeito do nascimento prematuro no bebê humano, no qual a imago vem estabelecer uma função deixada em aberto pela deiscência do organismo humano nos primeiros anos de vida. Para Lacan,

O estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que

mascarará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. (1949/1998, p. 100).

Convém observar que esse estádio, apesar do termo propriamente atestar que se trata de um momento do desenvolvimento humano, também se presta como uma analogia a formação do *Je*, e Lacan a faz com suas próprias palavras,

A formação do eu [je] simboliza-se oniricamente por um campo fortificado, ou mesmo um estádio, que distribui da arena interna até sua muralha, até seu cinturão de escombros e pântanos, dois campos de luta opostos em que o sujeito se enrosca na busca do altivo e longínquo castelo interior, cuja forma (às vezes justaposta no mesmo cenário) simboliza o *isso* de maneira surpreendente. (1949/1998, p. 101)

Não só as formações oníricas, mas também a sintomatologia das neuroses evidenciam com clareza a concepção do sujeito, na experiência, por excelência, de linguagem da psicanálise. E a originalidade do estádio do espelho entraria nessa questão, como um esquema teórico, baseado “num concurso de dados objetivos”, que daria “a grade diretriz de um método de redução simbólica” (1949/1998, p. 101) para essa clínica, na medida em que através desse esquema pode-se instituir uma ordem das gêneses das defesas do Eu. Lacan “situa (contrariando um preconceito frequentemente expresso) o recalque histórico e seus retornos num estádio mais arcaico do que a inversão obsessiva e seus processos isoladores, e estes, por sua vez, como precedentes à alienação paranoica, que data da passagem do eu [je] especular para o eu [je] social.” (1949/1998, p. 101).

A clínica freudiana já nos concedeu uma vasta experiência no que concerne aos ocasionais incidentes na trama edípica que originariam as neuroses de transferência – a histeria e a neurose obsessiva. As observações clínicas de Freud evidenciaram que a manifestação da sexualidade humana responderia a uma lei vigente, mas que dataria dos primeiros anos de vida do sujeito, quando este vivenciava o drama do Édipo; e nos papéis de sedução ou revelação estavam os acidentes que persistiam na neurose que se via desenvolver nos quadros clínicos. Segundo Lacan (1938/1998), tais acidentes “desempenham seu papel, na medida em que o sujeito, como que precocemente surpreendido por eles em algum processo de sua ‘recolagem’ narcísica, aí os compõe mediante a identificação” (p. 81) de tal modo que, ao desfecho do Complexo de Édipo, essa parte sucumbirá ao recalque, mas levará consigo uma parte da estrutura narcísica. Dessa forma,

“[...] essa estrutura faz falta na síntese do eu, e o retorno do recalcado corresponde ao esforço constitutivo do eu para unificar-se. O sintoma exprime, simultaneamente, essa falta e esse esforço, ou melhor, sua composição na necessidade primordial de fugir da angústia.” (1938/1998, p. 81).

A essa interpretação, genuinamente freudiana, Lacan acresce a clínica de Pierre Janet, que coaduna com a sua investida teórica de remontar os fenômenos da experiência de análise para um momento anterior ao drama do Édipo.

Assim, os sintomas histéricos como paralisia, anestesia, inibição, escotomização, entre outros, que dizem de uma desintegração de uma função somaticamente localizada devem ser entendidos como a forma psíquica característica do estágio do corpo despedaçado; “É por um sacrifício mutilante que a angústia se oculta aí, e o esforço de restauração do eu se marca, no destino da histórica, por uma reprodução repetitiva do recalcado” (LACAN, 1938/1998, p. 81). Como citamos acima, os fenômenos psíquicos da histeria estariam entre os mais arcaicos, considerando-se a constituição do eu [je], daí sua manifestação remontar ao despedaçamento primordial no homem.

Já os sintomas obsessivos (escrupulosidade, obsessão ruminante, cerimoniais, impulsos obsessivos etc) centrar-se-iam numa dissociação das condutas organizadoras do Eu, ou seja, remontariam, geneticamente, a um momento posterior à histeria. A origem da neurose obsessiva estaria nas primeiras atividades de identificação do Eu; e, segundo Lacan,

O esforço de restauração do eu traduz-se, no destino do obsessivo, numa busca torturante do sentimento de sua unidade. E se compreende a razão por que esses sujeitos, que frequentemente se distinguem por faculdades especulativas, mostram, em muitos de seus sintomas, o reflexo ingênuo dos problemas existenciais. (1938/1998, p. 82)

Assim, ao referir-se às neuroses de transferência, veremos que a origem está na atipia do Édipo, mas a forma do sintoma diz respeito a um momento anterior a este e originário dele.

Entretanto, o mais revelador do estudo acerca da constituição do Je, com a introdução do esquema do estádio do espelho, é que a paranoia, no sentido genético, estaria numa fase posterior aos quadros neuróticos. Ela, como Lacan bem precisa, teria sua origem no momento de passagem do je – do especular para o

social. Isso quer dizer que, na paranoia, não há a resolutividade do período do estágio do espelho que inauguraria o processo dialético, o qual, por sua vez, constituiria a relação desse *Je* às situações sociais.

A conclusão desse estágio, segundo Lacan,

É esse momento que faz todo o saber humano bascular para a mediatização pelo desejo do outro, constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do [je] esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo, ainda que corresponda a uma maturação natural – passando desde então a própria normalização dessa maturação a depender, no homem, de uma intermediação cultural, tal como se vê, no que tange ao objeto sexual, no complexo de Édipo.” (1949/1998, p. 102)

Assim, nesse primeiro momento de seu ensino, com sua formulação acerca da constituição do eu através da alienação a imagem do outro no espelho (o espelho aqui considerado como uma metáfora para o que se constituirá, posteriormente, em termos teóricos, como o grande Outro), Lacan teoriza, da forma como já observara em sua Tese de 1932, que a problemática da paranoia manifestar-se-ia na gênese do Eu, mais precisamente, do Eu enquanto *Je* que não se safaria da alienação à imagem especular, implicando o fracasso do sujeito em sua entrada na dialética social. São nesses termos que podemos colocar o primeiro passo de Lacan no que concerne à questão da paranoia no campo da psicanálise.

3. CAPÍTULO 3: Schreber e o Outro na psicose

Ao aprofundar nosso estudo acerca da paranoia schreberiana, partiremos da teorização lacaniana em seu seminário terceiro, de 1955 a 1956, no qual se trata em primazia da questão da psicose no campo da psicanálise, mais especificamente, “As estruturas freudianas da psicose¹⁰”. Lacan, em sua introdução, já nos faz notar a ausência da aplicação, no âmbito da psicose, dos achados clínicos, nosográficos e terapêuticos. Assim, trata-se, nesse seu empreendimento, não só de uma construção, mas, ao mesmo tempo, de um refinamento teórico e técnico da psicanálise concernente à clínica das psicoses.

A leitura da paranoia de Schreber, nesse seminário, vem como um ponto de intersecção bastante profícuo com os demais psicanalistas que se propuseram a pensar sobre a psicose no campo da psicanálise. O caso Schreber tornou-se paradigmático para o estudo da psicose na psicanálise a partir da leitura de Freud, em *Observações Psicanalíticas sobre um caso de Paranoia*, que se deu no ano de 1911. Mesmo Lacan, que iniciou seus estudos no campo da psicose em sua tese de doutorado acerca da paranoia de Aimée, nome fictício de Maguerite Anzieu, seguiu também com o jurista em suas teorizações. Assim, o diálogo com Freud evidencia-se ainda mais na teoria lacaniana acerca da psicose.

Sabemos que, em Schreber, trata-se de um discurso impresso e escrito pelo próprio paranoico até a fase de estabilização do seu sistema delirante. E, salienta Lacan, o material desse discurso é o corpo próprio:

A relação ao corpo próprio caracteriza no homem o campo no fim de contas reduzido, mas verdadeiramente irreduzível, do imaginário. Se alguma coisa corresponde no homem à função imaginária tal como ela opera no animal, é tudo o que se relaciona, de uma maneira eletiva, mas sempre tão pouco apreensível quanto possível, à forma geral de seu corpo em que tal ponto é dito zona erógena. Essa relação, sempre no limite do simbólico, só a experiência analítica permitiu apreender em suas últimas instâncias. (LACAN, 1955-1956/2008, p. 20)

¹⁰ Lacan, propriamente, intitulou esses seus seminários, dos anos de 1955 a 1956, de *Les structures freudiennes de la psychose*, diferentemente do título expresso pelo estabelecimento do texto dos seminários por J. A. Miller, *As psicoses*.

É como um testemunho escrito sobre essa relação, no limite do simbólico, que entendemos o livro de memórias de nosso paranoico. E, Lacan reitera, com o estudo da paranoia de Schreber, a primazia da via simbólica na psicanálise. Mas essa primazia, nos fenômenos clínicos, não se confunde com ficar no nível do significado ou da significação. Isso é um equívoco. Para Lacan: “há verbalismo ali onde se comete o erro de outorgar demasiado peso ao significado, ao passo que é impelindo mais longe no sentido da independência do significante e do significado que toda operação de construção lógica adquire seu pleno alcance” (1955-1956/2008, p. 266).

É com um estudo acerca da relação do sujeito com a linguagem que Lacan avança na teorização sobre as manifestações e a estrutura psicóticas.

Lacan, nesse ponto, faz um interessante retorno a Freud. Evidenciando as elaborações freudianas concernentes à distinção estrutural da neurose e da psicose, ele tece um profícuo diálogo com elas.

De acordo com Freud (1924/2011), a realidade que é sacrificada, na neurose, é uma parte da sua realidade psíquica, propriamente do seu Isso. Essa parte, apesar de recalçada, retorna, mas pela via simbólica. O processo todo se dá no nível simbólico. Já na estrutura psicótica, trata-se de uma falha que incide diretamente sobre a realidade exterior. Em outras palavras, na psicose, é a própria realidade que apresenta um buraco a ser preenchido com a fantasia psicótica. Para Lacan, isso culmina propriamente na sua formulação acerca da psicose, a saber, uma rejeição no nível simbólico que retorna no real.

Como sabemos, em Freud, o mecanismo de projeção estaria a serviço da construção dessa realidade fantasista na psicose, uma vez que aquilo que era alvo da pulsão irreconciliável era projetada para o exterior. Isso se apresenta nas três formas de negação, segundo a leitura freudiana de Schreber, da pulsão homossexual (eu o amo).

No entanto, segundo o próprio Freud, citado por Lacan, “Não é correto dizer que a sensação interiormente reprimida [...] é projetada de novo para o exterior [...] Mas antes devemos dizer que o que é rejeitado [...] volta do exterior” (1955-1956/2008, p. 59). Essa conceituação, para Lacan, não é compatível com a noção

de projeção psicológica. Para o francês, “a projeção na psicose não é de modo algum isso, é o mecanismo que faz voltar de fora o que está preso na *Verwerfung*, ou seja, o que foi posto fora da simbolização geral que estrutura o sujeito” (1955-1956/2008, p. 60). É isso que retorna e é disso que se trata na fenomenologia psicótica.

Assim, para dar conta do que ocorre na psicose, Lacan, em seu retorno a Freud, cerne melhor essa questão da estrutura psicótica, ao traçar uma diferenciação acerca do fenômeno da *Verwerfung* (foraclusão) do da mera *Verneinung* (negação), sendo que esta última ocorreria em um momento ulterior em relação à primeira.

Lacan constata nos textos de Freud, como suficientemente articulado e distinto da função do recalçado inconsciente, a noção de *Verwerfung*. Este termo se articula com a ausência de uma *Beyahung* (juízo de atribuição) – precedente lógico, nas teorizações freudianas, da ocorrência da negação (*Verneinung*) (LACAN, 1958/1998). A *Verwerfung* aparece também nessas palavras de Freud: “o sujeito não queria saber da castração, mesmo no sentido do recalçado” (LACAN, 1955-1956/2008,). Ou seja, trata-se de uma exclusão que se quer situa-se no nível do recalçado, uma vez que este ainda deixa provas de sua passagem, mesmo que o sujeito nada queira saber disso. Em outras palavras, na *Verwerfung*,

[..] trata-se da rejeição de um significante primordial em trevas exteriores, significante que faltará desde então nesse nível. Eis o mecanismo fundamental que suponho na base da paranoia. Trata-se de um processo primordial de exclusão de um dentro primitivo, que não é o dentro do corpo, mas aquele de um primeiro corpo de significante. É no interior desse corpo primordial que Freud supõe se constituir o mundo da realidade, como já pontuado, já estruturado em termos significantes. (LACAN, 1955-1956/2008, p. 178)

Essa *Verwerfung* definiria uma recusa fundamental, por parte do sujeito, do acesso de algo ao seu mundo simbólico. O que é alvo da foraclusão, pela recusa de acesso ao simbólico, reaparece no real. Sendo o seu maior exemplo, os fenômenos alucinatórios, característicos das psicoses, o reaparecimento no real daquilo que fora recusado pelo sujeito. De tal modo que, o recalçado neurótico não se situa no mesmo nível que do que se trata na psicose.

A entrada da psicose seria em certa medida um apelo ao qual o sujeito, no nível significativo, não pode responder devido à incidência dessa *Verwerfung* em um significante primordial. Assim, para que haja o desencadeamento, no caso de Schreber, é preciso que o significante Nome-do-Pai alvo da *Verwerfung*, no lugar do Outro, seja invocado, em P, em oposição simbólica ao sujeito, em S (no esquema R, figura 1).

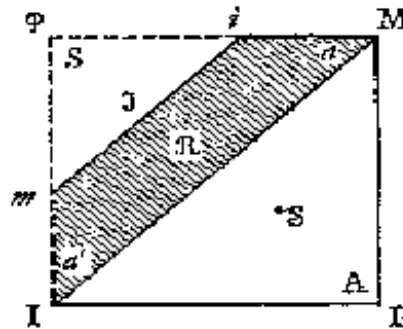


Figura 1 - Esquema R

Como há a forclusão do significante da metáfora paterna, a representação do sujeito, em S, pela imagem fálica (Φ) não se efetiva, já que a função do falo é justamente a de uma significação, no nível do imaginário, evocada pela metáfora paterna¹¹. Lacan (1957-1958/1999) nos diz que é por intermédio de uma metáfora que se engendra o sentido, e isso ocorre na medida em que há a substituição de um significante por outro significante num lugar determinado. Em conformidade com essa definição, a metáfora paterna pode ser posta nestes termos:

<u>Nome-do-Pai</u>	<u>Desejo da Mãe</u>	→ Nome-do-Pai	$\left(\frac{A}{Phallus} \right)$
Desejo da Mãe	Significado para o sujeito		

Fórmula da metáfora paterna

Na fórmula da metáfora paterna, temos a substituição do Desejo da mãe pelo Nome-do-Pai. A metáfora paterna obtém sucesso pelo sentido gerado, que entrará em jogo como a função do falo para o sujeito. Assim, o sujeito fica em condições de fazer uso dessa função metafórica no futuro, o que, conforme Lacan, “leva à

¹¹ Essa definição acerca da metáfora paterna será retomada por Lacan posteriormente em seu ensino com algumas ressalvas, especialmente, naquilo que se refere a uma distinção entre o significante Nome-do-Pai e o falo (Phallus). Essas ressalvas serão abordadas posteriormente em nossa dissertação.

instituição de alguma coisa que é da ordem do significante, que fica guardada de reserva, e cuja significação se desenvolverá mais tarde” (1957-1958/1999, p. 201).

De tal modo, “é a falta do Nome-do-Pai nesse lugar que, pelo furo que abre no significado, dá início à cascata de remanejamentos do significante de onde provém o desastre crescente do imaginário, até que seja alcançado o nível em que significante e significado se estabilizam na metáfora delirante” (LACAN, 1958/1998, p. 584). Todavia, essa cascata de remanejamentos mostra justamente esse significante foracluído como também sendo o significante que no Outro, a sede dos significantes, é o significante do Outro como lugar do código. E é essa função significante que é de suma importância destacar no que diz respeito a *Verwerfung* do Nome-do-Pai. De acordo com Lacan,

[...] quando contestam a função que definimos, segundo Freud, como sendo a da *Verwerfung* [foraclusão], acaso creem refutar-nos ao observar que o verbo [foracluir] do qual esta é a forma nominal é aplicado por mais de um texto ao juízo? Somente o lugar estrutural em que se produz a exclusão do significante varia entre os processos de uma judicatura unificada pela experiência analítica. Aqui [na psicose], é na própria sínfise do código com o lugar do Outro que jaz a falta de existência que nem a totalidade dos juízos de realidade em que se desenvolve a psicose conseguirá preencher. (1960a/1998, p. 677)

Como a fenomenologia demonstra, ainda que haja a *Verwerfung* do significante do Nome-do-Pai, é preciso que este seja convocado num certo lugar em oposição simbólica ao sujeito para que se dê o desencadeamento psicótico. E essa convocação, segundo Lacan, pode ocorrer “através de nada mais nada menos que um pai real, não forçosamente, em absoluto, o pai do sujeito, mas Um-pai”, bastando que este se “situe na posição terceira em alguma relação que tenha por base o par imaginário a-a’, isto é, eu-objeto ou ideal-realidade, concernido ao sujeito no campo de agressão erotizado que ele induz” (Lacan, 1958/1998, p. 584).

Em Schreber, o desencadeamento de seu quadro psicótico acontece dias após assumir a presidência da Corte de Apelação de Dresden, na qual contava estar à altura de assumir o cargo diante de companheiros muito mais experientes que ele. Poucos dias após o início de seu trabalho como presidente, Schreber é internado e, nessa crise, sua permanência no sanatório será de, aproximadamente, nove anos – de 1893 até 1902.

A sua função de presidente da corte lhe é especialmente cara, tanto que, em suas memórias, Schreber, nesse momento, define seu estado como “intelectualmente” estafado. Ele nos diz,

[...] inspirado pela ambição, mas também exigido pelo interesse do trabalho, acrescentou-se a isto o esforço de conseguir por meio de uma indiscutível dedicação a meu trabalho, antes de mais nada, a necessária consideração da parte de meus colegas e demais círculos correlatos (advogados, etc.) (1905/1984, p. 45).

Antes dessa crise por ocasião da sua nomeação, o jurista teria passado por perturbações semelhantes em dois outros momentos: em 1878, aos 36 anos, pouco antes de casar-se com Ottilin Sabine, teve uma crise de hipocondria, mas não chegou a ser internado; porém, em dezembro de 1884, com um quadro hipocondríaco, desenvolvido pouco tempo depois de ter sido manchete nos jornais por seu grande fracasso nas eleições parlamentares, Schreber fica internado por seis meses na clínica psiquiátrica da Universidade de Leipzig.

O sujeito é convocado a ocupar um lugar, no Outro, para o qual não há significante que responda a essa convocação. A *Verwerfung* do significante do Nome-do-Pai faz com que o efeito metafórico do pai não se produza.

Há uma falta no nível simbólico na psicose. É em razão dessa falta, segundo Lacan (1957-1958/1999), que a fala do Outro, enquanto sede da fala, não “passaria” para o inconsciente, e o Outro fala ao psicótico ininterruptamente. Em outras palavras,

Tudo fala com ele, porque nada da organização destinada a remeter o Outro para onde ele deve ficar, ou seja, para seu inconsciente, se realizou dessa ordem. O Outro fala com ele de uma maneira homóloga à fala primária e primitiva que é a da demanda. É por isso que tudo se sonoriza e o *isso fala*, que está no inconsciente para o sujeito neurótico, está do lado de fora para o sujeito psicótico. (LACAN, 1957-1958/1999, p. 493)

É em função da falta de mediação simbólica para dizer sobre o desejo do Outro que a psicose se instala e se desenrola em seu máximo. Para Lacan, “as formas da psicose, desde as mais benignas até o estado extremo de dissolução, apresentam-nos um puro e simples discurso do Outro, que vem escandir-se aqui, em s(A) sob a forma de uma significação” (1957-1958/1999, p. 493).

Lacan, no seminário sobre as formações do inconsciente (1957-1958), nos traz ótimos exemplos sobre a falta do significante do Nome-do-Pai, na psicose, que

se manifesta como uma tentativa do sujeito em construir uma suplência, ainda que imaginária, para significar o que essa falta implica de perda para o sujeito.

Um exemplo genial é o do delírio de ciúmes. Como já citamos em outro capítulo de nossa dissertação, Freud articula esse tipo de delírio como uma negação da frase, por parte do sujeito, “Eu (um homem) o (outro homem) amo”, ou seja, a fórmula de um amor homossexual. A negação do amor, em Freud, vai se dar justamente pela repressão à pulsão homossexual: “Eu não o amo, é ela que o ama”. Com Lacan, vemos isso se desenrolar da seguinte forma: “não é a mim que ele ama, é a ela”. Isso que foi lido, em Freud, como efeito do mecanismo de projeção (não é ele, mas ela que o ama), em Lacan, que já descarta esse fenômeno como projetivo, ganha uma leitura que concerne a *Verwerfung*, na medida em que, através desse delírio, o sujeito tenta instituir o desejo do Outro. Seguimos com suas próprias palavras, que encenam muito bem essa condição, na psicose,

A estrutura do delírio de ciúme consiste, justamente, em atribuir ao Outro um desejo – uma espécie de desejo esquematizado, esboçado no imaginário – que é do sujeito. Ele é atribuído ao Outro – *Não é a mim que ele ama, é a minha conjuge, ele é meu rival*. Como psicótico, tento instituir no Outro o desejo que não me é dado por eu ser psicótico, por não se haver produzido em parte alguma a metáfora essencial que dá ao desejo do Outro seu significante primordial, o significante do falo. (1957-1958/1999, p. 494)

3.1 Sobre a patogenia do caso Schreber

Com relação ao caso Schreber, Lacan (1955-1956/2008) aponta duas grandes vias causais nos estudos psicanalíticos. Uma delas, desenvolvida originalmente por Freud, refere-se a uma defesa de uma tendência homossexual como ponto de desencadeamento de seu quadro paranoico. Uma segunda causa levantada concebe que essa origem está nos momentos em que ambas as crises se desencadearam: a primeira, na derrota de sua candidatura ao *Reichstag*; e a segunda crise, com a sua nomeação para presidente de um importante tribunal

jurídico de apelação. Para Lacan, essas hipóteses de leitura do caso Schreber apresentam noções ambíguas acerca de uma espécie de conflito como fator desencadeador, mas isso, para ele, é um dado que, antes de invalidá-las por completo, diz respeito à ambiguidade própria à significação do delírio. E é por isso que os psicanalistas precisam estar atentos à especificidade dos recursos linguísticos na psicose: “É uma linguagem onde certas palavras ganham um destaque especial, uma densidade que se manifesta algumas vezes na própria forma do significante, dando-lhe esse caráter indiscutivelmente neológico tão surpreendente nas produções da paranoia” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 43).

Por se tratar da análise do texto de suas memórias, em Schreber, podemos, com mais clareza, observar, no uso de neologismos, essa discordância do delírio com o discurso comum. Ao ponto da escrita do seu livro de memórias ser, inicialmente, direcionada a sua mulher com o objetivo de lhe expor as suas concepções delirantes, as quais, segundo o próprio Schreber, careciam, e muito, de uma apreensão imediata pelos homens comuns. Há, nesse aspecto, uma clara distinção no que concerne ao léxico comum (compartilhado, empregado para comunicar-se sobre os eventos cotidianos) e esse (carregado de neologismos) de seu sistema delirante que se faz necessário à sua transmissão. Como Schreber bem frisa na introdução de seu livro:

Considerando que tomei a decisão de, em um futuro próximo, solicitar minha saída do sanatório para voltar a viver entre pessoas civilizadas e na comunhão do lar com minha esposa, torna-se necessário fornecer às pessoas que vão constituir meu círculo de relações ao menos uma noção aproximada de minhas concepções religiosas, para que elas possam, se não compreender plenamente as aparentes estranhezas de minha conduta, ter ao menos uma ideia da necessidade que me impõe tais estranhezas. É a este objetivo que deve servir o texto que se segue, com o qual tentarei expor às outras pessoas, de maneira ao menos inteligível, as coisas supra-sensíveis cujo conhecimento me foi revelado há cerca de seis anos. Não posso contar de antemão com um conhecimento completo, uma vez que se trata em parte de coisas que de modo algum se deixam exprimir em linguagem humana, por ultrapassarem a capacidade de entendimento do homem. (1905/1984, p. 25)

É nesse limite da relação do psicótico com a língua comum que se evidencia uma língua “de sabor particular e frequentemente extraordinária do delirante [...]” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 43). É justamente, nesse momento do seu seminário, que Lacan deixa mais explícito que, na psicanálise, não se trata de pensar que há

uma correspondência unívoca entre o significado e o significante. Este deve ser apreendido no sentido material da linguagem e o significado, longe de ser os objetos ou as coisas, é simples significação, a qual sempre remete a uma outra, indefinidamente. Assim, “O sistema de linguagem, em qualquer ponto em que vocês o apreendam, nunca se reduz a um indicador diretamente dirigido a um ponto da realidade, é toda a realidade que está abrangida pelo conjunto da rede da linguagem” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 44).

O neologismo é uma construção que deixa patente a discordância com uso comum da linguagem, aquela na qual, no nível da significação, define-se por sempre remeter a uma outra significação em sua rede de comunicação. As produções neológicas expõem justamente o contrário: ficando irreduzível a uma outra significação, ela significa em si mesma. Como diz Lacan, “o próprio doente sublinha que a palavra tem peso em si mesma, antes de ser redutível a uma outra significação, ela significa em si mesma algo de inefável, é uma significação que remete antes de mais nada à significação enquanto tal” (1955-1956/2008, p. 44).

A intuição delirante é tida, por Lacan, como sustentada por esse mesmo fenômeno do neologismo. De tal forma que esta revela para o paranoico uma perspectiva tão própria e original que não remete a mais nenhuma outra significação. Um exemplo disso é o léxico do qual se constitui a *língua fundamental* schreberiana, “a língua com um sabor particular”, que tem, como relata o próprio Schreber, um caráter sumamente original,

Quem quiser empregar aqui a expressão "punição" terá razão num certo sentido; mas é preciso notar que, diferentemente do conceito humano de punição, o objetivo não é infligir dano, mas obter uma condição necessária à purificação. Deste modo se explicam, mas em parte também precisam ser corrigidas, as representações correntes na maior parte das religiões sobre o inferno, o purgatório, etc. As almas a serem purificadas aprendiam, durante a purificação, a língua falada pelo próprio Deus, a chamada "língua fundamental", um alemão algo arcaico, mas ainda vigoroso, que se caracteriza principalmente por uma grande riqueza de eufemismos (assim, p. ex., recompensa com o sentido oposto, de punição, veneno por alimento, suco por veneno, profano por sagrado, etc.). O próprio Deus era designado como "a respeito daquele que é e que será" — perífrase da eternidade, e era tratado com "Sua Majestade Fidelíssima". A purificação era designada como "prova"; as almas que não tinham passado pelo processo de purificação não se chamavam, como seria de se esperar, "almas não provadas", mas,

ao contrário, "almas provadas", conforme aquela tendência ao eufemismo. (SCHREBER, 1905/1984, p. 32)

Essa tendência, descrita por Schreber, ao “eufemismo”, muito mais que o sentido estrito dessa figura de estilo, vem justamente dizer sobre a diferenciação da *língua fundamental* em seu caráter flagrantemente neológico com relação à língua comum. Mas há ainda os casos em que a significação é tal que não remete a nada, não tem significação alguma, manifestando-se como um ritornelo – uma espécie de repetição de refrãos estereotipados.

No que concerne a esses fenômenos neológicos, o mais importante a observar é que eles têm o efeito de parar a rede de significação. Por isso mesmo, eles são tidos, por Lacan, como aquilo que distingue precisamente, no nível do significante, em sua materialidade, as manifestações delirantes da língua comum. Como ele bem diferencia, “é uma espécie de chumbo na malha, na rede do discurso do sujeito. Característica estrutural a que, já na abordagem clínica, reconhecemos a assinatura do delírio” (1955-1956/2008, p. 45). Essa marca do delírio é tão evidente que o próprio Schreber, no trecho citado acima, faz notar essa distância da língua comum.

Assim, Lacan nos aponta uma via de prosseguir no estudo da paranoia schreberiana: “É, portanto, a economia do discurso, a relação da significação com a significação, a relação de seu discurso com o ordenamento comum do discurso, que nos permite distinguir que se trata do delírio” (1955-1956/2008, p. 45). Observemos que Lacan põe no neologismo, que figura a dimensão significante em seu caráter material, a assinatura do delírio; ou seja, o significante em seu aspecto formal, em sua materialidade, mas, ao mesmo tempo, uma criação *sui generis* do sujeito como aquilo que vem assinar o delírio paranoico.

Ainda que tenhamos no neologismo a marca do delírio em relação ao discurso comum, precisamos observar um outro fator característico das manifestações paranoicas: a crença delirante. Isso porque se faz mister notar que a crença delirante, uma das características mais evidentes na paranoia, não se traduz em uma certeza do sujeito sobre a realidade dos fenômenos que vivencia, mas sim de uma certeza radical sobre a referência dos eventos dessa realidade a si mesmo. Isso é flagrante na paranoia.

De fato, na medida em que seus delírios chegam a graus mais elevados, o delirante fica mais certo do cunho fantasmático e enigmático dessas manifestações, mas do que ele não duvida é de que estas têm um significado (que lhe pode até ser, em certo momento, desconhecido) e que este lhe concerne. Schreber, ainda que negue essa autorreferência, não deixa de situar muito bem esse aspecto da crença delirante, no trecho seguinte:

Quanto à incapacidade de Deus para compreender o homem vivo como organismo e particularmente para julgar corretamente sua capacidade de pensar, tenho ainda que acrescentar um outro ponto, que em muitos aspectos se tornou importante para mim. Posso descrever brevemente este ponto: tudo que acontece se refere a mim. Ao escrever esta frase estou plenamente consciente de que as pessoas logo pensarão em uma imaginação doentia da minha parte, pois sei bem que justamente a tendência a referir tudo que acontece a si mesmo, relacionando-o com a própria pessoa, é um fenômeno que acontece com frequência em doentes mentais. Mas na realidade, no meu caso, se passa o contrário. Desde que Deus entrou em uma conexão nervosa exclusiva comigo, eu me tornei para Deus, num certo sentido, o homem, ou o único homem em torno do qual tudo gira, ao qual tudo deve se referir e que por isso, também do seu próprio ponto de vista, tem que referir a si mesmo todas as coisas. (SCHREBER, 1905/1984, p. 174)

Mas de que realidade se trata, quando estamos no campo da psicanálise, senão a engendrada através do significante, sediado no Outro, enquanto lugar da linguagem? É desse Outro referenciando toda a realidade significativa para o sujeito paranoico que se trata na crença delirante. Algo da ordem de uma invocação do Outro.

Dessa forma, é necessário considerarmos as manifestações psicóticas não apenas no nível das significações, da sua proliferação imaginária, da sua crença delirante, mas, tal como na neurose, situarmos os fenômenos psicóticos no nível das relações do sujeito com o conjunto do significante. Todavia, advertidos de que, dada a forclusão do Nome-do-Pai, a psicose carrega essa falta ao nível do significante; e, por isso, em Schreber, sem poder assumir a realização da função do pai, ao nível simbólico,

O que lhe resta é a imagem a que se reduz à função paterna. [...] A alienação é aqui radical, ela não está ligada a um significado aniquilante, como um certo modo de relação rivalitária com o pai, mas com um aniquilamento do significante. Essa verdadeira despossessão primitiva do significante, será preciso que o sujeito dela se encarregue e assuma sua compensação, longamente, na

vida por uma série de identificações puramente conformistas a personagens que lhe darão o sentimento do que é preciso fazer para ser um homem. (LACAN, 1955-1956/2008, p. 239)

Lacan (1955-1956) afirma, em seu seminário sobre as psicoses, que a sintomatologia pré-psicótica é muito parecida com os quadros neuróticos. Mas essa aparência se mantém a partir de um recurso típico da ordem imaginária, uma espécie de imitação, ao qual o sujeito, antes do desencadeamento de sua psicose, se liga a um outro semelhante que lhe faz assumir uma aparência correlativa a seu sexo. Trata-se de um recurso de compensação imaginária do fracasso do Complexo de Édipo, um “como se”. O sujeito através da imitação de um semelhante assume a virilidade que não lhe foi transmitida através da trama edipiana, ou seja, da via simbólica. Mas, como dissemos, esse mecanismo é da ordem imaginária, não comportando a estabilidade própria da ordem simbólica com o significante do Nome-do-Pai. Essa compensação imaginária gera uma certa estabilidade na vida.

Lacan nos diz que “o delírio começa a partir do momento em que a iniciativa vem de um Outro, em que a iniciativa está fundada numa atividade subjetiva... O Outro quer isso, ele quer sobretudo que se saiba disso, ele quer significar” (1955-1956/2008, p. 226). O que faz com que percebamos que, ainda que se trata de um delírio, estamos no campo da intersubjetividade e isso é fundamental, uma vez que

Trata-se, no fundo da psicose, de um impasse, de uma perplexidade concernente ao significante. Tudo se passa como se o sujeito reagisse a isso com uma tentativa de restituição, de compensação. Suponho que o sujeito reage à ausência do significante pela afirmação tanto mais reforçada por um outro que, como tal, é essencialmente enigmático. Como o Outro está excluído, enquanto detentor do significante. Por isso ele é tanto mais potentemente afirmado, entre ele e o sujeito, no nível do pequeno outro, do imaginário (LACAN, 1955-1956/2008, p. 227).

A aparição da questão posta pela falta do significante foracluído se manifesta por todo o corpo do conjunto dos significantes. De tal modo que o Outro, sempre oculto na neurose, aparece, revelando-se em sua função própria. Assim, a *exclusão* do Outro refere-se, mais precisamente, deste enquanto correlato da fala plena, onde o ser se realizaria através do “*tu és*”, no qual ele se situa e se reconhece como sujeito. É nessa medida que o psicótico encontra um outro puramente imaginário.

As memórias schreberianas nos dão mostras de que esse outro é o que há de mais radical na alienação imaginária, na medida em que essa captura pelo duplo “é

correlativa da aparição do que se pode chamar o discurso permanente, subjacente na inscrição que se faz no curso da história do sujeito, e duplicando todos os seus atos” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 244). Não há melhor exemplo disso senão aquilo que Schreber nos relata como transcrição dos seus pensamentos,

Mantêm-se livros ou outro tipo de anotações, nos quais já há anos são transcritos todos os meus pensamentos, todas as minhas expressões de linguagem, todos os meus objetos de uso pessoal, todas as coisas que possuo ou estão nas minhas proximidades, todas as pessoas com quem me relaciono, etc. Não sei dizer com segurança quem é que se encarrega da transcrição. Como não posso imaginar a onipotência de Deus como inteiramente carente de inteligência, suponho que a transcrição é feita por seres aos quais é dada a forma humana, do tipo dos homens feitos às pressas, que ficam em corpos cósmicos longínquos, os quais por sua vez não carecem totalmente de espírito; para o ofício de transcrever, que realizam de modo totalmente mecânico, os raios colocam, por assim dizer, de passagem, a pena em sua mão, para que os raios que chegam depois possam entender o que foi transcrito. (SCHREBER, 1905/1984, p. 96)

No decorrer do seu seminário sobre as psicoses (1955-1956), Lacan nos trouxe essa redução do grande Outro ao outro imaginário como um mecanismo característico da estrutura psicótica, sendo propriamente essa a dificuldade para o sujeito psicótico, “precisamente em razão da redução da duplicidade[...] do Outro como sede da fala e garantia da verdade, e do outro dual, que é aquele diante de quem o sujeito se encontra como sendo sua própria imagem. O desaparecimento dessa dualidade é justamente o que causa ao psicótico tantas dificuldades de se manter num real humano, isto é, num real simbólico.” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 15).

Para Lacan (1955-1956/2008), “Essa distinção entre o Outro com A maiúsculo, isto é, entre o Outro enquanto não é conhecido, e o outro com a minúsculo, isto é, do outro que é o eu, fonte de todo o conhecimento, é fundamental” (LACAN, p. 53). Se a dificuldade do psicótico está na redução do Outro ao outro puramente imaginário, teríamos na medida dessa diferenciação, dessa distância, a dialética do delírio. Mas, como dissemos, essa medida não é nula: a alienação característica da psicose não é puramente imaginária, não se restringe ao pequeno outro. O psicótico não se mostra, em toda sua fenomenologia, como nos salienta Lacan (1955-1956/2008), uma máquina de falar e, a partir do momento em que este fala, temos que considerar sua relação com o grande Outro. Uma vez que o grande

Outro é, como demonstrado no esquema L lacaniano, o que constitui a estrutura da fala e abre as vias para qualquer possibilidade de uma intervenção analítica. Todavia, é inquestionável que, no que se refere à psicose, essa dimensão da fala necessita de importantes ressalvas.

Assim, para seguirmos nessa questão, é essencial atentarmos ao que Lacan propõe, no esquema L, acerca da estrutura da fala, no qual fica patente a formulação de que o sujeito recebe sua mensagem do outro sob uma forma invertida. Isso não difere, na psicose; no entanto, essa relação de alteridade com o outro se dá em termos distintos.

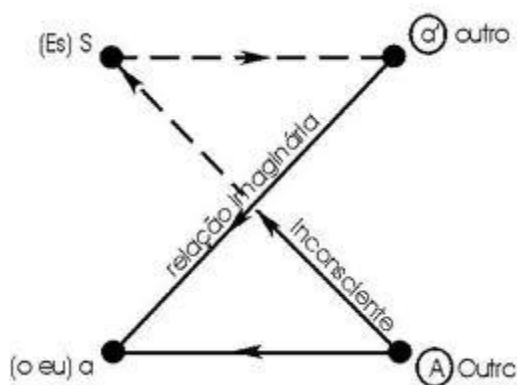


Figura 2 - Esquema L

Nesse esquema, este S, o sujeito, deve se tornar S no Outro (A), sede do significante, atingindo a fala autêntica de uma experiência de análise; e, como esquematizado, é na linha imaginária, entre a e a' , que temos a resistência da passagem dessa fala. Assim, é o eu do sujeito que fala a um outro do Sujeito.

Os polos imaginários do sujeito, a e a' , recobrem a relação dita especular, a do estádio do espelho. O sujeito, na corporeidade e multiplicidade de seu organismo, em seu espedaçamento original, que está em a' , se refere a essa unidade imaginária que é o eu, a , onde ele se conhece e se desconhece, e que é aquilo de que ele fala – ele não sabe a quem, já que não sabe tampouco quem nele fala. (LACAN, 1955-1956/2008, p. 190)

O estado do sujeito, em S, seja na neurose ou na psicose, vai ser determinado por aquilo que acontece no A, o grande Outro. E isso que se desenrola, em A, articula-se como um discurso, propriamente falando: o inconsciente, enquanto definido como o discurso do Outro. E é, nesse discurso, que o sujeito está completamente implicado, “enquanto repuxado para os quatros cantos do esquema, ou seja, S, sua inefável e estúpida existência, a , seus objetos, a' , seu eu, isto é, o

que se reflete de sua forma em seus objetos, e A, lugar de onde lhe pode ser formulada a questão de sua existência” (LACAN, 1958/1998, p. 555).

Na psicose, diferentemente da neurose, mostra-se “o sujeito completamente identificado ao seu eu com o qual ele fala, ou o eu totalmente assumido através do modo instrumental. É ele que fala dele, o sujeito, o S” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 24). Na alucinação verbal ocorre exatamente isso, “o sujeito fala literalmente com o seu eu, e é como se um terceiro, seu substituto reserva, falasse e comentasse sua atividade” (p. 24).

Isso só se sustenta teoricamente porque, para Lacan (1955-1956/2008), existem duas formas de falar deste S, deste sujeito: se endereçar verdadeiramente, na fala autêntica, ao grande Outro, e receber sua mensagem de forma invertida; ou, no caso flagrante da paranoia, indicar sua direção, sua existência, sob a forma da alusão. É nisso que constatamos aquilo que Lacan quer dizer quando destaca a “exclusão” do grande Outro na psicose: a fala se exprime no real e o Outro do qual se trata não está além do semelhante, ele está mesmo nesse pequeno outro. Essa é a estrutura da alusão, na qual o paranoico indica a si mesmo num além disso que fala. Nos termos do esquema L, temos:

O pequeno *a* é o senhor [um semelhante qualquer] que ela [paciente paranoica do estudo de caso] encontra no corredor. Não há o grande Outro, há algo que vai de *a* à *a'*; *a'* é esse que diz “eu venho do salsicheiro”, e de quem se diz “eu venho do salsicheiro”? de S. O pequeno *a* lhe diz “Porca”; *a'*, a pessoa que nos fala e que falou enquanto delirante, recebe sem dúvida alguma sua própria mensagem de qualquer parte sob uma forma invertida, ela a recebe do pequeno outro [*a*], e isso que ela diz concerne ao além que ela está em si mesma enquanto sujeito, e que, por definição, simplesmente porque ela é sujeito humano, ela não pode falar senão por alusão. (LACAN, sessão de 7 de dezembro de 1955, tradução nossa)¹²

É por isso mesmo que este é propriamente um caso de paranoia. O ciclo para esta paciente paranoica comporta uma exclusão desse grande Outro, de tal forma que o circuito se fecha sob a diagonal da relação imaginária ($a - a'$), “os dois pequenos outros que são: a marionete em face dela que fala, e na qual ressoa sua

¹² Trecho retirado da estenotipia da sessão de 07 de dezembro de 1955 (seminário III) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

mensagem a ela; e ela mesma que, como eu [*moi*], é sempre um outro e que fala por alusão.” (LACAN, 7/12/1955)

3.2 O sujeito psicótico como “tu és aquele que me seguirás”

O essencial da estrutura da fala é que o sujeito recebe sua mensagem do outro de forma invertida, seja na neurose ou na paranoia, e, no seminário sobre as psicoses (1956-1957), uma nova formulação lacaniana expressa essa relação do sujeito com a mensagem do outro, nos seguintes termos: “*tu és aquele que me seguirás*” ou “*...me seguirá*”. Essa nova abordagem nos permitirá demonstrar de outro modo essa redução do Outro ao outro na paranoia e, mais explicitamente, a relação do sujeito, na paranoia, com o significante.

Essa fórmula escreve que o sujeito “concorda ou não concordará com o *tu*, segundo a maneira como o *eu* de que se trata, está interessado, cativo, alfinetado, preso no bastamento de que falava outro dia, segundo a forma como, na relação total do sujeito com o discurso, o significante se engancha.” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 325). Em outras palavras,

Todo o contexto de *tu és aquele que me seguirás* muda segundo a ênfase dada ao significante, segundo as implicações do seguirás, segundo o modo de ser que está atrás desse seguirás, segundo as significações ligadas pelo sujeito a um certo registro significante, segundo a bagagem com a qual o sujeito parte na indeterminação do *que sou eu?*. (Lacan, 1955-1956/2008, p. 325)

A ênfase da mensagem do outro (*tu*) irá se expressar nessa formulação através da conjugação do verbo (*seguir*), que virá como complemento da primeira parte (*tu és aquele que...*). Ao complemento “*...me seguirás*” (verbo conjugado na segunda pessoa) corresponderá a adesão à mensagem do outro, diferente do que ocorre com o “*...me seguirá*” (verbo conjugado na terceira pessoa).

Considerando a estrutura da fala, no esquema L, “o S e o A são sempre recíprocos, e na medida em que é a mensagem do outro recebida por nós que nos funda, o A está ao nível do *tu*, o *a'* ao nível do *que me*, e o S ao nível de *seguirás*.”

(Lacan, 1955-1956, p. 326). Assim, a conjugação do verbo *seguir*, em segunda ou terceira pessoa, na fórmula, nos remeterá ao tipo de relação com o significante: enquanto conquistado e assumido pelo sujeito ou, no caso da psicose, alvo da *Verwerfung*, o significante foracluído (Lacan, 1955-1956/2008).

Para Lacan, quando a frase se completa com um verbo na terceira pessoa, “...*me seguirá*”, trata-se apenas de uma constatação para o sujeito que recebe sua mensagem; ao passo que se a mensagem do outro chega ao sujeito como uma delegação, aqui poderíamos dizer que se trata de uma missão delegada pelo *tu* (Lacan também chega a usar termo “missão”, nessa ocasião); o apelo se faz através do “*tu és aquele que me seguirás*”, ou seja, com “*me seguirás*”, na segunda pessoa. Essa marca desinencial no verbo “*seguirás*” marca a presença do outro, do *tu*, inclusive naquilo que corresponderia ao S. No esquema L, o *seguirás* está no nível do sujeito e quem o sustenta na fala é o eu. Como nos atesta Lacan,

[...] há outra coisa além do *tu*, que é o ego que sustenta o discurso daquele que me segue quando segue minha palavra por exemplo. É precisamente o mais ou menos de intensidade, o mais ou menos de presença desse ego que decide entre as duas formas [*seguirás* ou *seguirá*]. [...] Esse ego está além desse *tu és aquele*, que é o modo sob o qual ele é chamado a se referenciar. Num caso [*seguirá*], é ele que vai seguir, e com efeito o *aqule* se torna caduco – ele seguirá, ele *lhe* seguirá, é *ele* que seguirá. No outro [*seguirás*], não é ele que está em causa, sou eu. (1955-1956/2008, p. 331)

O que constatamos nessa citação é que o *eu* seria o suporte desse *tu*, mas seria equivocado supor que o eu desempenha esse papel em total concordância com a mensagem do outro. Segundo Lacan, isso jamais acontece. No quadro paranoico, um *tu*, um outro, surge como aquele que comenta as suas ações; um outro que, nas palavras de Lacan, entra em uma relação com o sujeito como um corpo estranho. Isso é bem evidenciado nas memórias schreberianas naquilo mesmo que este define, em seu sistema delirante, como início da desordem do mundo: o *assassinato de alma*, definido como o ponto máximo de interferência do “sistema nervoso de uma pessoa” sobre o de uma outra, anulando-a em sua própria vontade. Nas palavras de Schreber,

Ora, desde o início da minha ligação com Deus (meados de março de 1894), até agora, as vozes que falam comigo vêm assinalando diariamente como causa da crise desencadeada nos reinos de Deus o fato de que, da parte de alguém, se cometeu assassinato de alma; antes se apontava Flechsig como autor do assassinato de alma, ao

passo que de um tempo para cá, numa inversão deliberada da situação, se quer me "fazer passar" por aquele que cometeu assassinato de alma; chego então a supor que alguma vez, talvez em gerações anteriores, teve lugar um fenômeno qualificável como assassinato de alma entre as famílias Flechsig e Schreber; da mesma forma, com base em acontecimentos posteriores, estou convencido de que na época em que minha enfermidade nervosa parecia assumir um caráter dificilmente curável, da parte de alguém se tentou, embora sem êxito, cometer assassinato de alma. (1905/1984, p. 38)

Essa formulação lacaniana do *tu*, enquanto um corpo estranho, nos ajuda a pensar as consequências da relação de *sujeição*, na psicose, ao significante. Sabemos que esse *tu* remete à relação do sujeito com o significante; assim, é do nível em que se encontra essa relação que vai depender o estado do sujeito. Na paranoia de Schreber, devido à forclusão, o significante do Nome-do-Pai não tem como aparecer no lugar do *seguirás*, configurando-se, dessa forma, uma indeterminação no nível do significante. O *tu* reaparece sempre porque a frase permanece incompleta "*tu és aquele que...?*". Nesse caso, segundo Lacan, "o significante produz naquele momento uma redução, mas intensificada, à pura relação imaginária" (1955-1956/2008, p. 352):

"*tu és aquele que...?*"

"*tu és aquele...?*"

"*tu és...?*"

Uma redução que chega ao sujeito nos termos "*tu és*". Essa fórmula, em francês, "*tu es*", é homônimo de "*tues*", do verbo "*tuer*", matar. Constatamos isso, na paranoia schreberiana, naquilo que o próprio define como a ocorrência de um *assassinato de alma* como fator de início de sua crise. A rivalidade com a imagem do outro (ou eu ou o outro), na psicose – lida como efeito da relação dual estabelecida na ordem do imaginário, com a exclusão do Outro – encontra aqui uma outra referência, na relação do sujeito com o significante, no nível do Outro.

Em relação a Schreber,

É obrigatoriamente pela relação puramente imaginária que deve passar o registro do *tu* no momento em que ele é evocado, invocado, chamado pelo Outro, pelo campo do Outro, através do surgimento de um significante primordial, mas excluído para o sujeito. Esse significante, nomeei-o.... – *tu és aquele que é*, que será, *pai*. Como

significante, ele não pode em caso algum ser acolhido na medida em que o significante representa um suporte indeterminado em torno do qual se agrupa e se condensa um certo número, não exatamente de significação, mas de série de significações, que vêm convergir através e a partir da existência desse significante. (LACAN, 1955-1956/2008, p. 353)

Assim, é na medida em que esse “*tu és aquele que me seguirás*” configura-se como uma delegação, o que vem como resposta é um “*eu te sigo, eu sou, eu sigo o que tu acabas de dizer*” (Lacan, 1955-1956/2008). Na tradução dessa fórmula para o português, perde-se o jogo que Lacan faz com as palavras no francês. O verbo *seguir* (*suivre*) conjugado na primeira pessoa em francês é homônimo do verbo *ser* (*être*) conjugado também na primeira pessoa do singular, assim, temos o “*Je suis*”, significando tanto *eu sou* quanto *eu sigo*. É com esse jogo de duplo sentido que Lacan nos diz sobre essa fórmula concernente à relação do sujeito com o significante, na estrutura paranoica. O sujeito é na medida em que *segue*. A invocação coloca o sujeito em uma sujeição radical ao desejo do Outro; em Schreber, ao desejo de seu Deus.

É nesse “*seguirás*”, que se localiza, nesta formulação, no nível do sujeito, que encontramos a persistência do *tu*, o outro.

Nessa fórmula, não é portanto a um eu, enquanto eu o faço ver, que me endereço, mas a todos os significantes que compõem o sujeito ao qual eu estou contraposto. Digo *todos* os significantes que ele possui, mesmo e inclusive seus sintomas. É a seus deuses como a seus demônios que nos endereçamos, e é por essa razão que essa maneira de enunciar a sentença que chamei até o momento o mandato, eu a chamarei a partir de agora de invocação com as conotações religiosas do termo. (LACAN, 1955-1956/2008, p. 352)

Essa última citação nos traz uma aproximação clara da paranoia schreberiana. E Lacan segue dizendo que essa invocação, nos termos da psicose, tem a razão de seu alcance na medida em que “são aos significantes que a invocação se endereça, e por isso penso que o termo invocação é próprio para designar a forma mais elevada da frase, onde todas as palavras que pronuncio são verdadeiras palavras, são vozes evocadas às quais cada uma das frases deve responder, a divisa do outro verdadeiro” (1955-1956/2008, p. 352).

Nessa mesma linha, o desenvolvimento do sistema delirante do presidente Schreber lhe garante um certo grau de estabilização ao passo que seu delírio vai se

caracterizando como um tipo de invocação, com uma emasculação como missão divina. Em seu livro de memórias, podemos acompanhar a evolução do seu delírio até a sua estabilização, e todo esse processo de escrita nada mais se mostra senão como um trabalho do delírio. É isso que Schreber constrói e escreve, em pequenos detalhes, em seu livro sobre um doente dos nervos: um lugar que, enquanto emasculado, ele possa habitar.

4. CAPÍTULO 4: A *língua fundamental* na paranoia schreberiana: um sujeito habitado pela linguagem

No campo da psicanálise lacaniana, o sujeito se define como aquilo que um significante representa para outro significante, de tal maneira, ele vai sempre surgir do dado dos significantes que o abarcam no grande Outro. E, como destacamos no capítulo anterior, é sobre a *Werverfung*, a forclusão, de um significante primordial no campo deste Outro, ou seja, na sede dos significantes, que Lacan centra sua teorização acerca da paranoia. Uma falta que marca toda a fenomenologia da psicose, e que implica o estabelecimento de uma relação peculiar do sujeito com relação ao conjunto da linguagem. Assim, para Lacan (1955-1956/2008), na psicose,

[...] tudo, do início até o fim, se deve a uma certa relação do sujeito com essa linguagem, de uma só vez promovida ao primeiro plano da cena, que fala sozinha, em voz alta, com seu ruído e seu furor, bem como com sua neutralidade [...]. Se o neurótico habita a linguagem, o psicótico é habitado, possuído, pela linguagem. (p. 292)

É na sessão de 31 de maio de 1956 que Lacan coloca nesses termos a relação do sujeito, na psicose, com a linguagem. Uma formulação que expressa a relação do sujeito, seja psicótico ou não, em um “habitar” a linguagem. Não é sem relação que, nessa mesma sessão, Lacan inicia seu seminário com uma citação direta de Freud¹³, extraída de um texto de 1913, *O interesse da psicanálise*, que, como o próprio título já expõe, versa sobre os interesses das outras áreas na teoria psicanalítica, e Freud trata disso muito bem com as suas palavras: inicia expondo o interesse da psicanálise para as áreas psicológicas, e segue para as áreas não psicológicas, como as Ciências da linguagem, a Filosofia, Sociologia, etc. É do interesse da psicanálise para as ciências da linguagem que Lacan retira sua citação, e esta não é qualquer. Ao tratar do que a psicanálise poderia oferecer para a linguística, Freud inverte o jogo, e Lacan se interessa justamente por isso que uma ciência da linguagem pode dizer sobre a experiência psicanalítica. O trecho citado,

¹³ A versão brasileira do *seminário livro 3, As psicoses*, de Lacan, traduzida a partir do estabelecimento do texto por J. A. Miller, não explicita que o primeiro parágrafo do texto transcrito, na verdade, trata-se de uma citação direta feita por Lacan. O que pode prejudicar o entendimento de um leitor desavisado.

em seu seminário, apesar de omitir a parte inicial do texto original freudiano¹⁴, não deixa dúvidas sobre essa inversão operada por Freud:

O mesmo paralelo é possível em virtude da omissão de diversas relações que, nos dois casos, devem ser remediadas pelo contexto. Se essa concepção do método de representação dos sonhos não foi até aqui seguida, isso, como se deve compreender logo de saída, deve ser atribuído ao fato de que os psicanalistas são inteiramente ignorantes da atitude e do modo de conhecimento com os quais um filólogo deve aproximar-se de um problema como aquele que está presente nos sonhos. (FREUD, 1913/2012, citado e traduzido por LACAN, 1955-1956/2008, p. 289)

Nessa aproximação com a ciência da linguagem, a interpretação psicanalítica é definida, por Freud, como “traduções do modo de expressão que nos é desconhecido para aquele que é familiar a nosso pensamento” (FREUD, 1913/2012, p. 343), assim, “ao interpretar um sonho, apenas *traduzimos* determinado conteúdo do pensamento (os pensamentos oníricos latentes), da ‘linguagem dos sonhos’ para a de nossa vida desperta” (p. 343).

Nos termos de Freud, teríamos uma linguagem própria à manifestação dos sonhos, uma linguagem onírica, a qual, por ser constituída principalmente por imagens, seria mais propriamente comparável a um sistema de escrita tal como os hieróglifos egípcios. Freud nos diz que “*A polissemia de vários elementos do sonho tem sua contrapartida nesses velhos sistemas de escrita, e do mesmo modo a omissão de várias relações, que num e noutro caso têm de ser acrescentadas a partir do contexto*”¹⁵ (FREUD, 1913/2012, p. 345, grifo nosso).

Essa referência freudiana à escrita hieroglífica expõe uma nova formulação acerca da função da imagem nos sonhos. A manifestação onírica se daria em uma

¹⁴ Trecho original integral do texto de Freud, na tradução de Paulo César de Souza: “A polissemia de vários elementos do sonho tem sua contrapartida nesses velhos sistemas de escrita, e do mesmo modo a omissão de várias relações, que num e noutro caso têm de ser acrescentadas a partir do contexto. Se tal concepção da representação onírica não teve ainda maior desenvolvimento, isto se deve à circunstância, facilmente compreensível, de que ao psicanalista faltam inteiramente os pontos de vista e os conhecimentos com que um estudioso da linguagem abordaria um tema como o dos sonhos.” (FREUD, 1913/2012, p. 345)

¹⁵ “*A polissemia de vários elementos do sonho tem sua contrapartida nesses velhos sistemas de escrita, e do mesmo modo a omissão de várias relações, que num e noutro caso têm de ser acrescentadas a partir do contexto*” (FREUD, 1913/2012, p. 345). A parte destacada em itálico foi omitida por Lacan, em sua citação. A parte, sem itálico, refere-se ao texto que se segue em Freud, traduzido para o português por Paulo César de Souza. A tradução de Lacan para essa mesma passagem difere, mas não significativamente, a saber: “O mesmo paralelo é possível em virtude da omissão de diversas relações que, nos dois casos, devem ser remediadas pelo contexto.” (LACAN, 1955-1956/2008 p. 289).

linguagem própria, na qual as imagens enquanto tais intervêm em uma escrita, não apenas por seu próprio sentido e nem mesmo para serem lidas, mas, em alguns casos, simplesmente para “determinar” como um outro elemento onírico deve ser lido. (Lacan, 1955-1956/2008). É isso mesmo que se observa quando Freud traz para seu texto a escrita antiga dos hieróglifos egípcios como análoga à interpretação dos sonhos, assim,

Quando Freud diz que um sonho deve ser decifrado como uma escrita hieroglífica, é que efetivamente podem existir elementos com valor ideográfico e outros com valor fonográfico. Um exemplo bastante simples, mas um pouco grosseiro, porque não temos o sonho completo, as associações, etc, é se, num sonho, aparece um peixe [*poisson*, em francês], poderá tratar-se efetivamente de uma história de peixe, de pesca, de espinha, não sei o que mais, mas também pode tratar-se dessa imagem tomada no nível fonográfico, onde ela irá falar do peso, “seu peso” [em francês, *son poids*]. (LÉTHIER, 2012, p. 25)

Nesse exemplo, a imagem do peixe do sonho pode não intervir como figurando um peixe (*poisson*), o animal, mas como escrevendo, pela homofonia manifesta na língua francesa, “peso seu” (*son poids*) como significante no sentido lacaniano, na medida em que pode significar algo diferente do que se define pelo código. A exploração dessa suscetibilidade do significante, no ensino de Lacan, só se torna demarcável através do escrito. É a homofonia que demonstra claramente a não identidade de si do significante (ALLOUCH, 2007).

É importante observar que, na constituição de uma escrita hieroglífica, como a egípcia, têm-se os ideogramas, e, portanto, há uma relação entre um objeto e um signo, mas também se têm os fonogramas. E, segundo Léthier (2012), há ainda um terceiro elemento: os determinativos, os quais entram nessa escrita para definir como certos elementos devem ser lidos, se em seu caráter ideográfico ou fonético. Em outras palavras, “Esse elemento determinativo ou *shifter* permite, por exemplo, saber se é preciso ler o signo, se esse signo vai ser lido como “pão” ou como “T”. Se esse signo estiver num cartucho, ele terá um valor fonogramático. Vemos então que o cartucho é um determinativo, que permite dizer que todos os hieróglifos que estão em seu interior são de fato fonogramas” (LÉTHIER, p. 24). Assim, um determinativo indica, tal como Lacan apontou inicialmente como função possível da imagem nos sonhos, o sentido que deve ter a leitura de um elemento equívoco, se é como

ideograma ou fonograma que o hieróglifo deve ser lido. O determinativo em si mesmo é vazio de sentido, ele intervém para suspender o equívoco.

Lacan segue nessa aproximação proposta por Freud quando traz, nesse ensejo, o exemplo da escrita do pronome pessoal da primeira pessoa, o eu, nos antigos hieróglifos. Ele diz,

[...] que este que serve para desenhar o pronome na primeira pessoa, e que se desenha por dois pequenos signos que têm um valor fonético, pode ser acompanhado pela imagem mais ou menos vigorosa, encorpada, conforme o indivíduo seja um jovem, que está aí para dar aos outros signos seus sentidos ligados pela sua significação. Mas os outros signos, que não são menos autográficos que o jovem, devem ser lidos em um registro fonético. (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa)¹⁶

Assim, essa imagem acompanha o pronome da primeira pessoa (os dois pequenos signos), eu, dando-lhe sua significação, que variará conforme a representação do indivíduo se fará mais ou menos vigorosa nesta imagem. Essas aproximações interessam na medida em que põem em relevo a função da imagem como um elemento determinativo e interferindo na leitura dos outros elementos significantes.

Freud, muito frequentemente, faz comparações ao modo de pensamento e estrutura significativa da escrita hieroglífica e o faz, segundo Lacan, como grande conhecedor do assunto. Mas aquele não aponta as consequências dessa aproximação apenas naquilo que concerne a uma noção do que seria uma linguagem própria aos sonhos, afinal,

A linguagem onírica, pode-se dizer, é a forma de expressão da atividade psíquica inconsciente. Mas o inconsciente fala mais que só um dialeto. Sob as diferentes condições psicológicas que caracterizam e separam as formas de neurose, também sucedem constantes mudanças em como se exprimem os impulsos inconscientes. Enquanto a linguagem gestual da histeria geralmente coincide com a linguagem visual dos sonhos, das visões etc., ocorrem peculiares formações idiomáticas na linguagem de pensamentos da neurose obsessiva e das parafrenias (*dementia praecox* e paranoia), que já podemos compreender e relacionar umas com as outras numa série de casos. (FREUD, 1913/2012, p. 346)

¹⁶ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 31 de maio de 1956 (Seminário III) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

Nessa passagem, Freud explicita que a expressão dos sintomas, na experiência psicanalítica, liga-se justamente à estrutura clínica em questão, o que implicaria diferentes dialetos da fala do inconsciente. Essa formulação é dada de forma patente naquilo que ele exemplifica, logo em seguida, em seu texto,

O que uma histérica exprime através de vômitos, por exemplo, se manifestará num doente obsessivo através de dolorosas medidas protetoras contra *infecção*, e num parafrênico motivará queixas ou suspeitas de que é *envenenado*. O que aí encontra variada expressão é o desejo, reprimido para o inconsciente, de *engravidamento*, ou a defesa contra ele por parte da pessoa doente. (FREUD, 1913/2012, p. 346)

Essa última citação do texto de Freud também é retomada por Lacan em seu seminário, e este o faz na medida em que o pai da psicanálise trata genialmente aí senão do significante como devendo ser lido em sua relação com o corpo significante. E isso fica patente, nesse momento, já que nos três casos (o da histérica, o do obsessivo e o do parafrênico), para Freud, tratar-se-ão de diferentes representações do “mesmo” impulso inconsciente, exemplificando, igualmente, nessa variedade, aquilo que definiu como os dialetos da fala do inconsciente.

É dessa variedade de dialetos, formas de expressão do discurso do inconsciente, do Outro, que tratamos quando, na psicanálise, temos a noção de uma referência da realidade como sendo isto em torno do qual giram os fracassos, os tropeços da neurose. Mas não devemos nos desviar da observação de que esta concepção é profundamente sustentada, tramada, por esta trança de significantes que constitui a realidade, de tal forma que a relação com esse significante como tal é algo que não devemos esperar que se dê em uma mesma perspectiva ou em planos iguais. Isso é o que está muito bem enfatizado no texto freudiano citado. Assim, convém salientarmos que

Isto que nós demonstramos, tanto na experiência como na teoria que conduziu Freud, é que há uma certa maneira de se introduzir neste relevo que é o significante fundamental; que o complexo de Édipo está justamente aí para isso, para algo que faz com que nós admitamos agora como um fato da experiência corrente que por não ter atravessado a prova do Édipo, ou seja, por não o ter vivido, se abrir diante de si os conflitos e os impasses, e de não ter resolvido de uma certa maneira, por uma certa integração, que não é uma integração de seus elementos no interior do sujeito, mas, então, dados ao exterior. Se nós admitimos tão facilmente que o fato de não ter realizado esta prova, deixa o sujeito precisamente em uma certa

falha, em uma certa impotência da realização da distância justa que chamam a realidade humana, é que nós temos justamente que o termo da realidade implica esta integração a um certo jogo de significantes. (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa)

Sendo a realidade um fato da trama significativa, ordenada por um significante que é transmitido, ou, melhor dizendo, herdado no desfecho edípico, a falta desse significante primordial, na psicose, implicaria justamente a não integração do psicótico nesse *certo jogo* dos significantes dos quadros neuróticos. É isso que a experiência analítica expressa, segundo Lacan, quando caracteriza como sendo a posição histórica uma questão – e, muito precisamente, referente aos dois polos significantes, do macho e da fêmea –, na qual, o histérico se pergunta *como se pode ser macho ou ser fêmea?* São nesses termos que se coloca a histeria.

A questão é aquilo no que se introduz, se suspende e se conserva, toda a estrutura do histérico, com sua identificação fundamental ao indivíduo do sexo oposto ao seu, por onde, de alguma forma, ele interroga seu próprio sexo. A esta maneira de responder “ou... ou...” do histérico, se opõe aquela do obsessivo que responde pela denegação: a este “ou... ou...”, ele responde por um “nem... nem...”, nem masculino, nem feminino. A denegação se faz sobre o fundo da experiência mortal, a ausência, a hesitação de seu ser à questão é uma maneira de a deixar suspensa. O obsessivo é muito precisamente isso: é que se vocês não encontram “nem um nem outro”, é que se pode dizer também que são “um e outro” ao mesmo tempo. (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa)

Esse nosso percurso justifica-se na medida em que Lacan situa o psicótico em uma posição que se opõe àquelas que expressamos nestes dois casos neuróticos (o histérico e o obsessivo) em relação à questão dos polos do sexo. Essa posição distinta do psicótico se expressará na fórmula que Lacan extrai do discurso freudiano, a partir do qual define a psicanálise como a ciência da linguagem habitada pelo sujeito.

Ao que podemos constatar, essa leitura lacaniana de um Freud muito próximo da linguística é o ponto de partida da formulação lacaniana não só da psicose enquanto habitada pela linguagem, mas também de uma definição mais geral, a saber: a psicanálise como a ciência da linguagem habitada pelo sujeito. Essa definição é formulada 15 dias antes da sessão de 31 de maio, na ocasião das festividades pelo centenário do nascimento de Freud, em 1956. Nessa comemoração, Lacan profere a conferência “Freud no século”. É, nesse contexto, e

por isso mesmo, embarcado numa ideia de retorno a Freud, que Lacan nos traz essa definição acerca do campo da psicanálise.

“Na perspectiva freudiana, o homem é o sujeito preso e torturado pela linguagem” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 284): É essa a leitura lacaniana naquele momento acerca da psicanálise de Freud. E, essa visão se mantém ao longo do seu ensino. Em *Ouverture de la section clinique* (1977), ele é categórico, “é difícil negar que Freud, ao longo de *A Ciência dos Sonhos*, não fale senão de palavras, de palavras que se traduzem. Não há senão linguagem nesta elucubração do inconsciente. Ele faz linguística sem o saber, sem ter a menor ideia.”¹⁷ (LACAN, 1977, tradução nossa).

A psicanálise desde Freud já fazia algo da ordem da ciência da linguagem. Assim, segundo Lacan, o revelado da obra freudiana é essa aproximação com a linguística,

Esse é o registro que é o nível normal do trabalho freudiano, é o mesmo registro que faz da linguística a ciência mais avançada das ciências humanas, se é verdade que queremos reconhecer apenas que o que distingue a ciência positiva, a ciência moderna, não é a quantificação, mas a matematização, e particularmente a combinatória, isto é, a linguística, incluindo a série e a recorrência. (1955-1956/2008, p. 278)

De tal forma, nessa conferência, Lacan traz a interpretação dos sonhos não só nos termos da proposição freudiana, mas lê, nas teorizações do pai da psicanálise, a dimensão do significante. O trabalho com os sonhos concebido a partir do material significante é uma descoberta genuinamente freudiana, na qual fica patente a sua originalidade: o recurso ao literal. A clínica da psicanálise, para Lacan, só se mantém por essa via.

De ponta a ponta [...] Freud se colocou apenas, pessoalmente, uma só questão – como esse sistema do significante, sem o qual não há nenhuma encarnação possível, nem da verdade, nem da justiça, como esse *logos* literal pode ter o controle sobre um animal que não tem o que fazer com ele, e que com ele não se preocupa? – Pois

¹⁷ Texto original, em francês, disponibilizado no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse: “Il est difficile de nier que Freud, tout au long de *La Science des Rêves*, ne parle que de mots, de mots qui se traduisent. Il n’y a que du langage dans cette élucubration de l’inconscient. Il fait de la linguistique sans le savoir, sans en avoir la moindre idée” (LACAN, 1977).

isso não interessa em grau algum suas necessidades. No entanto, isso mesmo que faz o sofrimento neurótico. (1955-1956/2008, p. 283)

Assim, ao dizer sobre o legado freudiano, Lacan define o retorno à verdade de Freud senão como o de uma psicanálise com métodos e formas próprios à ciência da linguagem, esta enquanto habitada pelo sujeito. Para o psicanalista francês, a antropologia desenvolvida por Freud “concerne ao que possui o homem e faz dele, não o suporte de um irracional, mas o suporte de uma razão da qual ele é mais a vítima do que o senhor, e pela qual ele é de antemão condenado” (1955-1956/2008, p. 283).

No decorrer da conferência, não temos nenhuma referência à psicose, mas também não se pode afirmar que se trata de uma teorização acerca da relação do sujeito com a linguagem exclusiva de uma estrutura neurótica. Lacan não tece nenhuma distinção, nesse momento, com relação a isso. Como dissemos anteriormente, isso ocorrerá, na sessão seguinte, de 31 de maio. Mas o fundamento daquilo que se trata nessa sua formulação com relação à psicose não é sem vínculo: a noção da estrutura psicótica como aquela na qual o sujeito é habitado pela linguagem.

Habitar a linguagem é condição para o sujeito tomá-la na medida em que fala. Para dizer sobre isso, o esquema L se mostra bastante instrutivo. Esse esquema escreve não só a interposição da relação imaginária ($a'-a$) na relação do sujeito, S, com o Outro, A, tesouro dos significantes, mas exemplifica também que o sujeito está fadado a isso e não pode advir senão desse lugar Outro. Aqui podemos compreender que se trata de o sujeito habitar, enquanto “ocupar um lugar”, o Outro.

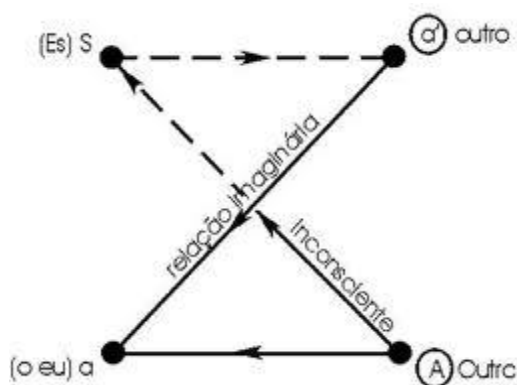


Figura 2 - Esquema L

Na fórmula lacaniana, “o sujeito habita a linguagem”, se mantivermos “o sujeito” e a “linguagem” na mesma posição, o que ocorrerá, tratando-se da psicose, é a apassivação da forma verbal, “habita”, passa para “é habitado”, o que faz retornar para o sujeito a ação, ou seja, é o sujeito que sofre a ação de “habitar”, sendo habitado pela linguagem. Mas interpretar tal fórmula de maneira tão literal seria um equívoco, já que o sujeito, na psicanálise, é senão um dado daquilo que um significante representa para um outro significante. Não há possibilidade de uma inversão literal, nestes termos.

A sujeição à linguagem é certa para todo e qualquer sujeito, de tal modo que, partindo dessa formulação, só podemos vislumbrar que essa sujeição se dará de uma outra forma e, como as manifestações psicóticas demonstram, ainda mais radical no que concerne à psicose. Não há nada mais claro, no decorrer do ensino lacaniano, que o psicótico como a testemunha atroz da condição do ser como *parlêtre*¹⁸.

A concepção da linguagem enquanto habitada pelo sujeito está justamente demonstrada aí seja na posição histórica do “ou... ou...”, seja na do obsessivo com “nem... nem”, na medida em que, na neurose, o sujeito toma a linguagem literalmente na fala e, sobretudo, em todo seu ser. Ao passo que, tratando-se da psicose, Lacan observa que,

[...] como podemos não perceber, senão na fenomenologia da psicose, senão no fato que toda psicose, nisso que nós vemos do início ao fim, é feita de uma certa relação do sujeito a esta linguagem de repente promovida ao primeiro plano da cena, que de repente fala só, vem em voz alta, no seu ruído, como também na sua fúria, como também na sua cabeça, como também na sua neutralidade, e seguramente vem, contrariamente à fórmula, como na neurose que habita a linguagem. [...] E é assim que devemos conceber. Aí verdadeiramente, o psicótico é habitado e possuído pela linguagem. Algo vem ao primeiro plano que demonstra um certo conflito, uma certa distinção, uma certa prova à qual o sujeito é submetido e que é essencialmente problema de uma falta que concerne a este discurso permanente que nós devemos conceber como sustentando o cotidiano, o devir da experiência humana. (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa)

O psicótico habitado pela linguagem *conota* essa relação de exterioridade que há, na psicose, com o conjunto da linguagem. Uma linguagem que, segundo Lacan,

¹⁸ Neologismo lacaniano resultado da junção dos termos, em francês, *parler* (falar) e *être* (ser).

ele jamais habitou. Uma não integração do sujeito ao registro do significante, ao ponto que a análise de um pré-psicótico vai levá-lo ao desencadeamento da psicose, “onde uma *boa* psicose, eu quero dizer uma *boa* psicose alucinatória, eu não quero dizer uma esquizofrenia precipitada, é desencadeada depois de uma ou duas primeiras sessões de análise um pouco quentes, onde o belo analista torna-se rapidamente ‘um emissor’: o sujeito analisa, escuta, todo o dia isso que é necessário que ele faça, isso que é necessário que ele não faça” (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa).

Assim, justamente a experiência de análise presta-se a nos expor os motivos de desencadeamento de uma psicose, na medida em que um processo de análise se mostra como um forte empuxo a isso. Esse componente da nossa experiência estaria, muito precisamente, em algo que toda a análise visa, em “tomar a fala”, algo bem próprio ao *habitar a linguagem* que definimos, anteriormente, na neurose. Mas isso não é por acaso, para Lacan,

[...] as coisas tais como se apresentam aí [na análise], colocadas em jogo para um homem em seu ser-no-mundo, não são tão presentes, tão urgentes, tão precoces que ele de tal forma proceda mal em enfrentar esta tarefa, talvez a mais árdua que possa ser proposta a um ser humano. É isso que chamamos “tomar a fala”, eu quero dizer, a sua, nada de dizer “sim, sim, sim” àquela do vizinho. (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa)

Uma análise implica este insucesso do sujeito psicótico no momento de abordar a fala verdadeira, na qual podemos situar a entrada da psicose. Mas, para tanto, esse insucesso está relacionado a algo que falta na relação do sujeito ao significante como tal, aquilo que Lacan definiu como a *Verwerfung* do significante Nome-do-Pai, no caso de Schreber.

Não há nenhum meio de apreender, no momento onde isso falta, algo que falta, algo que, dizem no caso, por exemplo, do presidente Schreber, que seria justamente a ausência desse primeiro núcleo, desse primeiro visco, que se chamaria o significante como tal, este algo ao qual o presidente Schreber pôde parecer durante anos poder se igualar, quero dizer, ter seu papel de homem: ter o ar de ser alguém como todo mundo. (LACAN, 31 de maio de 56, tradução nossa)

É importante observar que Lacan expressa a linguagem enquanto habitada, na medida em que o sujeito a toma na fala e por todo o seu ser, sendo que, na

neurose, isso vai repercutir de tal forma que as posições, sejam da histeria ou da obsessão, serão tidas como uma questão, uma fórmula de colocar a questão referente ao sexo. Quando Lacan diz que o neurótico habita a linguagem, logo define, na psicose, uma posição que se opõe ao “ou... ou...” e ao “nem... nem...” e é dessa oposição que conclui que o psicótico é habitado, o que se manifesta em uma relação de exterioridade do sujeito com relação ao aparelho de linguagem. Mas essa posição contrária não se traduz, obviamente, em uma nulidade de sua posição com referência ao sexo, como observamos no sistema delirante de Schreber que nos dá provas claras de que também está às voltas disso. A trama delirante schreberiana desenvolve-se em torno de um homem que deve, no fim dos tempos, transformar-se em mulher para ser fecundado pelos raios divinos e repovoar a Terra. É esse o eixo central do sistema delirante de Schreber.

Não diferentemente, Lacan destaca que, em relação ao nosso jurista, “a virilidade significa algo para ele, porque também é objeto sempre de seus vivos protestos iniciais diante da invenção dos fenômenos do delírio, que se apresenta imediatamente como uma questão sobre seu sexo, como um apelo que lhe vem de fora, como nesta fantasia: “seria bom ser uma mulher submetida ao coito” (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa). Esse apelo que lhe vem de fora nos demonstra como a questão se coloca para Schreber, sendo que o desenvolvimento do seu delírio segue uma via na qual não se mostrará nenhum outro meio de se realizar, ou, como propriamente Lacan diz, de “se afirmar como sexual, senão admitindo se reconhecer como uma mulher, e, portanto, transformado em mulher” (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa). É essa a questão que atravessa toda a paranoia schreberiana, ao passo da revelação de uma certa falta, no nível do significante, e da necessidade de reconstruir toda a realidade em torno da sua emasculação – uma invocação do grande Outro, o Outro enquanto absoluto.

Esse enquadre do paranoico coloca em cena a diferença que há entre este pequeno outro (o outro da relação imaginária, da alteridade em espelho da imagem do semelhante) e o grande Outro em face do sujeito. Este Outro absoluto ao qual nos endereçamos além do semelhante, cuja existência é tal que o fato de se endereçar a ele, ou, em outras palavras, “de ter com ele como uma linguagem, é

mais importante que tudo isso que, de fato, pode servir de aposta entre ele e nós.” (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa). Esse Outro é, segundo Lacan, aquilo que Freud frisou quando teorizou sobre uma não alteridade primordial no recém-nascido; trata-se desse Outro enquanto “ele é verdadeiramente todo em si – diz Freud – mas ao mesmo momento todo inteiro fora de si”(LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa). É dessa conceituação que parte a possibilidade de uma relação extática com o Outro; assim,

É nesta relação a um Outro, na possibilidade da relação amorosa, na medida em que ela é abolição do sujeito, na medida em que ela admite uma heterogeneidade radical do Outro, na medida em que este amor é também morto, que gira o problema, a distinção, a diferença entre alguém que é psicótico e alguém que não o é. (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa)

Assim, a relação do psicótico com o Outro vem nos termos daquilo que Lacan nos traz como a teoria do amor extático. As observações do psicanalista francês Jean Allouch (2010), em seu livro *O amor Lacan*, ajuda-nos a entender melhor essa formulação lacaniana acerca do amor na psicose.

Como o amor psicótico, o amor extático coloca a existência de um Outro radicalmente Outro, mas à custa da abolição do sujeito. [...] Lemos: “Mas esse amor é também um amor morto”. Lacan certamente não diz que o amor extático do psicótico pelo Outro absoluto é um amor morto. Ao contrário, ele fala claramente a esse respeito de uma “possibilidade da relação amorosa”, referindo-se, além disso, a um objeto bem definido, a “heterogeneidade radical do Outro”. Em outras palavras, o psicótico ama o Outro enquanto Outro. Esse amor está vivo. A sequência “na medida em que esse amor *também* está morto” quer dizer... que esse amor vivo, precisamente na medida em que se realiza, implica, exige o desaparecimento do sujeito, que ele é de ordem sacrificial. (ALLOUCH, 2010, p. 95)

Nada disso é mais nítido do que, ao início de seu livro de memórias, Schreber estar às voltas com um acometimento do assassinato de alma, mais precisamente, de sua alma e o autor do crime está na figura do Outro, o perseguidor. Ora, o início do seu delírio centra-se neste fato: estão tentando cometer o assassinato de sua alma para apoderar-se do seu corpo tal como uma prostituta. Assim, conforme Lacan salienta,

A fórmula que ele [Schreber] emprega do *assassinato d'alma* como sendo algo de inicial, de introdutivo a sua psicose, admiti-lo da mesma forma, neste registro, como um eco bem singular da linguagem – nós podemos dizer – do amor, no sentido técnico que eu

tenho colocado em relevo diante de vocês, na maneira que nós falamos da entrada no amor, no tempo da *La carte du Tendre*; Esse *assassinato d'alma*, com isso que ele comporta de sacrificial e de misterioso, de simbólico, é algo de onde nós não podemos sentir um eco de toda uma linguagem, mais especialmente, de um outro lugar desta linguagem; não é por nada que eu faço alusão a *Carte du Tendre*, e mesmo *aos Preciosos*, porque este termo de “assassinato da alma” se forma segundo uma linguagem preciosa na entrada da psicose. (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa).

Assim, a psicose, enquanto habitada pela linguagem, expressa por Lacan, como uma relação de exterioridade do sujeito com o aparelho da linguagem, mostra aqui também, no seu desencadeamento, essa sua dimensão de preciosa. Na entrada da psicose, é por “um certo apelo ao qual o sujeito não pôde responder que algo se produz ao nível do pequeno outro, algo que nós chamaremos um tipo de proliferação de modos de ser, de relações ao pequeno outro, proliferação imaginária, proliferação que suporta um certo modo de linguagem e fala” (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa).

Schreber nomeia essa linguagem preciosa, mas “intrusa”- e é dessa maneira que ele se refere a ela, como algo que lhe fala, que lhe é exterior – de *a língua fundamental (Grundsprache)*, a língua falada pelas vozes, que, segundo o próprio, seria um alemão arcaico (os alemães como “o atual povo eleito de Deus”), vigoroso, que se caracterizava especialmente por uma grande variedade daquilo que ele mesmo define como eufemismo, mas logo percebemos que não se trata muito, nessa língua, de formas mais suaves de expressão de suas ideias, o que seria, em termos gramaticais, próprio do eufemismo. É na *língua fundamental* que lhe vêm os termos chaves do seu sistema delirante como “assassinato d'alma”, por exemplo, e estes estão longe de significar formas mais amenizadas para aquilo de que se trata, como podemos constatar em outras expressões dessa língua na tabela a seguir.

Tabela 1 - Exemplos de expressões traduzidas por Schreber (1905/1984)

[...] A "Ordem do Mundo", em sua totalidade, se apresenta assim como uma "construção prodigiosa" [...] Mais uma expressão não inventada por mim. (1905/1984, p. 36)
[...] os sanatórios para doentes mentais se chamavam, na língua fundamental, "sanatórios dos nervos de Deus". (p. 38)
[...] os nervos do entendimento do homem (o seu "subsolo", como diz a expressão na língua

fundamental) (p. 52)
[...] ser "deixado largado", e portanto abandonado à putrefação. (p. 57)
[...] Da mesma forma, cada banho que eu tomava estava associado a ideias de afogamento. Falava-se — na língua dos nervos — de "banhos de purificação" e de "banhos sagrados". (p. 57)
[...] eu lhe pedia incessantemente cianureto ou estricnina para me envenenar (uma gota de veneno-suco, como se dizia na língua fundamental). (p. 58)
[...] Na língua das almas, na época de que trata o presente capítulo, eu me chamava "O Vidente", isto é, um homem que vê espíritos ou que tem relações com espíritos ou almas defuntas. (p. 67)
[...] os enfermeiros eram chamados de "vigias de cães" pelas vozes. (p. 92)
[...] emitir exclamações que na língua fundamental servem para expressar o pasmo: "caramba" e "mil vezes caramba". (p. 92)
[...] a expressão "paz de Deus", nele recorrente, é a definição da língua fundamental para o sono engendrado por raios. (p. 92)
[...] a palavra "puta" — uma expressão muito comum na língua fundamental quando se trata de fazer com que uma pessoa que vai ser aniquilada por Deus sinta o poder divino. (p. 102)
[...] quanto às peças do vestuário (a "armadura", como diz a expressão da língua fundamental). (p. 119)
[...] "Tirar as botas" era por isso uma expressão que queria dizer aproximadamente a mesma coisa que emasculação. (p. 119)
[...] às vezes deplorei não ter favorecido ("ter tranquilizado", como dizia a expressão na língua fundamental) o milagre. (p. 120)
[...] as palavras "sujeitinho desgraçado" de fato não têm um sabor de raiva, mas pelo contrário, como já acontecia na língua fundamental, exprimem uma espécie de reconhecimento feliz ou de admiração. (p. 143)
[...] "O desenhar (no sentido da língua das almas) é o uso consciente da imaginação, com o objetivo de produzir imagens (predominantemente imagens mnemônicas) que depois são vistas pelos raios." (p. 157)

É regra ele fazer o uso das aspas quando se trata de um termo nessa língua, tal como, quando escrevemos em uma determinada língua, devemos marcar uma expressão que pertence a uma língua estrangeira; mas também, usamos as aspas para dizer de um discurso que não nos pertence, frisando que tais palavras são de

um outro sujeito. Percebe-se assim que, nesse caso, o *aspear* é duplamente significativo nas memórias schreberianas.

Isso nos coloca em presença daquilo que, nas suas memórias, Schreber nos apresenta a *língua fundamental* como sendo distinta da língua comum, da qual correntemente ele fazia uso para se comunicar com os outros; e, por isso mesmo, em muitas passagens, ele nos faz essa espécie de tradução, referências a usos antônimos de um mesmo termo nos dois registros etc.

Todavia, como já foi observado, trata-se de um uso muito singular da sua língua, na qual vemos destacarem-se expressões extremamente relevantes à construção do seu sistema delirante, como: “assassinato d’alma”, “Ordem do mundo”, “deixado largado”, “puta”, “tirar as botas” como emasculação, “desenhar” etc. Então, são termos que ganham uma significação muito peculiar e, por isso, muito sabiamente, Schreber faz suas traduções dessa língua, que melhor se definiria como uma espécie de “dialeto”. É ele que a põe nesse lugar ao qualificá-la como um alemão arcaico.

No capítulo V, *Continuação, língua dos nervos (vozes interiores). Coação a pensar. Emasculação, em certas condições*, temos expressada uma característica muito peculiar dessa *língua fundamental*: é que sua denominação como a língua falada pelos nervos tem também razão no fato de tratar-se de uma voz interior. Assim,

Além da língua humana habitual há ainda uma espécie de língua dos nervos, da qual, via de regra, o homem não é consciente. Em minha opinião, a melhor maneira de ter uma ideia disto é recordar os procedimentos pelos quais o homem tenta gravar na memória certas palavras numa determinada sequência, como por exemplo quando um estudante decora uma poesia que precisa recitar na escola ou um padre decora o sermão que tem de dizer na igreja. As palavras em questão são então repetidas em silêncio (como em uma oração silenciosa que do púlpito se exorta os fiéis a fazerem), isto é, o homem incita seus nervos a induzirem as frequências vibratórias correspondentes ao uso das palavras em questão, ao passo que os instrumentos próprios da linguagem (lábios, língua, dentes, etc.) não são postos em movimento ou o são apenas casualmente. (SCHREBER, 1905/1984, p. 51)

Em outras passagens, em referência à língua dos nervos, Schreber qualifica a língua humana como aquela que é a “sonora”. Por isso, essa descrição mostra-se muito mais como uma aproximação daquilo que se passa com a intromissão das vozes (com suas frases repetitivas) em seu pensamento. Ele segue:

O uso desta *língua dos nervos*, em condições normais (de acordo com a Ordem do Mundo), depende naturalmente apenas da vontade das pessoas de cujos nervos se trata; ninguém pode por si obrigar um homem a se utilizar desta língua dos nervos. Mas no meu caso, desde a mencionada reviravolta crítica em minha doença nervosa, ocorre que meus nervos são postos em movimento *a partir do exterior*, e isto incessantemente, sem interrupção. (SCHREBER, 1905/1984, p. 51)

As almas, raios e nervos, na condição de seres falantes, são as vozes que falam ininterruptamente com Schreber e sempre na *língua fundamental*, que é constituída não só por um léxico que carece de uma tradução para a língua comum, mas também tem uma sintaxe própria, na qual, em um determinado momento, frases incompletas ou interrompidas são uma forma de expressão própria dessa língua. Como nos exemplifica, o trecho a seguir,

Por influência dos raios, meus nervos são induzidos a vibrações que correspondem a certas palavras humanas e cuja escolha, portanto, não depende da minha própria vontade, mas sim de uma influência externa exercida contra mim. A princípio prevalecia o sistema do não-falar-até-o-fim [*frases interrompidas*], isto é, as vibrações às quais meus nervos eram induzidos e as palavras daí resultantes continham predominantemente pensamentos incompletos, e inconclusos em si mesmos, contendo apenas fragmentos de pensamentos, cuja complementação em algum sentido razoável era colocada como uma tarefa para os meus nervos. É da natureza dos nervos esforçar-se espontaneamente por encontrar o que falta para chegar a um pensamento completo que satisfaça o espírito humano, quando desse modo se lançam dentro deles palavras desconexas ou frases interrompidas. (SCHREBER, 1905/1984, p. 148)

Assim, durante os primeiros capítulos do seu livro, as vozes que se mantinham ininterruptamente em contato através de frases completas ou expressões, tais como as reproduzidas na tabela acima, com o tempo, segundo Schreber, começam a deixar de ter pensamentos próprios e, por isso, “há anos são pronunciadas dentro dos meus nervos, com enorme frequência e repetições aos milhares, apenas conjunções isoladas ou locuções adverbiais, destinadas a introduzir orações secundárias, deixando aos meus nervos a tarefa de completar as orações secundárias com qualquer conteúdo que satisfaça o espírito pensante... e, finalmente, certos fragmentos de locuções que antes eram expressas de modo completo” (SCHREBER, 1905/1984, p. 148).

Desse modo, essas locuções incompletas (por exemplo, "Agora eu vou me", "Você deve de fato"), dadas na *língua fundamental*, seriam completadas na língua do próprio Schreber e por ele mesmo (“Agora eu vou me” *render ao fato de que sou*

burro; “Você deve de fato” *ser representado como renegador de Deus, dedicado a excessos de volúpia*, etc.). É uma fase na qual temos um declínio do uso da *língua fundamental* na medida em que se dá a aproximação desta com a língua comum.

A diminuição do caráter intrusivo dessa língua preciosa é acompanhada do próprio declínio da figura de Deus frente a Schreber, no momento de desenvolvimento do seu sistema delirante. Tanto que este diz que “O tema do não-falar-até-o-fim [ou seja, as frases interrompidas] é o mesmo que também se apresenta em cada aspecto da conduta de Deus para comigo; a intenção é de escapar à necessidade de se dissolver no meu corpo por causa da força de atração.” (SCHREBER, 1905/1984, p. 149).

O uso da língua dos nervos decai a um ponto em que as vozes passam a ser apenas pequenos ruídos como “o som da areia que cai de uma ampulheta”. Isso figura, no mesmo movimento, um processo de declínio desses seres fantasísticos e, por conseguinte, do uso da *língua fundamental*. Como o nosso jurista o destaca em um dos anexos do seu livro, *Sobre as alucinações*, em fevereiro de 1901:

O ritmo com que se fala, a que já me referi no capítulo XX das Memórias [*Concepção egocêntrica dos raios com relação à minha pessoa. Configuração ulterior das relações pessoais*], se tornou muito mais lento, de um modo que quase supera qualquer imaginação. Já se indicou anteriormente a razão disto; a volúpia de alma, devido ao afluxo contínuo e ininterrupto dos nervos divinos, aumentava de um modo rápido e constante, e quanto mais ela crescia, tornava-se necessário falar cada vez mais lentamente, para transpor com aquelas frases pobres e repetitivas, de que se dispunha, a enorme distância que separava meu corpo dos pontos de partida. O zumbido das vozes por isso se compara hoje mais com o efeito sonoro produzido pelo som da areia que cai de uma ampulheta. Na maioria das vezes não consigo mais distinguir palavras isoladas ou só poderia distingui-las se prestasse a máxima atenção. Naturalmente não faço o menor esforço neste sentido, mas pelo contrário, procuro não escutar o que é dito. (SCHREBER, 1905/1984, p. 200)

Schreber escreve que, pela aproximação dos raios divinos com a sua pessoa, principalmente através do mecanismo de transcrição do seu pensamento, *a língua fundamental*, depois de um certo tempo, já compreende uma grande parte do conjunto das palavras da linguagem humana. Isso difere do que se passava inicialmente para ele, quando essas línguas eram diferentes de forma tal que a tradução fazia-se necessária. Em tal ponto, Lacan observa que:

[...] o sujeito Schreber distingue perfeitamente as palavras que lhe vieram de uma maneira inspirada precisamente pela via da *Nervenanhang* [adjunção dos nervos], e que são palavras que lhe vieram e que lhe foram repetidas numa significação eletiva que ele não compreende sempre bem. “Assassinato d’alma”, por exemplo, é para ele problemático, mas ele sabe que isso tem um sentido particular. E de certo modo o livro é florido, adornado por isso, mas ele fala em um discurso que é o nosso. Ou seja, que seu livro é notavelmente escrito, claro, fluente [...]. (LACAN, sessão de 7 de dezembro de 1955, tradução nossa)¹⁹

Assim, em relação à escrita de seu livro, a despeito de ser neste que presidente Schreber nos apresenta sua *língua fundamental*, é

[...] no discurso comum que ele se exprime para nos explicar isso que lhe veio, e isso que ainda perdura, de um modo de relações ao mundo que nós consideramos como real. E entendam bem que se trata de ver a análise no seu discurso mesmo, enquanto que ele testemunha as transformações que são, sem dúvida alguma, da realidade, como nós dizemos, de uma realidade que não somente testemunha, mas é através de seu testemunho e da sua estrutura real, esse testemunho dá evidentemente as modificações da estrutura, um atestado onde o verbal é dominante, uma vez que é por intermédio desse testemunho escrito do sujeito que temos a prova. É a partir do momento em que nós conhecemos a importância, na estruturação dos sintomas psiconeuróticos, da fala, que avançamos na análise do território, quero dizer, da psicose, que nós avançamos procedendo metodicamente; nós não dizemos que a psicose tem a mesma etiologia que a neurose; nós não dizemos também que ela é, como a neurose, um puro e simples fato da linguagem, longe disso, mas nós sabemos que a psicose, nesse modo que ela pode exprimir no discurso, é muito fecunda. Nós temos a prova nessa parte que nos transmitiu o Presidente Schreber, e que promoveu nossa atenção, a atenção quase fascinada de Freud também, e sobre a base desses testemunhos, por uma análise interna, ele nos demonstra um mundo estruturado. (LACAN, sessão de 14 de dezembro de 1955, tradução nossa)²⁰

Assim, na escrita de suas memórias, uma transformação se passa na medida em que as línguas, ulteriormente, passam a comungar de um mesmo léxico e Schreber já não faz mais as traduções com a mesma frequência.

As ações dos seres falantes persistem e até passam a influir em todo o seu ambiente próximo (pessoas, animais etc), mas isso já não implica mais uma língua tão distinta quanto o fazia notar no início do desencadeamento do seu delírio. Há

¹⁹ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 07 de dezembro de 1955 (Seminário III) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

²⁰ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 14 de dezembro de 1955 (Seminário III) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

uma imiscuição das línguas. É isso que precisamos colocar em relevo: a língua preciosa, esse dialeto, nos termos freudianos, que surge com o desencadeamento da psicose, vai imiscuindo-se, no decorrer da escrita de suas memórias, na língua comum. Todavia, esse processo não se dá por completo, já que a língua falada por Deus, em seu delírio, sempre vai ser referenciada como sendo a *língua fundamental*. A mudança em que colocamos o acento é no caráter inicial, flagrantemente enigmático, dos termos dessa língua que, ulteriormente, podemos dizer, é “traduzida” por Schreber.

Essa relação de Schreber com a *língua fundamental* como língua estrangeira, intrusa, mas que, ao mesmo tempo, indubitavelmente, lhe concerne, nos aproxima da clássica formulação, no campo da psicanálise, de que, na psicose, o inconsciente está na superfície. Mas, como salienta Lacan, é bem certo que, nesse caso, esta perspectiva, apesar de instrutiva e facilmente observável na fenomenologia psicótica, não segue, evidentemente, a via que Freud sempre sublinhou acerca do inconsciente como um traço negativo, e que justamente por ser *Unbewusst* (não consciente) é que o inconsciente teria sua eficácia. E é por, na psicose, o inconsciente já estar aí que, segundo Lacan, não parece que isso tenha, de fato, melhor e nem maior efeito (LACAN, sessão de 14 de dezembro de 1955).

Todavia, nessa questão da psicose como o inconsciente a céu aberto, podemos vislumbrar um passo à frente se partirmos da formulação lacaniana do inconsciente estruturado como uma linguagem. Para Lacan, “É bem certo que isso parece bem mais claro em nossa perspectiva [a do inconsciente ser estruturado como uma linguagem], que o fato de que ele seja articulado, por exemplo, não implica, afinal de contas, que, por isso, seja reconhecido, a prova é que tudo se passa como se Freud traduzisse de uma língua estrangeira, e mesmo a reconstituísse em um recorte absolutamente fundamental.” (LACAN, sessão de 16 de novembro de 1955, tradução nossa)²¹. Isso se aproxima claramente da posição schreberiana em relação à *língua fundamental* que lhe é, ao menos nos estágios iniciais de seu quadro psicótico, inteiramente estrangeira. Aquilo do qual temos

²¹ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 16 de novembro de 1955 (Seminário III) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

inúmeros exemplos, em seu livro, é do estrangeirismo dessa língua, de tal forma que o próprio Lacan conjectura, com relação ao paranoico, que

O sujeito está talvez muito simplesmente na mesma relação que Freud com sua linguagem, ele o está também certamente, a saber, que o fenômeno da *Spaltung* pode ser aí legitimamente evocado, e, tão quanto admitamos a existência de alguém que possa falar em uma língua que ignore totalmente, é a metáfora que nós escolhemos para dizer isso que ele ignora na psicose. (LACAN, sessão de 16 de novembro de 1955, tradução nossa)²²

Desde a origem do delírio, essa *língua fundamental* é definida como intrusiva e com uma estruturação linguística distinta da linguagem comum (a dos homens). Para Schreber, Deus não sabe fazer a distinção desta sua língua para a do discurso comum do cotidiano dos homens. No texto de suas memórias, esta distinção é literalmente traçada entre o que se referiria, em termos psicanalíticos, ao discurso inconsciente e ao discurso comum. De tal forma que, para Lacan, “a prova é que ele [Schreber] introduz nesta *língua fundamental* também isto que se passa quando o homem dorme, ou seja, seus sonhos: inteiramente, ele o pontua exatamente como se ele houvesse lido Freud e como se estivesse introduzido na perspectiva analítica.²³ (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa²⁴). Ou seja, a *língua fundamental* estaria em uma equivalência com aquilo que definimos, no campo da psicanálise, como a linguagem onírica e, por isso mesmo, expressão do inconsciente.

²² Trecho original: “Le sujet est peut-être tout simplement dans le même rapport que Freud avec son langage, il l'est même certainement, à savoir que le phénomène de la Spaltung peut être là légitimement évoqué, et, si tant est que nous admettions l'existence de quelqu'un qui peut parler dans une langue qu'il ignore totalement, c'est la métaphore que nous choisissons pour dire ce qu'il ignore dans la psychose.” (LACAN, sessão de 16 de novembro de 1955). É importante salientarmos que, na versão brasileira do *Seminário livro 3, As psicoses*, de Lacan, traduzida a partir do estabelecimento do texto por J. A. Miller, esse trecho não consta integralmente, como podemos comparar, a seguir: “...o sujeito está simplesmente, no que diz respeito à sua linguagem, na mesma relação que Freud. A se supor que alguém possa falar numa língua que lhe seja totalmente ignorada, diremos que o sujeito psicótico ignora a língua que ele fala.” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 21)

²³ O interessante desse aspecto que se destaca aqui em Schreber, no que se refere a sua introdução na perspectiva psicanalítica, é que Lacan já definiu em muitos momentos a experiência de um processo analítico com isso que ocorre na paranoia, como “paranoizar” o paciente. Mas aqui se trata de fazer de um paranoico um versado no campo da análise. Isso é interessante se tomarmos uma fala sua, em “Ouverture de la section clinique” (1977), na qual Lacan, sendo questionado se seria, ele mesmo, paranoico, responde negativamente, mas não deixa de salientar que seria melhor analista se fosse mais paranoico.

²⁴ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 31 de maio de 1956 disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

Mas Lacan sublinha que o desencadeamento da psicose não se manifesta unicamente com o surgimento dessa linguagem preciosa; nele também se expressa uma dimensão do significante em caráter mais formal, o significante em sua materialidade. Essa última encontra-se naquilo mesmo que Schreber define como sendo as falas dos pássaros. “Nós temos o significante vazio, nós temos o significante igualmente retido, por suas qualidades puramente formais na medida em que eles servem para fazer séries, similaridades, por exemplo: Le Jesum Christum[...] Enfim, a linguagem dos pássaros do céu, daqueles que nós reconhecemos como as jovens moças [*isso dito por Freud*], aquelas que Schreber concedeu o privilégio do discurso sem significação” (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa). Dessa forma, é preciso fazer essa distinção, uma vez que é entre estes dois polos, a *língua fundamental* e a língua dos *pássaros miraculosos*, que se situa o registro no qual vai se desenvolver toda a entrada na paranoia schreberiana.

Esta bipartição e isto no interior do qual vai se fazer, à medida que o sujeito progrida na reconstrução desse mundo que tem tudo inteiro afundado na confusão com isso que eu chamo o toque do sino [*le coup de cloche*] da entrada na psicose, à medida que ele reconstrói seu mundo, nós o seguimos passo a passo, ele o reconstrói numa atitude de consentimento progressivo, ambíguo, reticente, “relutante”, como se diz em inglês. Ele admite pouco a pouco que é concebível apesar de tudo, que nós podemos admitir que essa seja a única maneira de sair, que é necessário que ele conceba que de uma certa maneira ele é uma mulher, e que se está aí o único modo no qual ele pode salvar uma certa estabilidade nas relações extraordinariamente de intrusão, invasão, desejantes, que são estas que ele prova com todas as entidades múltiplas que são para ele os suportes dessa linguagem desencaminhada [*déchaîné*], de barulho interior, que depois de tudo ele admite: “não vale mais ser uma mulher de espírito que um homem burro?” (LACAN, sessão de 31 de maio de 1956, tradução nossa)

Em relação a essa questão, Schreber é categórico em suas memórias: “Gostaria de ver qual o homem que, tendo que escolher entre se tornar um idiota com aparência masculina ou uma mulher dotada de espírito, não preferiria a última alternativa. Mas é deste modo e *apenas deste modo* que a questão se coloca para mim.” (SCHREBER, 1905/1984, p. 126, grifo do autor). É a partir desse momento, ao admitir sua transformação em mulher que, segundo Lacan (1955-1956/2008), pode advir um certo sentimento de realidade; sem dúvida, problemático e enigmático. É em torno disso que gira a construção de seu sistema delirante, mas a estabilização

de seu quadro paranoico, em termos persecutórios, requer uma reconciliação com essa ideia de sua emasculação. Como se observou na citação lacaniana acima, Schreber reconstrói seu mundo numa atitude de *consentimento* progressivo às imposições desse seu Deus.

5. CAPÍTULO 5: O caso Schreber como um testemunho

Lacan (1953/1998) diz que, enquanto psicanalistas, “lidamos com escravos que se tomam por mestres e senhores e que encontram numa linguagem de missão universal o esteio de sua servidão, com os grilhões de sua ambiguidade” (p. 294). Se é de uma clínica que remedia essa escravidão, a experiência de análise segue na liberação da fala do sujeito, introduzindo-o na linguagem do seu desejo “isto é, na linguagem primeira em que, para-além do que ele nos diz de si, ele já nos fala à sua revelia, e prontamente o introduzimos nos símbolos do sintoma” (LACAN, 1953/1998, p. 294).

Para nos aprofundarmos nesse preceito lacaniano, devemos estar atentos a como esse registro da fala é teorizado no campo da psicanálise. Mas antes disso, precisamos levar em consideração também uma importante observação tecida propriamente por Lacan acerca da linguagem, a saber: “A forma pela qual se exprime a linguagem define, por si só, a subjetividade. Ela [a linguagem] diz ‘tu irás por aqui e, quando vires tal e tal, seguirás por ali’.” (LACAN, 1953/1998, p. 229). Dessa forma, a linguagem comporta em si mesma sua função de código do discurso, uma vez que seus elementos adquirem valor por suas relações uns com os outros, tanto na divisão léxica dos semantemas quanto no uso posicional ou flexional dos morfemas.

Segundo Lacan (1953/1998), a linguagem “se envolve na mais alta função da fala, na medida em que implica seu autor ao investir seu destinatário de uma nova realidade: por exemplo, quando por um ‘tu és minha mulher’ um sujeito marca-se como sendo o homem do *conjúgio*.” (p. 299). Sendo esta a forma – o recebimento da sua mensagem de maneira invertida – o essencial da fala humana. Assim,

[...] a linguagem humana constituiria, então, uma comunicação em que o emissor recebe do receptor sua própria mensagem sob forma invertida, fórmula esta de nosso pensamento, ou seja, que a fala sempre inclui subjetivamente sua resposta, que o “tu não me procurarias se não me houvesse encontrado” só faz homologar essa verdade. (LACAN, 1953/1998, p. 299)

Assim, Lacan, em seu ensino, trouxe-nos que a dimensão da fala referenciada no fato de que a alocação do sujeito comporta sempre um alocutário. Isso porque a fala transforma o sujeito a quem se dirige por meio da ligação que

mantém com o emissor, introduzindo propriamente o efeito significante. É dessa maneira que a fala não se define, no campo da psicanálise, como um mero registro da linguagem. A dimensão da fala vai comportar sempre senão uma fala enquanto dirigida a outros (*parler à d'autres*). E, a partir da experiência analítica, Lacan distingue duas dimensões no interior desse campo.

Em uma destas, na dimensão da fala enquanto falar *ao* outro (*parler à l'autre*), trata-se de que falar ao outro é sempre fazer o outro falar como grande Outro,

Por uma razão sem dúvida diferente [différentes]²⁵, como a cada vez que se é forçado a empregar signos suplementares àquilo que é fornecido pela linguagem. Essa razão diferente [différentes] é a seguinte: *Você é minha mulher* [Tu es ma femme] – afinal, o que sabem vocês disso? *Você é meu mestre* [Tu es mon maître] – de fato, estão vocês tão certos disso? O que constitui precisamente o valor fundador dessas falas, é que o que é visado na mensagem, como também o que é manifesto no fingimento, é que o outro está aí enquanto Outro absoluto. Absoluto, isto é, que ele é reconhecido, mas que ele não é conhecido. Da mesma forma, o que constitui o fingimento é que vocês não sabem no fim de contas se é um fingimento ou não. É essencialmente uma incógnita na alteridade do Outro que caracteriza a ligação da palavra no nível que ela é falada ao outro. (LACAN, 1955-1956/1998, p. 50)

Assim, o que caracteriza a fala fundadora tanto quanto o fingimento, no nível da fala *ao* outro, é essencialmente o desconhecimento da alteridade do Outro, mas, ao mesmo tempo, o seu reconhecimento.

A outra dimensão da fala que Lacan distingue concerne à fala *do* outro (*de l'autre*), no nível do outro enquanto objeto (*parler de l'autre en tant qu'objet*): a fala privilegiada na experiência de análise, quando o sujeito fala de si com o analista. Essa dimensão da fala é claramente destacada, por Lacan, na citação que se segue:

Observem bem a nossa paranoica do outro dia, aquela à qual me referi, aquela que empregou a palavra “*galopine*”²⁶. Falo-lhes que há dois níveis: vocês sabem que ela é um sujeito – é uma aplicação inteiramente imediata disso que eu venho dizer – vocês sabem que ela é um sujeito – ou seja, que é isto que vocês exprimem na medida

²⁵ Na tradução da versão brasileira, apoiada no estabelecimento do texto do seminário por J. A. Miller, no lugar de “diferente” tem-se “delirante”, diferindo das estenotípias da mesma sessão disponibilizadas pelo sitio da École Lacanienne. Nestas, esse mesmo trecho está transcrito da seguinte forma: “C'est sans doute pour des raisons différentes...comme chaque fois qu'on est forcé d'apporter des signes supplémentaires à ce que nous donne le langage ...cette raison différente est la suivante (...)” (LACAN, sessão de 30 de novembro de 1955). Optamos pela versão da estenotípia francesa por uma questão de coerência lógica do texto, a saber: Lacan aponta que o essencial da fala ao Outro é o desconhecimento da alteridade do grande Outro, o que difere, por isso mesmo, do campo do delírio; assim, não se trata de uma razão delirante quando se fala ao outro, fazendo o outro falar enquanto Outro, mas sim de uma razão diferente daquela do delírio quando isso ocorre.

²⁶ Trata-se de um neologismo criado pela paciente paranoica. No francês, existe o termo “*galopin*” que pode ser traduzido como “moço de recados; garoto atrevido”.

em que lhes digo que sua personalidade está ainda sã, a saber, que vocês têm algo como simplesmente um delírio parcial – com isto: que justamente ela tenta lhes enganar, ou seja, que vocês reconhecem clinicamente um delírio parcial, isso faz parte das hipóteses da situação. É justamente na medida em que no outro dia eu pus uma hora e meia para lhe fazer sair seu “galopiner”, ou seja, que durante uma hora e meia ela me teve no controle, e que durante uma hora e meia ela se mostrou sã. É em toda esta medida que este seria senão um doente no limite disso que pode ser percebido clinicamente como delírio. É nesta medida toda que vocês mantêm que há neste sujeito isto que vocês chamam, no nosso jargão, a parte sã de sua personalidade, é bem na medida em que justamente ela fala *do* outro [*de l'autre*], que ela é capaz de zombar dele, que ela existe como sujeito. (LACAN, sessão de 30 de novembro de 1955, tradução nossa)²⁷

A distinção dessas dimensões da fala, na experiência de análise, possibilita uma leitura mais precisa do registro da fala nos quadros de paranoia, na medida em que aponta a manifestação do delírio no limite da dimensão da fala *do* outro, enquanto objeto. Cabe aqui ressaltar mais uma vez que essa fala *do* outro refere-se ao momento no qual o paciente fala de si com o analista, em outras palavras, a dimensão da fala a que uma experiência de análise visaria. E é, nesse nível, que poderíamos nos aproximar do que tratamos acerca do desencadeamento de uma psicose no limiar, propriamente, daquilo que, nos termos lacanianos, seria a entrada em uma experiência de análise, ou seja, a tomada da fala pelo sujeito.

A partir disso, no caso Schreber, em um momento ulterior, quando já tinha alcançado uma certa estabilidade em seu quadro paranoico, é exemplar que é justamente ao falar de si que o seu delírio aparece de forma flagrante. Em um dos laudos médicos feitos, nos anos finais de sua internação em Sonnenstein, em novembro de 1900, quando já tinha escrito suas memórias e pouco tempo antes de sua saída do sanatório, o perito descreve que

²⁷ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 30 de novembro de 1955 (Seminário III) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse: “Observez bien que lorsque notre paranoïaque de l'autre jour... celle à laquelle je me référais, celle qui employait le mot « galopiner »... vous parle, il y a deux niveaux: vous savez qu'elle est un sujet... c'est une application tout à fait immédiate de ce que je viens de vous dire... vous savez qu'elle est un sujet... c'est-à-dire que c'est ce que vous exprimez dans la mesure où vous dites que sa personnalité est encore saine, à savoir que vous avez affaire simplement à un délire partiel... à ceci: que justement elle essaie de vous blouser, c'est-à-dire que vous reconnaissez cliniquement un délire partiel, ça fait partie des hypothèses de la situation. C'est justement dans la mesure où l'autre jour j'ai mis une heure et demie à lui faire sortir son « galopiner », c'est-à-dire que pendant une heure et demie elle m'a tenu en échec, et que pendant une heure et demie elle s'est montrée saine. C'est dans toute cette mesure que ce n'était qu'une malade à la limite de ce qui peut être perçu cliniquement, comme délire. C'est dans toute cette mesure que vous maintenez qu'il y a dans ce sujet ce que vous appellerez dans notre jargon la partie saine de sa personnalité, c'est bien en tant que justement elle parle, qu'elle est capable de se moquer de lui, qu'elle existe comme sujet.”

Em primeiro lugar, é preciso repetir aqui que no paciente, como ocorre tão frequentemente em paranoicos, a inteligência e o nexo lógico formal dos pensamentos podem não ter sofrido danos consideráveis; o paciente dispõe de um grande repertório de representações, consegue expressá-las de um modo organizado, e o seu bom senso se apresenta igualmente intacto. O signatário há nove meses, durante as refeições quotidianas em sua casa, tem tido farta oportunidade de conversar com o Sr. Presidente Schreber sobre todos os assuntos possíveis. Qualquer que fosse o tema da conversa — *naturalmente com exceção de suas ideias delirantes* —, os problemas da administração do Estado e da justiça, política, arte e literatura, vida social, ou o que quer que fosse, sobre qualquer coisa o Dr. Schreber revelava vivo interesse, conhecimentos profundos, uma boa memória, um julgamento pertinente e, mesmo do ponto de vista ético, uma concepção que não se poderia deixar de subscrever. (SCHREBER, 1905/1985, p. 246, grifo nosso)

Mesmo sem os termos lacanianos, a descrição do perito nos aproxima do que tratamos nesse momento. Schreber pode conversar sobre qualquer assunto próprio a um homem culto e inteligente, como a sua formação justifica, sem apresentar qualquer traço significativo de seu quadro paranoico; é, assim como a citação bem destaca, na dimensão mesma daquilo que Lacan especifica como uma fala *do* outro enquanto objeto, ao falar de si, que suas ideias delirantes vêm à superfície e seu quadro paranoico se evidencia. Obviamente, não estamos aqui no mesmo estado daquela paciente de Lacan, mas isso não deixa de nos demonstrar que é nesta aproximação da fala *do* outro que se manifesta o delírio schreberiano.

Na apresentação de um caso de paranoia, em seu seminário (1955-1956), Lacan afirma que essa dimensão da fala *do* outro apresenta uma estrutura diferente, definindo-a como algo da ordem de um testemunho: “ela [uma paciente paranoica] me fala de alguma coisa que é para ela muito interessante, ardente, ela fala de alguma coisa em que continua assim mesmo envolvida, em suma, ela testemunha” (1955-1956/2008, p. 51). O testemunho é essa dimensão da fala na qual o sujeito está engajado, na qual o conhecimento do objeto como tal caracteriza-se pelo que Lacan definiu como conhecimento paranoico.

Conforme o termo *corpo despedaçado* demonstra, o sujeito humano é originalmente um conjunto, uma coleção de objetos. A unidade do eu humano só vem a partir de uma alienação ao outro, originária e necessária para a sua constituição, dando a este não só sua unidade, mas o primeiro acesso aos objetos. O objeto como desejado só o é enquanto objeto de desejo do Outro. Em suas

próprias palavras²⁸, “Em todo objeto que nós falamos quando falamos *do* outro está implicada uma outra alteridade primitiva inclusa neste objeto, na medida em que o objeto é primitivamente objeto de rivalidade e concorrência, e que o objeto é de interesse na função onde ele é objeto de desejo do Outro” (LACAN, sessão de 30 de novembro de 1955, tradução nossa).

Como bem frisa Lacan, trata-se aqui da fala *do* outro enquanto objeto que traz as marcas da dialética primordial do ciúme. O conhecimento paranoico é aquele instaurado nessa rivalidade primitiva do acesso ao objeto como o objeto de desejo do Outro. E a fala é justamente o que se configuraria como um pacto, um acordo, superando essa fase concorrencial no fundamento do objeto. Todavia, a agressividade própria dessa ordem deixa sempre sua marca, seja no discurso sobre o pequeno outro, o Outro enquanto terceiro ou o objeto.

É essa a marca que se percebe na medida em que há um engajamento do sujeito na ordem daquilo que a psicanálise define como o testemunho na dimensão da fala *do* outro. Por isso Lacan (1955-1956/2008) destaca que há sempre uma luta virtual quando se trata de algo da ordem testemunhal, visto que

Essa dialética comporta sempre a possibilidade de que eu seja vigorosamente intimidado a anular o outro, por uma simples razão. O ponto de partida dessa dialética sendo minha alienação no outro, há um momento em que posso ser colocado em situação de ser eu mesmo anulado porque o outro não está de acordo. A dialética do inconsciente implica sempre, como uma de suas possibilidades, a luta, a impossibilidade da coexistência com o outro. (LACAN, 1955-1956/2008, p. 52)

É evidente que, em suas memórias, Schreber nos traz algo da ordem do testemunho. A relação entre ele próprio e o seu Deus segue nessa conjunção de uma luta, na qual está em jogo a anulação de si ou do outro. Observamos que, em seu livro, Schreber nos traz inúmeras passagens que retratam essa relação de luta e possibilidade de anulação, quando escreve sobre o perigo que corre em “ser abandonado”. No trecho seguinte, temos isso bem exposto:

²⁸ A versão brasileira do Seminário de 1955-1956, *As psicoses*, omite o primeiro trecho da citação “Em todo objeto que nós falamos quando falamos *do* outro está implicada uma outra alteridade primitiva inclusa neste objeto [...]”. Por isso trazemos ao texto uma tradução nossa da citação integral retirada da estenotipia desta sessão do seminário de 30 de novembro de 1955, disponibilizada pela École Lacanienne de Psychanalyse em seu sítio eletrônico. A omissão prejudica severamente a compreensão do texto, uma vez que Lacan frisa que se trata, nesse momento, da fala *do* outro enquanto pequeno a, não da fala *ao* outro. Distinção que ele anteriormente, nessa mesma sessão, trata de destacar.

Que Deus, considerando a situação contrária à Ordem do Mundo que surgiu em relação a mim, de modo algum possa reivindicar infalibilidade, é algo que provém, sem dúvida alguma, do fato de que, em todo caso, foi Ele próprio quem determinou toda a linha de orientação da política conduzida contra mim e organizou, relacionados com ela, os sistemas de anotação, do não-falar-até-o-fim, da ligação às terras, etc. Mas esta política persegue justamente um objetivo impossível. Durante todo um ano, como foi mencionado, acreditei que devia temer pelo meu entendimento, dado que na época ignorava completamente os efeitos dos milagres e considerando os sustos que me eram dados, que ultrapassavam qualquer experiência humana. Mas de cinco anos para cá ficou completamente claro para mim que nem para Deus a Ordem do Mundo fornece os meios para destruir o entendimento de um homem. Deus, por seu lado, até hoje se deixa levar pela concepção oposta, que resulta na representação da possibilidade de me "deixar largado", organizando continuamente novos sistemas coerentes com esta concepção, e me enviando diariamente, exatamente da mesma forma, as provas de que hoje, como anos atrás, é impossível para ele se libertar daquela concepção errônea. (SCHREBER, 1905/1984, p. 175)

Um outro aspecto desse testemunho, conforme Lacan (1955-1956/2008), constitui-se naquilo que seria o próprio fundamento da estrutura paranoica, "que o sujeito compreendeu alguma coisa que ele formula, a saber: que alguma coisa tomou forma de palavra falada, que lhe fala" (p. 59). Assim, o paranoico testemunha sobre a estrutura desse ser que lhe fala.

Considerando a paranoia schreberiana, esse ser que lhe fala toma a forma, em seu sistema delirante, senão do próprio Deus (através dos nervos divinos) com quem trava sua luta de possível anulação de si. No próprio título de suas memórias, Schreber se define como um doente dos nervos. Ora, para ele, faz parte da razão própria dos nervos a fala e em uma língua própria, a *língua fundamental*, falada por Deus e pelas instâncias encarregadas da ordem divina.

Em *Memórias de um doente dos nervos*, o essencial no quadro paranoico desenvolvido por Schreber depende de sua relação com os nervos divinos, a qual comporta toda uma série de eventos fantasísticos descritos no decorrer de seu livro. Em seu testemunho, a ação desses nervos tem efeitos perturbadores durante a evolução do seu quadro, integrando-se inicialmente ao Dr. Flechsig e, no final da elaboração do delírio em seu livro, à estrutura de Deus. Os nervos, as almas, os raios e as vozes são todas da ordem divina e, praticamente, têm empregos sinônimos em muitas passagens, sendo que todas falam a Schreber. Não diferentemente, o seu Deus é definido como puro nervo.

No caso schereberiano, “Vocês podem entrever nessa teoria dos nervos divinos que falam e que podem ser integrados pelo sujeito, embora sendo radicalmente separados, alguma coisa que não é completamente diferente do que eu ensino a vocês do modo como é preciso descrever o funcionamento dos inconscientes” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 38). Não diferente disso, segundo Lacan, as formas da psicose se apresentam como um discurso do Outro. Dessa forma, o que se evidencia é que, na paranoia, o *isso*, o inconsciente como o discurso do Outro, fala. “Naturalmente para que a questão tenha sentido, é preciso que vocês tenham admitido que esse inconsciente é algo que fala no sujeito, além do sujeito, e mesmo quando o sujeito não o sabe, e diz sobre isso mais do que crê” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 54).

Segundo Allouch (2007), que retoma muito bem essa questão em seu livro *A Clínica do Escrito*, no modo de enunciação da paranoia, o sujeito não desconhece que algo o atravessa em forma de fala, ao ponto de só poder se posicionar como testemunha e isso se sustenta por um “não fui eu...”. Mas nisso mesmo que Lacan nos referenciou como o fundamento da estrutura paranoica, Allouch (2007) conclui que no que concerne ao seu caráter estrutural, só podemos conceber a existência de delírios de perseguição: “não fui eu”, foi um outro.

O “dizem” responde a sua maneira – que não é uma qualquer – ao “não fui eu quem...”. E [...] a estrutura do modo de enunciação paranoico é melhor “desprendida”, melhor “afrouxada” quando a resposta ao “não fui eu quem...” passa por uma réplica na terceira pessoa, por alguma coisa que é, não um “foi você”, mas um “foi ele”, pois o ele reclama a diferenciação entre aquele a quem se fala e aquele de quem se diz que ele diz. (2007, p. 162)

Na paranoia de Schreber, é o seu Deus que responde pelo “foi ele” na trama delirante, após uma fase inicial em que seu perseguidor era encarnado pelo médico responsável pelo seu tratamento, o Dr. Flechsig. Assim, entrevemos no testemunho, que já se configuraria como a intervenção de um outro que lhe fala, a perspectiva de que o outro venha assumir, no contragolpe do “não fui eu”, o lugar do “foi ele”. Nas memórias de Schreber, isso é patente durante algumas passagens no livro, como exemplificamos a seguir:

Esta ideia não surgiu dentro de mim, mas me foi provocada pelas vozes que falavam comigo, e depois, certamente, conservada por mim durante bastante tempo; até que reconheci a inutilidade do comportamento correspondente a ela. A imposição que os raios me determinavam, de uma total imobilidade (“Nem o menor movimento”, dizia-me a frase frequentemente repetida), por sua vez, de acordo

com minhas convicções, deve ser relacionada com o fato de que Deus, por assim dizer, não era capaz de lidar com homens vivos, estando acostumado a lidar só com cadáveres ou, em todo caso, com homens adormecidos (sonhando). (SCHREBER, 1905/1984, p. 204)

Esse modo de enunciação próprio da estrutura paranoica é retomado, por Lacan em sua elaboração acerca da constituição do eu (*moi*). Como já dissertamos em um outro momento, o eu não tem outro meio de se constituir senão através de uma alienação ao outro, e o faz investindo sua libido em uma imagem que lhe é externa. Mas “esta heterogeneidade fundamental do Eu se choca com o Eu, atinge sua suscetibilidade, não convém àquilo que, nele – imposição da libido narcísica – não cessa de pretender o ‘Eu é Eu’, contra tudo e contra todos, o caráter inalienável dessa propriedade do Eu de ser apenas Eu” (ALLOUCH, 2007, p. 165). Assim, algo que reconduza o eu a sua origem no outro, suspendendo o desconhecimento próprio ao homem de sua alienação fundamental, apresentará um valor persecutório; ou seja, é essa própria alteridade que aparece como persecutória.

Lacan trata disso em *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1946/1998) justamente no ponto em que nos interessa para seguirmos, ao expor uma das possibilidades de “resolução” do cunho persecutório para esse modo de enunciação paranoico. Segundo ele, na paranoia,

[...] o sujeito não reconhece nessa desordem do mundo a própria manifestação de seu ser atual, nem que o que ele sente como a lei de seu coração é apenas a imagem tão invertida quanto virtual desse mesmo ser. Ele desconhece duplamente, portanto, e precisamente por separar a atualidade da virtualidade. Ora, ele só pode escapar dessa atualidade através dessa virtualidade. Assim, seu ser está encerrado num círculo, a menos que ele o rompa por alguma violência, na qual, desferindo seu golpe contra o que lhe parece ser a desordem, atinge a si mesmo através do contragolpe social. (LACAN, 1946/1998, p. 173)

Nessas palavras, uma saída possível para a estruturação combativa da paranoia seria, nos termos lacanianos, a passagem ao ato: a resolutividade para a atualidade persecutória na paranoia estaria em desferir um golpe contra a desordem do mundo, de tal forma que, assim, o sujeito atingiria a si mesmo com o contragolpe. Nesse enquadre, segundo Allouch (2007), o efeito de “cura” – ou seja, de fazer o delírio persecutório ceder – da passagem ao ato ocorreria “pelo viés de uma agressão suicida essencialmente narcísica, por ter obedecido ao voto de que o combate dual perseguidor/perseguido cesse enfim, mesmo que para isso se tenha

de pagar o preço mais elevado, o do extermínio dos combatentes” (p. 166). O sistema delirante cede, ou melhor, se estabiliza, na medida em que o combate cessa. Os arranjos para tanto serão diversos e particulares a cada quadro paranoico, a cada trabalho do delírio; e Schreber, em seu livro, nos escreve sobre o seu modo.

5.1 O sistema delirante schreberiano

A escrita propriamente do livro *Memórias de um doente dos nervos*, em 23 capítulos, deu-se entre fevereiro e setembro de 1990, logo depois de Schreber manifestar interesse em rever a sua situação legal e ter alta do sanatório. Por motivo de sua doença, ele era considerado incapacitado civilmente desde 1893, estando sob curatela, o que lhe equiparava legalmente à “autonomia” de uma criança de sete anos de idade.

Schreber desenvolve um sistema delirante que coloca em cena as experiências pelas quais passou devido às relações contrárias que surgiram entre ele e Deus, sendo que sua exclusividade em relação aos demais homens estaria na comunicação direta e ininterrupta que mantinha com os raios divinos, mensageiros divinos etc.

O início da exposição de suas ideias delirantes centra-se na acusação de que alguém cometeu um assassinato de alma que, segundo ele, seria quando o sistema nervoso de alguém é influenciado pelo de outra pessoa, colocando-a sob controle ao ponto de lhe subtrair a vontade própria. Isso se relaciona com o próprio título de suas memórias, as quais seriam propriamente relativas a um doente dos nervos, como Schreber se considerava.

A ocorrência desse assassinato inicia uma série de questionamentos sobre quem teria cometido tal fato. As primeiras suspeitas recaem na figura de seu médico, o Dr. Daniel Flechsig. Este ganha um lugar importante no sistema delirante schreberiano, encarnando a figura de seu primeiro perseguidor.

Schreber nos relata que sua família e os Flechsig têm uma história marcada por um evento comum: algum dos seus ascendentes cometeu um assassinato de alma, situação esta vivenciada pelo jurista, nesse momento.

Até se instalar a crise na *Ordem do Mundo* com o assassinato da alma, a presença ou a intervenção de Deus na vida dos homens normalmente não acontecia. Assim, para Schreber, sua ligação com Deus começou como causa da crise desencadeada nos reinos divinos por ocasião dessa tentativa de assassinato.

Esse mesmo fenômeno do assassinato é comparado por Schreber aos momentos em que estava em crise, nos quais ele não vislumbrava qualquer possibilidade de cura. Assim, o assassinato cometido teria como alvo ele próprio, e o autor do crime seria o Flechsig:

Deste modo foi preparada uma conspiração dirigida contra mim (em março ou abril de 1894), que tinha como objetivo, uma vez reconhecido o suposto caráter incurável da minha doença nervosa, confiar-me a um homem de tal modo que minha alma lhe fosse entregue, ao passo que meu corpo — numa compreensão equivocada da citada tendência inerente à Ordem do Mundo — devia ser transformado em um corpo feminino e como tal entregue ao homem em questão para fins de abusos sexuais, devendo finalmente ser "deixado largado", e portanto abandonado à putrefação. (SCHREBER, 1905/1984, p. 56)

O perseguidor encarnado, nesse momento, na figura de seu médico, tem como ato maior contra Schreber deixar-lhe largado (*liegen lassen*). Isso vai se repetir para os seus perseguidores e será o maior temor de Schreber.

No decorrer de sua elaboração sobre a tentativa de assassinato de sua alma, Schreber expõe que a figura por trás desse fato seria o próprio Deus, instigador do plano que visava a esse assassinato e o abandono de seu corpo como prostituta. O interessante é que essa formulação só lhe vem ao começar a escrita de suas memórias, ou seja, a partir de 1900, seis anos após o desencadeamento de seu quadro psicótico.

A partir desse momento de sua escrita, o assassinato liga-se à ideia de emasculação, porém, com o fim de abusar de seu corpo feminino. Mas, nesse quadro de embate, que lhe parece desfavorável, Schreber concebe uma ordem superior, a *Ordem do Mundo* que, da forma como é definida, entra como uma instância reguladora das relações entre ele e Deus.

Estou por isso inclinado a considerar todo o desenrolar dos fatos do ponto de vista de uma fatalidade, na qual não se pode falar de culpa nem do lado de Deus, nem do meu lado. Por outro lado, a Ordem do Mundo conserva toda a sua grandeza e sublimidade na Medida em que, num caso tão contrário às regras, ela nega até ao próprio Deus os meios de poder adequados para atingir um objetivo que a contradiga. Fracassaram todas as tentativas de cometer assassinato de alma, de emasculação para fins contrários à Ordem do Mundo

(isto é, para satisfação do desejo sexual de um ser humano) e, posteriormente, as tentativas de destruição do meu entendimento. (SCHREBER, 1905/1984, p. 59)

Assim, com a *Ordem do Mundo*, sua posição, em seu sistema delirante, torna-se mais favorável, na medida em que essa ordem entra como meio de barrar a figura do seu perseguidor.

Na medida em que Deus, cuja potência de raios é construtiva e criativa por natureza, tentou contra mim, em circunstâncias contrárias às regras, uma política orientada só para a destruição da integridade física e do entendimento, entrou em contradição consigo mesmo. Esta política portanto só poderia provocar danos passageiros, e não resultados duradouros. Ou então eu, servindo-me de um oxímoro, na luta dirigida por Deus contra mim, tive o próprio Deus do meu lado, isto é, estive em condições de levar para o campo Suas próprias qualidades e forças como uma arma de proteção totalmente eficaz para a minha autodefesa. (SCHREBER, 1905/1984, p. 59)

A emasculação é posta, nesse momento de sua escrita, como uma finalidade própria e em acordo com a *Ordem do Mundo*, que não apresenta cunho persecutório em seu delírio. Desse momento, apresenta-se uma nova elaboração acerca dos fins para sua transformação em mulher:

Para este fim, no início, tinha-se evidentemente em mente (cf. capítulo IV) a minha emasculação, de acordo com a tendência inerente à *Ordem do Mundo*. Mas não se pretendia com isso uma emasculação visando à renovação da humanidade, em acordo com a *Ordem do Mundo*, mas se pretendia me infligir um ultraje, imaginando ou talvez auto-enganando-se que um corpo emasculado perderia a força de atração sobre raios. Ainda durante muito tempo depois da minha chegada a Sonnenstein a ideia da emasculação, por assim dizer, vagava, se assim posso me expressar, pelas cabeças das almas, Partes pequenas da alma de Flechsig, que permaneciam bem longe e que por isso muitas vezes ficavam muito tempo sem entrar em contato com meus nervos, costumavam exclamar, repetidas vezes, como que admiradas: "Mas, então, ele ainda não foi emasculado?" Não raro, os raios divinos, aludindo à emasculação supostamente iminente, acreditavam poder zombar de mim como "Miss Schreber"; algumas das expressões na época frequentemente usadas e repetidas até a exaustão eram: "Você deve ser representado como alguém entregue à devassidão voluptuosa", etc., etc. Eu próprio sentia o perigo da emasculação naturalmente como uma ignomínia que me ameaçava, durante muito tempo, ou seja, enquanto se falou de um abuso sexual do meu corpo por outros homens.

Os nervos da volúpia, ou nervos femininos, que já tinham penetrado maciçamente no meu corpo, não puderam, por isso, no espaço de um ano ou mais chegar a ter qualquer influência sobre a minha conduta e sobre o meu modo de sentir.

Quando, com o passar do tempo, este fenômeno foi-se tornando cada vez mais nítido, Deus resolveu se dar conta de que a

emasculação como meio para me "deixar largado", isto é, para se livrar do efeito de atração dos meus nervos, era totalmente ineficaz. Por isso a partir de então se passou para a ideia de me "conservar do lado masculino", mas — no fundo, mais uma vez hipocritamente — não para me restituir a saúde, mas sim para destruir meu entendimento ou me transformar num idiota. (SCHREBER, 1905/1984, p. 97)

A emasculação em conformidade com a *Ordem do Mundo*, diferente daquilo que seria segundo o seu Deus, consiste na possibilidade de uma renovação da humanidade, dada uma eventual catástrofe que aniquilasse todos os homens, fosse pela imoralidade humana ou pela pura vontade divina. Em um dos relatos sobre sua emasculação, Schreber elabora a transformação de seu corpo como, apesar de imposta, necessária para sua conciliação com os seres invasores.

De qualquer modo, a volúpia de alma se tornara tão forte que eu tinha primeiramente nos braços e nas mãos, depois nas pernas, no peito, nas nádegas e em todas as demais partes do corpo, a impressão de um corpo feminino. [...] Alguns dias de observação contínua destes fenômenos bastaram para determinar em mim uma total modificação na direção da minha vontade. Até então, eu sempre contara com a possibilidade de acabar precisando pôr um fim à minha vida por meio do suicídio, caso não sucumbisse antes a um daqueles numerosos milagres ameaçadores; além do autossacrifício, só parecia restar, no domínio do possível, alguma outra saída de um tipo terrível, jamais verificado entre os homens. Mas a partir daí tive a absoluta convicção de que a Ordem do Mundo exigia imperiosamente de mim a emasculação, quer 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. Esta mudança na orientação da minha vontade foi facilitada pelo fato de que eu naquela época não acreditava ainda em uma humanidade real, existente fora de mim, mas considerava todas as figuras humanas que via apenas como "feita às pressas", de modo que não era o caso de cogitar de qualquer espécie de vergonha por causa da emasculação. É claro que aqueles raios que partiam da intenção de me "deixar largado" e, com este objetivo, de destruir meu entendimento, não perderam a ocasião de apelar imediatamente — e de um modo hipócrita — para o meu senso de honra viril; uma das locuções inúmeras vezes repetidas desde então, a cada manifestação da volúpia de alma, dizia: "Não se envergonha diante de sua esposa, ou, de um modo ainda mais vulgar: "Eis aí um presidente da Corte de Apelação que se deixa f..." Mas por mais que estas vozes fossem revoltantes mesmo para mim e por mais frequentes que fossem as oportunidades de exprimir de algum modo a minha justa indignação, nas milhares de vezes em que estas locuções se repetiram, com o tempo não me deixei mais confundir no comportamento, que daí por diante eu reconheceria como necessário e salutar para todas as partes: para mim e para os raios. (SCHREBER, 1905/1984, p. 126)

Na medida em que sua emasculação é concebida como inerente à *Ordem do Mundo*, o culto à feminilidade entra em cena para Schreber como necessário para a humanidade e para si, uma vez que o livra da perseguição de Deus. Essa questão é posta por Schreber, nestes termos:

Gostaria de ver qual o homem que, tendo que escolher entre se tornar um idiota com aparência masculina ou uma mulher dotada de espírito, não preferiria a última alternativa. Mas é deste modo e apenas deste modo que a questão se coloca para mim. O exercício da minha antiga profissão, à qual eu me dedicava com toda a minha alma, qualquer outro objetivo da ambição masculina, qualquer outra valorização da minha energia intelectual a serviço da humanidade, agora, dado o rumo que as coisas tinham tomado, tudo isso me fora subtraído; até mesmo o contato com minha esposa e meus parentes, com exceção de eventuais visitas e trocas de cartas, me foi suprimido. Sem me preocupar com o julgamento dos outros, permito-me tomar como guia um sadio egoísmo, que justamente me prescreve o culto da feminilidade. (SCHREBER, 1905/1984, p. 126)

O estabelecimento de uma outra relação com Deus, o seu perseguidor, dá-se às custas do cultivo da feminilidade por parte de Schreber e, assim, escreve que “este comportamento, no entanto, se tornou para mim uma necessidade, por causa da relação contrária à Ordem do Mundo, que Deus estabeleceu comigo; por mais paradoxal que isto soe, posso, nesta medida, adotar para mim o lema dos cruzados da primeira cruzada; *Dieu le veut* (Deus assim o quer)” (SCHREBER, 1905/1984, p. 185, grifo do autor). Nesse momento de elaboração de seu sistema delirante, Schreber coloca-se em uma nova posição com relação a Deus, na medida em que, através do culto à feminilidade, consegue que Deus fique indissolúvelmente ligado a sua pessoa.

Por outro lado, Deus exige um gozo contínuo, correspondente às condições de existência das almas, de acordo com a Ordem do Mundo; é meu dever proporcionar-lhe este gozo, na forma de um abundante desenvolvimento de volúpia de alma, na medida em que isto esteja no domínio da possibilidade, dada a situação contrária à Ordem do Mundo, que foi criada; se ao fazê-lo, tenho um pouco de prazer sensual, sinto-me justificado a recebê-lo, a título de um pequeno ressarcimento pelo excesso de sofrimentos e privações que há anos me é imposto; 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. Estou consciente de não ferir nenhum dever moral e de estar fazendo simplesmente o que a razão impõe, nestas circunstâncias contrárias às regras. (SCHREBER, 1905/1984, p. 185)

No decorrer de suas memórias, sua emasculação ganha um valor central em seu sistema delirante, e é aquilo que se assume como o desejo de Deus (da

redução do Outro ao outro) conforme a *Ordem do Mundo*. Assim, Schreber situa-se em uma posição mais favorável em relação a sua provável transformação em mulher.

O prato da balança se inclina cada vez mais para a vitória do meu lado e cada vez mais a luta contra mim perde o caráter odioso que lhe era característico, e em consequência do progressivo incremento da volúpia de alma a minha condição física e os demais aspectos da minha vida externa tornam-se cada vez mais suportáveis. Assim, acredito não me equivocar quando suponho que no final ainda serei recompensado com uma palma da vitória muito especial. Em que consistirá, não ousou prevê-lo de um modo específico. Apenas como possibilidades que entram aqui em consideração, cito uma emasculação a ser ainda completada, fazendo com que por meio da fecundação divina nasça do meu ventre uma descendência, ou ainda outra consequência: ao meu nome se ligaria uma fama que não foi concedida nem a homens com dotes intelectuais incomparavelmente maiores que os meus. (SCHREBER, 1905/1984, p. 191)

Nos escritos finais de seu livro, Schreber nos descreve sua conciliação com as figuras persecutórias iniciais. Um acordo com Deus, por meio da *Ordem do Mundo*, que implica seu destino em um cunho claramente missionário, sendo suas memórias direcionadas à reformulação das concepções religiosas, de tal forma que Schreber põe-se abertamente em uma missão, sendo a publicação do seu livro parte desta:

[...] as experiências e observações relatadas nas minhas Memórias não devem, sem mais, ser consideradas como uma *quantité négligeable*, como fantasmagorias ocas de uma cabeça confusa, e que de antemão não valeria a pena fazê-las objeto de uma reflexão mais profunda e de eventuais observações em minha pessoa. Só assim talvez seja possível fazer com que a Corte compreenda que no meu caso — em se tratando de atingir um objetivo sagrado, que devo simplesmente considerar como missão de vida — têm pouco significado ponderações mesquinhas que em geral são decisivas para as pessoas, como a consideração pela suscetibilidade de uma terceira pessoa, o temor de revelar os chamados segredos de família e até mesmo o próprio temor de uma condenação penal, etc. (SCHREBER, 1905/1984, p. 253)

5.2 A reconciliação com a emasculação: a missão divina como trabalho do delírio

Nisso que Schreber nos comunica através de seu testemunho escrito, como Lacan muito bem o frisa,

Há quem chame a atenção para a faculdade do sujeito paranoico. O querer, o agir, como dizia há pouco o Sr. Kraepelin, parecem-nos, para ele homogêneos a tudo o que esperamos dos seres normais, não há em parte alguma déficit, falha, perturbação das funções. A coisa que se esquece é que o próprio do comportamento humano é a movência dialética das ações, dos desejos, e dos valores, que os faz não somente mudar a todo momento, mas de maneira contínua, e até mesmo passar a valores estritamente opostos em função de um rodeio do diálogo. Essa verdade absolutamente primeira está presente nas fábulas mais populares, que mostram o que era num momento perda e desvantagem tornar-se no instante seguinte a própria felicidade concedida pelos deuses. A possibilidade de recolocar em questão a cada instante o desejo, a feição, e mesmo a significação mais perseverante de uma atividade humana, a perpétua possibilidade de uma inversão de sinal em função da totalidade dialética da posição do indivíduo, é experiência tão comum que se fica estupefato de ver essa dimensão esquecida, desde que se tem de lidar com um semelhante, que se quer objetivar. (LACAN, 1955-1956/2008, p. 34)

Mas é justamente neste insucesso dialético de seu discurso que se centra a dificuldade de abordar o problema da paranoia na clínica. O delírio de emasculação de Schreber, irredutível para este, está aqui no nível da interpretação, ou seja, comporta uma significação dentro do sistema delirante que o jurista nos expõe em seu livro. Mas o que seu testemunho nos demonstra é que o sujeito, ao seu modo, segue elaborando essa ideia de um homem que se transformará em mulher, na tentativa de integrá-lo ao diálogo comum. Isso é flagrante no decorrer do livro.

Em um esforço nosso de circunscrever a evolução de sua elaboração em seu livro, podemos dizer que: em um primeiro momento, a ideia de emasculação relaciona-se com o assassinato de sua alma, na medida em que sua transformação em mulher seria com a finalidade de ser abusado sexualmente ou, em outras palavras, a emasculação como meio de “deixá-lo largado”; e, em um momento ulterior, essa emasculação estando em acordo com a tendência inerente à *Ordem do Mundo* visaria à renovação da humanidade através de sua fecundação pelos raios divinos, firmando-o como uma mulher que teria como parceiro não qualquer homem, mas o próprio Deus. E é isso que o faz se reconciliar com a ideia de sua emasculação e de seu clamor viril: entre um homem idiota e uma mulher de “espírito”. Assim, é neste segundo momento que sua parceria com Deus deixa de ter, como ele bem escreve, o caráter odioso e, também, persecutório. Schreber, ao ser um homem que tem por missão transformar-se na mulher de Deus, encontra no

discurso religioso – não sem significativas reformulações – respaldo para sustentar essa ideia de um homem que vai passar por uma emasculação.

A clínica perder-se-ia inteiramente ao ignorar a especificidade da dimensão dialética na psicose.

Para o paranoico, alguns elementos de seu sistema delirante são inabaláveis: a emasculação de Schreber é posta como certa, mas a recepção dessa ideia mostra-se passível a uma elaboração. Isso possibilita uma intervenção: há o que se fazer na paranoia e a direção aponta para o trabalho com o delírio. Mas é de suma importância salientarmos que este trabalho deve adentrar no registro analítico, partindo da consideração de que,

[...] o delírio de Schreber é à sua maneira um modo de relação do sujeito com o conjunto da linguagem. [...] O que Schreber nos mostra é a unidade que ele sente vivamente naquele que sustenta esse discurso permanente diante do qual ele se sente como alienado, e ao mesmo tempo uma pluralidade nos modos e nos agentes secundários aos quais ele atribui as suas diversas partes. Mas a unidade é bem fundamental, ela domina, e ele a chama Deus. Aí a coisa fica clara. Se ele diz que é Deus, aquele homem tem as suas razões. Por que lhe recusar o manejo de um vocábulo cuja importância universal conhecemos? (LACAN, 1955-1956/2008, p. 148).

Deus vem assumir um valor conjunturalmente necessário em seu sistema delirante, entrando como uma garantia dessa nova realidade. É uma noção fundamental à sustentação de sua realidade, de tal modo que vemos todo um sistema delirante desenvolver-se a partir das relações que Schreber estabelece com esse Deus. Em sua concepção, Schreber é o parceiro feminino de Deus e em face disso, no seu mundo, tudo é arranjado, compreensível e tem uma explicação divina. Não é a experiência que é garantia de Deus, é Deus que é a garantia da sua experiência. Desse modo, conforme Lacan,

[...] a relação psicótica, em seu grau último de desenvolvimento, comporta a introdução da dialética fundamental do engano numa dimensão, se podemos dizer, transversal em relação àquela da relação autêntica. O sujeito pode falar ao Outro na medida em que com ele se trata de fé ou fingimento, mas é aqui – na dimensão de um imaginário submetido, característica fundamental do imaginário – que se produz, como um fenômeno passivo, como uma experiência vivida do sujeito, este exercício permanente do engano capaz de subverter qualquer que seja a ordem, mítica ou não, no próprio pensamento. O que faz com que o mundo, como vocês vão vê-lo ser desenvolvido no discurso do sujeito, se transforme no que chamamos de uma fantasmagoria, mas que é, para ele, o que há de mais certo de seu vivido, é esse jogo de engano que ele mantém,

não com um outro que seria seu semelhante, mas com esse ser primeiro, garante mesmo do real. (LACAN, 1955-1956/2008, p. 87)

Assim, em sua relação com Deus, trata-se do ordenamento de sua realidade. Mas é uma relação na qual, para Schreber, sempre está posta a possibilidade de ser abandonado, ainda que isso diminua quando ocorre a reconciliação com a ideia de sua emasculação para fins divinos. A expressão *liegen lassen* (ser abandonado) em seu livro de memórias,

[...] exprime para o sujeito o seu modo de relação essencial para com o interlocutor fundamental e permite estabelecer uma continuidade entre os primeiros e os últimos interlocutores do delírio [...], em que tudo parece no fim se resumir, ao mesmo tempo que Schreber se instala numa posição megalomaniaca. Que isso seja no início (com a ameaça da virilidade) [...] ou que seja no fim (com a volúpia feminina) [...] é disso que se trata, o que é mais atroz, é que “vão abandoná-lo sem mais nem menos”. (LACAN, 1955-1956/2008, p. 151)

Os fenômenos que se sucedem no desenvolvimento de seu quadro paranoico apontam, a partir do esquema L, para uma lei transversal (de a – a'), diagonalmente oposta ao da fala em sua eficácia (do S, sujeito, ao A, Outro). Todavia, segundo Lacan, não é por isso que o delírio das psicoses deixa de manifestar uma relação muito específica do sujeito em relação ao conjunto do sistema da linguagem. O livro de memórias schreberianas é um testemunho aberto sobre essa especificidade dessa relação, mais nomeadamente, sobre a intrusão do discurso do Outro (o inconsciente) que se mostra magistralmente naquilo que Schreber, apropriadamente, denominou como a *língua fundamental*, a língua falada por seu Deus. É por isso mesmo que “a psicanálise dá, em compensação, ao delírio psicótico uma sanção singular, porque ela o legitima no mesmo plano em que a experiência analítica opera habitualmente, e que ela torna a achar no seu discurso o que comumente descobre como discurso inconsciente.” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 156).

De acordo com Lacan (1958/1998), o inconsciente coloca para o sujeito a questão de: “na impossibilidade de ser o falo que falta à mãe, resta-lhe a solução de ser a mulher que falta aos homens” (p. 572). E, como salientamos anteriormente, Schreber equaciona, em seu inconsciente a céu aberto, sua questão nestes termos: entre ser um homem idiota ou uma mulher dotada de espírito.

A solução schreberiana veio através de uma *Versöhnung*, uma reconciliação, que Lacan define como sendo uma “expição, propiciação e, em vista da *língua*

fundamental, deve ser ainda mais puxada para o sentido primitivo de *Sühne*, ou seja, sacrifício, embora seja acentuada no sentido do compromisso (compromisso razoável... com que o sujeito motiva a aceitação do seu destino).” (Lacan, 1958/1998, p. 573). Assim, a missão schreberiana advém nos termos de uma *Versöhnung* ou, em outras palavras, de um pacto com Deus. Na paranoia schreberiana, a reconciliação com a ordem divina (o Deus que figura a redução do Outro ao outro perseguidor) dá-se com um caráter missionário fruto do pacto que deve ser cumprido, sendo sua missão “ser a mulher que gerará os filhos de Deus no final dos tempos”. É essa a condição da aceitação para sua emasculação e, por conseguinte, da estabilização do seu sistema delirante. É nesses termos que o combate intenso entre Schreber e seu Deus, enfim, cessa. Esse é o resultado do trabalho com o delírio que, através do seu livro de memórias, Schreber nos dá seu testemunho.

6. CAPÍTULO 6: Considerações sobre o lugar da escrita na psicanálise

6.1 Considerações sobre a relação entre escrita e linguagem na psicanálise

No seminário XVIII, *De um discurso que não fosse semblante* (1971), Lacan sustenta categoricamente que não há metalinguagem, colocando a escrita como a via privilegiada de onde se pode questionar a linguagem. Todavia, é importante salientarmos inicialmente que não se trata de uma perspectiva que sustente algum modo de primazia da escrita. Não há nenhuma metalinguagem no sentido de que não falamos jamais da linguagem senão a partir da escrita.

É notório, por muitos e pelo próprio Lacan, que seus seminários sempre foram permeados por uma incompreensão significativa, senão generalizada, por parte dos seus ouvintes. O que vale ressaltar é que, apesar do lugar que a escrita ocupa na transmissão de seu ensino, para Lacan (1971/2009), essa dificuldade de compreensão em muito se devia justamente ao fato de seu discurso ter sido articulado de forma escrita – através de grafos, esquemas, fórmulas etc. A razão para tanto estaria em uma falta daqueles que na leitura de seus escritos não consideram nestes a fala, uma vez que é da fala certamente que se faz a via em direção ao escrito.

Os seus *Escritos*, segundo o mesmo psicanalista, são uma tentativa de escrito, mas concernem a uma fala, especialmente naquilo que se apresentam sob a forma de grafos. E ainda mais: “convém não esquecermos essa fala, em razão de ela ser a mesma que se reflete a partir da regra analítica, que é, como vocês sabem: fale, fale, combine coisas, basta você tagarelar, eis aí a caixa de onde saem todos os dons da linguagem, uma caixa de Pandora.” (1971/2009, p. 58).

O que se evidencia é que esses grafos lacanianos, uma consequência de sua tentativa de escrito, precisam ser alimentados com a sua fala e não o contrário. Esses escritos nada podem falar sobre a origem da linguagem, pois o escrito não pode ser colocado como primeiro em relação à função de linguagem. Entretanto, sem o escrito não haveria nenhuma maneira “[...] de voltar a questionar o que resulta, em primeiro lugar, do efeito de linguagem como tal, ou, dito de outra maneira, da ordem simbólica, isto é, a dimensão, para lhes dar prazer, mas vocês

sabem que introduzi um outro termo, a diz-mansão [*demansion*], a residência, o lugar do Outro da verdade. (1971/2009, p. 60)”. Assim, interrogar a dimensão da verdade em sua morada, ou seja, no Outro, só é possível através do escrito.

E se não há metalinguagem para o ensino lacaniano, é justamente porque o escrito não é a linguagem. Como destacado por Lacan, “o próprio escrito, na medida em que se distingue da linguagem, está aí para nos mostrar que, se é do escrito que se interroga a linguagem, é justamente porque o escrito não é linguagem, mas só se constrói, só se fabrica por sua referência à linguagem.” (1971/2009, p. 60).

É partindo desse ponto que Lacan interroga uma formulação central no campo da psicanálise, a de que não há relação sexual no ser falante. Isso porque, como ele observa,

Há uma primeira condição que poderia imediatamente nos fazer observar que a relação sexual, como toda outra relação, no último termo, não subsiste senão da escrita. O essencial da relação é uma aplicação: *a* aplicado sobre *b*, (*a/b*); e se vocês não escrevem *a* e *b*, vocês não tem a relação enquanto tal. Isso não quer dizer que não se passem algumas coisas no real, mas em nome do que vocês chamariam isso de relação? Essa coisa grosseiríssima, já bastaria para tornar concebível, digamos, a inexistência da relação sexual, mas não resolveria em nada o fato de não conseguirmos escrevê-la. (LACAN, sessão de 17 de fevereiro de 1971, tradução nossa)²⁹.

A pretensa polaridade sexual é inteiramente insustentável na experiência psicanalítica; isso porque aquilo que se define, neste campo, como a função do falo torna doravante insustentável a bipolaridade sexual, de tal forma que não se trataria aqui de dizer que a intrusão do falo seria a falta de significante, mas que essa falta do significante tratar-se-ia do obstáculo feito à relação. Assim, a não relação sexual no campo da linguagem liga-se propriamente ao falo, na medida em que este não introduz os polos sexuais masculino e feminino, mas sim uma questão dirigida pelo ser e o ter.

O que comprova, o que o sustenta, o que torna absolutamente evidente e definitiva essa distância, é isso... é isso que não parece ter sido notada a diferença: é a substituição da relação sexual pela chamada lei sexual. É aí que está a distância em que se inscreve que não há nada comum entre: isso que se pode enunciar de uma relação que se constituiria lei na medida em que emerge, sob uma forma qualquer, da aplicação tal como estreitamente apreendida na função matemática; e uma lei que é coerente a todo o registro do desejo, disso que se chama interdição, disso que sublinha que é da hiância da interdição inscrita que emerge a conjunção e mesmo

²⁹ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 17 de fevereiro de 1971 (Seminário XVIII) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

identidade – como eu ousei anunciar – desse desejo e dessa lei, e isso que supõe correlativamente por tudo que emerge do efeito da linguagem, de tudo que instaura a diz-mansão [demansion] da verdade a partir de uma estrutura de ficção. (LACAN, sessão de 17 de fevereiro de 1971, tradução nossa)

O que Lacan, no decorrer do seminário (1971), acentua claramente é que o ponto enigmático do discurso psicanalítico se passa justamente nessa falta imposta ao discurso quando se trata da relação sexual, ou seja, no fracasso no nível de uma lógica que se sustente na escrita.

Mas a escrita em si, não a linguagem, provê de ossos todos os gozos que, por meio do discurso, mostram abrir-se ao ser falante. Ao lhes dar ossos, ela sublinha o que decerto era acessível, porém estava mascarado, ou seja, que a relação sexual falta no campo da verdade, posto que o discurso que a instaura provém apenas do semblante, por só abrir caminho para gozos que parodiam – essa é a palavra – aquele que é efetivo, mas que lhe permanecem alheio. [...] Assim é o Outro do gozo, para sempre proibido, *inter-dito*, aquele cuja habitação a linguagem só permite ao lhe fornecer – por que eu não haveria de empregar esta imagem? – escafandros. (1971/2009, p. 139)

Se a teoria freudiana pôde ser entendida por Lacan como uma ciência da linguagem habitada pelo sujeito, não há equívoco em ler nessa conceituação uma linguagem em sua referência ao sexo e, mais precisamente, no fato de que a relação sexual não pode ser inscrita nela. É isso que a clínica de Freud nos demonstra: o fracasso da neurose. A descoberta freudiana é senão o ponto onde se articula a verdade de um fracasso (LACAN, 1971/2009).

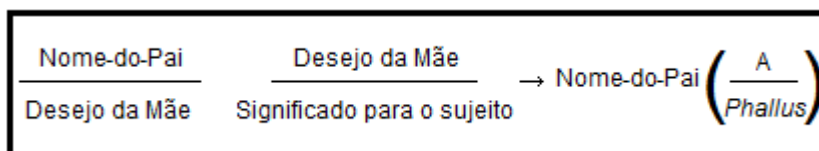
Mas essa leitura lacaniana da psicanálise, no que diz respeito ao fracasso da relação sexual, deve ser entendida não como uma impossibilidade dessa relação ser enunciada na ordem da linguagem, mas sim de ser *inscritível*. Essa precisão é fundamental uma vez que esse *inscritível* define-se pela exigência de que haja algo da ordem de uma função matemática, o que implica que, da linguagem, algo possa se produzir como escrita de uma função como F numa certa relação com x , ou seja, $F(x)$. A inscrição efetiva da relação sexual poria em relação os dois polos, masculino e feminino, em um ser que, por habitar a linguagem, extrairia daí o uso da fala.

Assim, segundo Lacan, “a linguagem, em sua função existente, só conota, em última análise – eu disse ‘*conata*’...hein! – a impossibilidade de simbolizar a relação sexual nos seres que a habitam, que habitam a linguagem, em razão disso que é a partir desse *habitat* que eles sustentam a fala.” (LACAN, sessão de 9 de junho de

1971, tradução nossa)³⁰. Isso implica, na formulação lacaniana, que não há na linguagem outra *Bedeutung*³¹ senão o falo, e é por sua constituição em torno dessa única *Bedeutung* que os que a habitam só podem se servir dela por meio da metáfora e da metonímia.

Em outros termos, toda palavra nunca pode senão fazer uma conotação já que aquilo que pode ser indicado *denotando* toda a função aparelhada da linguagem é o falo, *Bedeutung* única: *die Bedeutung des Phallus*. Mas essa denotação única, aliás, jamais encontra correspondência e, por isso mesmo, o falo propriamente não pode ser dito como o significante da falta, mas sim aquilo que se chama e do qual não sai nenhuma palavra. Conforme Lacan, “O nome [próprio] é aquilo que chama – mas o quê? É aquilo que chama a falar. E é bem isso que constitui o privilégio do *phallus*, é que podemos chamá-lo loucamente [*éperdument*], e ele continuará a não dizer nada.” (Sessão de 16 de junho de 1971, tradução nossa)³².

Isso tudo nos impõe uma observação acerca daquilo que em um determinado momento do seu ensino Lacan definiu, na fórmula da metáfora paterna, o Nome-do-Pai como o significante da função do falo para o sujeito.



Fórmula da metáfora paterna

Obviamente, essa sua formulação não se mantém inteiramente, uma vez que, em primeiro lugar, o Nome-do-Pai enquanto significante é o falo – justamente porque o falo é *Bedeutung* única da linguagem – mas também é um nome que retira sua eficácia do fato de que, quando se chama, alguém se levanta para responder. A

³⁰ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 9 de junho de 1971 (Seminário XVIII) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

³¹ Lacan, nesse seu seminário, faz uso dos termos alemães para traçar uma distinção entre *Bedeutung* e *Sinn* para dizer sobre a metáfora como aquilo que engendraria o sentido. Apoiando-se na lógica de Frege, não é possível, na totalidade dos casos, substituir, por exemplo, *Machado de Assis* por o autor de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. É nesta distinção que o autor de *Memórias Póstumas de Brás Cubas* veicula um sentido (*Sinn*) ao passo que *Machado de Assis* designa um *Bedeutung*. Se a primeira expressão é um *Sinn*, é exatamente porque o autor de *Memórias Póstumas de Brás Cubas* se apresenta como uma substituição de outra coisa que seria uma *Bedeutung* especial e, que, neste caso, seguindo a proposição de Frege, devemos rotular com o nome de *Machado de Assis*.

³² Trecho retirado da estenotipia da sessão de 16 de junho de 1971 (Seminário XVIII) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

partir disso, Lacan nos esclarece que “pelo ângulo do que se passava na determinação psicótica de Schreber, [foi] enquanto significante capaz de dar um sentido ao desejo da mãe que, justificadamente, [ele pôde] situar o Nome-do-Pai.” (1971/2009, p. 161), e se na neurose isso se mostra diferente do caso Schreber é porque quando o neurótico o chama, aquilo que de que se trata é que alguém fala.

6.2 Considerações sobre a especificidade da escrita na psicanálise

No seminário *A identificação* (1961-1962), Lacan formula que a origem da linguagem estaria na operação de demarcação da primeira conjunção de uma emissão vocal com um signo como tal. O interessante é que, segundo Allouch (2007), essa definição não é apenas semelhante, mas identificável àquela que o próprio Lacan atribui à origem da escrita. É na espreita dessa aproximação que tentaremos seguir nossa dissertação no que concerne à escrita das memórias schreberianas.

A relação entre a escrita e a linguagem permeia boa parte do ensino lacaniano. Mas, especialmente no seminário *Les non-dupes errent* (1973-1974), Lacan sustenta que é “do lado da escrita que se concentra aquilo onde [tenta] interrogar o que vem a ser o inconsciente, quando [diz] que o inconsciente é algo no real” (Sessão de 21 de maio de 1974, tradução nossa)³³. Nessa asserção, trata-se de pontuar a especificidade e o lugar que a escrita ocupa em seu ensino; diferenciando-se desde então da linguagem, a escrita põe-se como um artifício privilegiado para se interrogar o inconsciente que, em termos lacanianos, é senão estruturado como uma linguagem. Para Lacan (1973-1974), sem a escrita não há meio de tocar na dimensão onde subsiste o saber privilegiado da experiência analítica, o saber inconsciente.

Allouch (2007) acompanha passo a passo a formulação lacaniana acerca da origem da escrita e, nisso, nos aponta que nela a escrita vai ser definida como uma função latente na própria linguagem. Ao ponto de que, para seguirmos essa

³³ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 21 de maio de 1974 (Seminário *Les non-dupes errent*) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse: « [...] mais que c'est du côté de l'écriture que se concentre ce où j'essaie d'interroger ce qu'il en est de l'inconscient quand je dis que l'inconscient c'est quelque chose dans le réel ».

conjectura de Lacan acerca da escrita, inicialmente precisamos admitir que para o humano estão postas duas séries: “por um lado, os objetos que a linguagem nomeia, por outro lado, os signos, marcas ou traços que, por mais longe que se remonte, não podem de modo algum serem ditos a partir de um tempo segundo, e dos quais alguns são imagens de objeto.” (p. 142). A conjectura lacaniana sobre a origem da escrita admite que “ali onde um elemento linguageiro veio ligar-se a um signo, nomeando-o com o nome do objeto, é agora este signo que é tomado como escrevendo este elemento da linguagem que o lia.” (p. 145).

Assim, o nascimento da escrita sustenta-se justamente nesse segundo momento – o da inversão da relação instaurada pela primeira leitura de um signo – uma vez que aqui este signo é propriamente o que escreve o elemento da linguagem. Em outras palavras, o signo apresenta-se como escrita do significante do nome quando o nome não se relaciona mais ao objeto que correspondia inicialmente, passando a corresponder a um outro objeto cujo nome é homófono. Nesse caso, o signo tomou o nome por objeto e, considerando o seu aspecto material, esse significante é tomado como denotando outro objeto com o qual apresenta uma relação de homofonia. Ao cabo da operação, o nome mostra-se suscetível a uma outra significação, a qual, por sua vez, mostra-se distinta daquela atribuída inicialmente pelo código linguístico. O mais importante a ser destacado é que esta operação da escrita dá ao significante o estatuto de significante nos termos próprios ao ensino lacaniano – a literalidade e o vazio de significação – e, nesse mesmo feito, produz o objeto como objeto metonímico. Este “surge, assim, como um fato da escrita, mas igualmente como um fato constituinte da escrita, a disjunção do signo e do objeto, já que, doravante, todo objeto com nome homófono será suscetível de ser associado ao signo considerado.” (ALLOUCH, 2007, p. 146).

Cabe salientarmos que, quando Freud define o sonho como um rébus, um enigma figurado, enfatizando a primazia da imagem em sua constituição, isso não implica – se considerarmos o sonho como a via régia do inconsciente freudiano – segundo Lacan (1971/2009), uma contestação da formulação do inconsciente estruturado como uma linguagem. O aparecimento do rébus justifica-se na medida em que o sonho expressaria uma linguagem em meio à qual apareceu sua escrita.

Essa formulação lacaniana acerca da manifestação onírica como sendo de uma linguagem na qual sua escrita emergiria, leva-o a sustentar que aquilo que se

definiu por longa data como os efeitos do inconsciente – o ato falho, por exemplo, ou mesmo o sintoma analítico – não teriam sentido se não considerássemos que estes têm algo a dizer ou, nos termos de nossa discussão, a se escrever. Como Lacan bem frisa em um comentário acerca de um lapso de um paciente seu que, em uma sessão de análise, fala repetidas vezes “minha mulher” quando *queria* dizer “minha mãe”:

É claro que, se ele [o referido paciente] escrevesse *minha mulher* no lugar de *minha mãe*, não haveria nenhuma dúvida de haver um lapso, mas haveria *lapsus* senão *calami* [de escrita]³⁴, mesmo quando é um *lapsus linguae* [lapso da língua]. Porque a língua, ela sabe muito bem o que tem de fazer. É um falozinho [*petit phallus*] muito gentilmente instigante. Quando ela tem de dizer algo, pois bem, ela o diz. (LACAN, sessão de 10 de março 1971, tradução nossa)³⁵.

Um *falo* que, oportunamente, na língua portuguesa, se conjuga muito bem na primeira pessoa do singular do verbo *falar*: *eu falo*. E, considerando o estudo do caso exposto por Lacan, esse exemplo enquadra-se expressamente naquilo que se diz que nada é mais bem sucedido em uma experiência de análise que um ato falho. Tratava-se, no caso exposto, da mãe como sua mulher.

Quando Lacan diz que só pode haver *lapsus* senão *calami* [de escrita], isso nos coloca noutro plano de investigação no campo da psicanálise e nos aponta para o motivo dele ter intitulado *a instância da letra*, e não do significante *no inconsciente*. O que confirmamos no momento em que, ao se referir ao seu texto nos *Escritos* (1998), Lacan nos diz: “não foi por nada que escrevi *A instância da letra no Inconsciente*. Eu não disse: ‘*A instância do significante*’, nesse caso *significante* lacaniano, que se diz quando se quer dizer que eu o arrebatei indevidamente de Saussure” (Sessão de 10 de março de 1971, tradução nossa).

No seminário XVIII, Lacan define a letra como constituindo o litoral entre o saber e o gozo. Como bem demonstrou em seu texto *A instância da letra no inconsciente freudiano* (1957), apesar da letra simbolizar os efeitos de significante, não implica fazer dela um significante ou, mais ainda, atribuir-lhe uma primazia em relação ao significante. Ao contrário: trata-se de pôr em jogo a estrutura literante em que se articula e se analisa o significante no discurso; o significante como nada

³⁴ Do Latim, *lapsus* (“lapso”) + *calami* (“da caneta”), o genitivo de *calamus*. Literalmente significa “lapso de caneta/escrita”.

³⁵ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 10 de março de 1971 (Seminário XVIII) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

tendo a ver com a significação, revelando-se em seu aspecto material. É por isso mesmo que a letra, segundo a definição lacaniana, constitui-se como rasura, distinguindo-se por ser ruptura do semblante, de tal forma que

[...] isso que de gozo se evoca nisso que se rompe um semblante, eis o que no real – aí está o ponto importante – se apresenta como ravinamento³⁶. Isto é para lhes definir por que a escrita pode ser dita, no real, o ravinamento do significado, seja isso que choveu do semblante na medida em que isso constitui o significado. A escrita não decalca³⁷ o significante. Ela remonta a ele senão para pegar um nome, mas exatamente do mesmo modo que isso acontece com todas as coisas que a bateria de significante vem a denominar, depois de havê-las enumerado. (LACAN, sessão de 12 de maio de 1971, tradução nossa)³⁸

A partir disso, pode-se dizer que a escrita e a letra estariam do lado do real ao passo que o significante, como consagrado, estaria no simbólico. Essa constatação faz Lacan se questionar se seria possível desse litoral – ou seja, desse escrito que se fabrica propriamente com a linguagem, mas através do ravinamento – constituir um discurso tal que se caracterizasse por não ser emitido pelo semblante. No que diz respeito a essa questão, ele nos diz que a literatura de vanguarda mostra-se como um fato de litoral, mas por isso mesmo não prova nada, apenas demonstra a ruptura como efeito de produção de um discurso. É nesse contexto que o neologismo lacaniano *lituraterrar* [*lituraterrii*] encontra sua motivação, uma vez que abarca justamente essa literatura que traz as marcas da escrita como ravinamento. Conforme Lacan (1971), para *lituraterrar*, fazem-se no ravinamento, decerto, imagens, mas nenhuma metáfora.

³⁶ Processo de formação de ravina ('depressão no solo')/ravina: depressão no solo produzida pelo trabalho erosivo dessas águas de escoamento (AURÉLIO, 2012).

³⁷ Transferir (imagens gráficas) de uma superfície a outra, por calco ('compressão') ou cópia; calcar (AURÉLIO, 2012).

³⁸ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 12 de maio de 1971 (Seminário XVIII) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O Caso Schreber como um testemunho escrito

A formulação acerca da *lituraterrar* [*lituraterrir*] – uma literatura que traz as marcas da escrita como puro ravinamento do significado no real, mas, que por isso mesmo, não produz nenhuma metáfora – nos é especialmente relevante, na medida em que ela nos aproxima daquilo que Lacan nos diz, no seminário III (1955-1956), acerca da escrita schreberiana, a saber: enquanto escritor, Schreber não faz metáforas. Salientando que, por mais competente que se mostre com a pena, enquanto escritor, Schreber não escreve nada em que possamos nos colocar em seu lugar ou primar por uma compreensão daquilo que nos escreve. No trecho que se segue, Lacan nos relata abertamente essa nossa observação:

[...] ele [Schreber] é seguramente um escritor; ele não é um poeta; ele não nos introduz numa nova dimensão da experiência que nós temos cada vez que num escrito nós somos introduzidos em um mundo que é, ao mesmo tempo, algo ao qual nós ascendemos e que é outro que não o nosso, mas que nos dá a noção de presença de um ser, de uma certa relação fundamental que torna-se tão boa – e por aí mesmo – doravante nossa; o que faz com que, em Saint Jean de La Croix, nós não possamos mais duvidar da autenticidade da experiência mística. Como também de qualquer outro: Proust, Gérard de Nerval que certamente é a poesia que se chamam *criação* por um sujeito que aí assume uma nova ordem de *relação simbólica* no mundo. Bem contrariamente é nosso personagem de Schreber. (LACAN, sessão de 11 de janeiro de 1956, tradução nossa)³⁹

Schreber não faz poesia, na medida em que, segundo Lacan (1955-1956), não se encontra nada em seu texto que se pareça com uma metáfora⁴⁰. E esta é a função própria da poesia. A metáfora supõe a significação como dado dominante, de tal forma que comanda o uso do significante, o que, em outras palavras, implica um uso da língua que arranque o significante de suas conexões lexicais e o coloque a serviço da significação. E, tratando-se de Schreber, não se poderia pôr em melhor evidência a emergência da própria função metonímica nos fenômenos alucinatórios,

³⁹ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 11 de janeiro de 1956 (Seminário III) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

⁴⁰ Isso foi observado pelo estudo atento da sua obra, a que Lacan se dedicou: “Eu me detive numa série desses textos que se repetem, e que seria fastidioso lhes expor aqui em sua totalidade. Algo me surpreendeu – mesmo quando as frases podem ter um sentido, nunca se encontra nada que se pareça a uma metáfora.” (Lacan, III, p. 254).

os quais são apresentados em seu livro como as falas interrompidas e as falas inculcadas e sem sentido dos *pássaros miraculosos*.

Assim, no caso Schreber, são as relações de contiguidades, ou seja, metonímicas, que dominam em virtude de uma pobreza ou mesmo uma ausência da função metafórica. É importante salientarmos que Lacan trata da prevalência dos efeitos da função metonímica nas manifestações psicóticas para dizer sobre essa relação do sujeito psicótico como aquele que estabelece uma relação com o significante em seu aspecto literal, podendo ser definido como vazio de significação. Todavia, isso não abarca inteiramente o caso Schreber, principalmente nas tentativas schreberianas de tradução da *língua fundamental*.

A distinção entre esses dois polos (da *língua fundamental* e dos *pássaros miraculosos*) precisa ser enfaticamente observada, haja vista as formulações que desenvolvemos anteriormente acerca da *língua fundamental* e também o que Allouch (2007) sustenta acerca da paranoia. No desenvolvimento do quadro clínico de Schreber, temos um polo que prima pela significância, no caso dessa língua dos seres invasores, e um outro da fala dos pássaros, o qual aponta para uma via adversa à significação, sendo puramente fonética.

Na paranoia schreberiana, esses *pássaros miraculosos* ocupam-se apenas de frases decoradas e não têm qualquer consideração acerca do sentido de suas falas; no entanto, apresentam uma sensibilidade natural à assonância, segundo Schreber. Este desenvolve uma estratégia para livrar-se do efeito persecutório dos pássaros justamente fazendo uso dessa fraqueza. Ele nos diz que

[...] se enquanto estão ocupados em tagarelar as frases decoradas percebem palavras que têm um *som* igual ou próximo daquele que no momento estão falando (tagarelado), *seja* nas vibrações provenientes dos meus próprios nervos (meus pensamentos), *seja* pelo que é dito no meu ambiente, isto os deixa em um estado de surpresa em consequência do qual, eles, por assim dizer, sucumbem à assonância, isto é, por causa da surpresa eles esquecem o resto das frases que ainda tinham para tagarelar e passam subitamente para uma sensação *autêntica*. (SCHREBER, 1905/1984, p. 144, grifo do autor)

Alguns exemplos em seu livro expressam com mais clareza essa tendência dos pássaros sucumbirem à assonância: "Santiago" por "Cartago"; "Chinesentum" por "Jesum Christum"; "Abendrot" por "Atemnot"; "Ariman" por "Ackerman"; "Briefbeschwörer" por "Herr Prüfer schwört". Nesses exemplos, percebe-se que a semelhança fonética entre as vozes emitidas pelos pássaros e a resposta

estratégica de Schreber não se dá inteiramente, apenas se procura o mesmo timbre vocálico nas palavras: Santiago por Cartago.

Inequivocamente, trata-se de algo da ordem fonética. A efetividade desse recurso, com a cessação do seu efeito persecutório, mostra-se quando os pássaros manifestam a dita “sensação autêntica” através de expressões específicas como, por exemplo, “sujeitinho desgraçado”. Expressões que atestam a tomada do significante enquanto literal na medida em que o separam da significação, designando esta como vazia e revelando o significante enquanto valor material.

Na paranoia schreberiana, isso que corresponde aos pássaros tem grande importância na teorização lacaniana acerca das manifestações paranoicas, uma vez que, excluindo a possibilidade dessa leitura se fundar no sentido, Lacan traz à cena um novo estatuto do fenômeno elementar no campo da psicose. Temos essa confirmação na sessão de 9 de maio de 1956, a saber:

[...] é sobre o plano de uma equivalência fonética, significante, puramente significante, já que se vê bem que não se chegará nesta lista a dar nenhuma coordenação satisfatória entre a necessidade de ar [*“Atemnot”*] e o crepúsculo [*“Abendrot”*]. Nós poderíamos sempre tomar como entendida. Mas está inteiramente claro que não é disto que se trata no fenômeno elementar que uma vez mais aqui Schreber, com toda sua perspicácia, nos coloca em relevo o fenômeno na relação de *Jesum Christum* com *Chinesentum* para nos demonstrar uma vez mais a qual ponto isso que é procurado é algo da ordem do significante, ou seja, da coordenação fonética. A palavra latina *Jesum Christum* não está aí verdadeiramente em seu sentido, posto que na medida em que, em alemão, a terminação “*tum*” tem uma sonoridade particular; é por isso que a palavra latina pode vir aí como uma equivalente de *Chinesentum*. (LACAN, sessão de 9 de maio de 1956, tradução nossa)⁴¹

Essa sua formulação nos traz implicações importantes uma vez que é nesta promoção do significante – aparecendo em seu valor literal, ou ainda, a “saída desta subestrutura sempre oculta da função da linguagem, que é a metonímia” (LACAN, sessão de 9 de maio de 1956, tradução nossa) – que Lacan assenta o ponto primordial da investigação psicanalítica acerca dos problemas funcionais da linguagem. Sob o prejuízo de, ao desconhecermos o papel fundamental do significante em seu aspecto material, não compreendermos os fenômenos clínicos e também inviabilizarmos qualquer tratamento, especialmente, no campo das psicoses.

⁴¹ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 9 de maio de 1956 (Seminário III) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

Em suma, no caso dos *pássaros miraculados*, trata-se de uma correspondência fonética ou termo a termo como recurso homofônico de combate às frases inculcadas dos pássaros. Sendo assim, na medida em que o que está em jogo é a equivalência de elementos escritos, pode-se sustentar que haja, nesse caso, uma operação de transliteração na qual se toma letra por letra. Por isso que a “resposta homofônica de Schreber aos *pássaros falantes*, quando ela provoca o retorno da humanidade destes, revela, assim, que eles observaram os elementos discretos que eram os de sua própria mensagem, elementos literais, no sentido de Lacan, já que a letra se define então nele como a própria descrição significante. A letra como ‘estrutura essencialmente localizada do significante’ [...]” (ALLOUCH, 2007, p. 188).

Convém, neste momento, salientarmos que a formulação lacaniana acerca do significante em seu aspecto literal na psicose pode ser definida também por esse significante se revelar, nestes quadros, equivalente àquilo que Allouch (2007) define como *nome próprio*⁴². E é essa equivalência que o faz suscetível, não a uma tradução, mas sim à operação de transliteração, como o vemos com a estratégia homofônica schreberiana, na qual o significante é tomado em seu valor material, culminando em uma equivalência puramente fonética.

Tais formulações mostram-se de suma importância para nossa investigação acerca do que consiste o escrever para Schreber e em que medida pode-se tomar essa escrita como um recurso contra a perseguição característica da paranoia.

Ao acompanharmos o seu quadro clínico, temos que quando Schreber entra, em 1894, em Sonnenstein, um sanatório público, ele ainda está muito doente, começando a escrever suas memórias apenas a partir de 1897-1898, período em que permanecia em uma cela específica, chamada de “cela de demente”, para a qual ele levava uma pequena caixa com um lápis e alguns pedaços de papel. É nesse momento que Schreber começa a fazer pequenas notas ou, como ele mesmo chamava, seus *pequenos estudos*, os quais eram numerosos: 80 notas,

⁴² *Nome próprio*, segundo a definição sustentada por Allouch (2007) : “Quando o nome próprio é tomado como nome próprio, manifesta-se então que respeitamos sua cor. Mas este respeito nada mais é que o fato de tomar o significante como objeto, nada mais é, por conseguinte, que essa maneira pela qual Lacan revela a constituição do escrito. Esta ‘effaçons’ não é, pois, específica do nome próprio, mas o nome próprio a exemplifica: em lugar do nome próprio, é inevitável este laço da estrutura da linguagem com o escrito. [...] O nome próprio nunca é assoante, mas presta-se à entrada em jogo da homofonia (no lugar da referência, à falta de referência), a partir da qual se lê sua cor na transliteração da sua letra.” (p. 195)

aproximadamente. Temos inúmeras referências em seu livro a essas pequenas notas, nas quais se constata abertamente o uso da escrita como um apoio à elaboração de suas ideias delirantes⁴³; assim, sua elaboração através da escrita não começa propriamente com seu livro de memórias, mas certamente é neste que culminam suas produções. No trecho destacado a seguir, Schreber nos retrata sobre o processo de sua escrita do livro:

Como a princípio eu só dispunha de alguns lápis de cor e mais tarde também de outros objetos para escrever, comecei a fazer anotações escritas; minha situação era tão miserável que um lápis ou uma borracha eram conservados por mim como um tesouro, durante muito tempo. As anotações consistiam inicialmente apenas em apontamentos esparsos de pensamentos soltos ou lembretes; mais adiante, a partir do ano de 1897, comecei a fazer um diário organizado, no qual eu registrava todas as minhas experiências; antes disso — ainda no ano de 1896 — eu tinha que me limitar a anotações que fazia num pequeno calendário. Simultaneamente comecei, já naquela época, a fazer as primeiras tentativas de esboçar um rascunho das minhas futuras Memórias, cujo plano já tinha então concebido. Este plano está num caderno marrom, intitulado Minha vida, e me serviu como uma excelente base para a elaboração das atuais Memórias. Quem se interessar mais por este rascunho estenografado, encontrará nele muitas referências que não retomei nas minhas Memórias e que podem dar ao leitor uma ideia de como o contendo das minhas revelações era infinitamente mais rico do que o que eu pude trazer para o limitado espaço destas Memórias. Finalmente — a, partir do fim do outono de 1897 — escrevi nos pequenos blocos B, C e I, destinados para este fim, as observações ou pequenos estudos, já mencionados na nota 61. (1905/1984, pp. 136-137)

Então, podemos considerar que os capítulos de suas memórias propriamente só passam a ser redigidos por volta de 1898, já em meio ao processo que move para derrubar a curatela à qual estava submetido desde os primeiros anos de sua internação: ação judicial que é impetrada, inclusive, para viabilizar a publicação de suas memórias. A escrita persiste até 1903, quando já está fora do sanatório. O último texto que redige é a carta aberta dirigida ao Dr. Flechsig, em março de 1903,

⁴³ Trecho referido: “Estas anotações estão contidas em pequenos blocos que retino já há alguns anos e nos quais escrevi, na forma de pequenos estudos, com números progressivos e indicações de data, as reflexões sobre as impressões por mim recebidas sobre o desenvolvimento previsível das coisas no futuro, etc. No caso, que considero provável, de que minhas Memórias — o presente trabalho — se tornem um dia importante fonte de conhecimento para a construção de um sistema religioso inteiramente novo, encontrar-se-á nas anotações destes blocos um valioso complemento das minhas Memórias. Através deles se poderá ver como eu fui pouco a pouco chegando cada vez mais à compreensão correta das coisas sobrenaturais. Certamente muitas dessas coisas serão incompreensíveis para os outros homens, pois fiz as anotações inicialmente só para tornar mais clara para mim mesmo toda esta situação e portanto elas carecem, no momento, das explicações que seriam necessárias para outras pessoas.” (Schreber, p. 131)

a qual assina como “Dr. Schreber, Presidente da Corte de Apelação, em afastamento”. Por isso, podemos sustentar que Schreber nos escreve até um estágio final de elaboração de seu quadro paranoico – ao menos no que concerne a essa crise psicótica, que teve início pouco antes de sua internação e interdição legal, em novembro de 1893. De tal forma, podemos perceber a importância dessa escrita e tecer uma aproximação da mesma com a estabilização da paranoia schreberiana.

O trecho a seguir, retirado de suas memórias, coloca-nos no caminho deste nosso tema: Schreber, com o objetivo de fundamentar o recurso que interpõe, em 1901, para rever o indeferimento de seu primeiro pedido de retirada da curatela provisória (que lhe privava de sua autonomia legal), faz uma interessante distinção entre aquilo que seria sua capacidade oratória e a de sua escrita,

Em minha opinião, minha capacidade de **expressar meu pensamento por escrito** ainda hoje poderia corresponder a qualquer exigência que me fosse feita pela minha antiga profissão de juiz de um Tribunal superior; considero-me ainda hoje capaz de lavrar satisfatoriamente uma sentença, mesmo de acordo com as regras mais exigentes; bem como qualquer outro trabalho escrito que a profissão de juiz comporta. Porque *diante da expressão escrita do pensamento todos os milagres se revelam impotentes*; a paralisia nos dedos que se tenta provocar de vez em quando de fato dificulta o ato de escrever, mas não o impossibilita, e as tentativas de distrair meu pensamento são facilmente superáveis quando posso me expressar por escrito e tenho tempo suficiente para concentrar meu espírito. Consequentemente, aquilo que escrevi, desde que me foi posto de novo à disposição material para escrever e eu manifestei inclinação a escrever, sempre, mesmo nos primeiros anos da minha doença, revelou um homem de mente absolutamente clara. É bem diferente a situação quando se trata de uma expressão oral do pensamento. Aí os milagres que interferem em meus órgãos da respiração e da fala, associados à dispersão do pensamento, atuam de um modo bastante perturbador. (SCHREBER, 1905/1984, p. 259, grifo nosso em itálico, grifo do autor em negrito)

É importante observarmos que essa distinção é exposta justamente no momento em que Schreber argui judicialmente sobre a interdição legal à qual está submetido devido a seu estado mental. Nesse trecho, Schreber nos relata claramente a impotência do efeito persecutório dos seres fantasmas quando se trata de sua capacidade de escrever.

Essa diferença também foi observada em um relatório médico (*Sonnenstein*, 9 de dezembro de 1899)⁴⁴: a ressalva feita pelo perito segue na via de uma diferença

⁴⁴ Trecho referido: “A partir da primavera de 1897, pôde-se observar uma mudança no paciente, quando teve início uma viva troca de cartas entre ele e sua esposa; a propósito, não se pode deixar

do Schreber que escreve daquele que lhe fala, a ponto de, através de sua escrita, revelar-se como alguém sem as perturbações psíquicas comumente atribuídas aos psicóticos.

Assim, inicialmente, podemos observar que, dada a dificuldade de expressar-se oralmente, a escrita advém, no quadro schreberiano, como um artifício essencial, uma vez que se mostrou relevante não apenas para a exposição de suas ideias delirantes, mas, nesse mesmo feito, abriu a possibilidade de trabalho de sua paranoia. Schreber explicita isso em várias passagens de seu livro. Em uma, especialmente, podemos vislumbrar claramente como essa escrita põe-se como uma ferramenta através da qual suas ideias vão sendo elaboradas e reelaboradas várias vezes até o momento de publicação de seu livro; trata-se de um adendo acrescentado, já em março de 1903, referente a um trecho do capítulo XV, o qual deve ter sido escrito originalmente em meados de 1900:

O falar de todos os pássaros voadores tem durado ininterruptamente mesmo durante os anos transcorridos neste ínterim, nos quais mudei várias vezes de residência, e perdura ainda até hoje. De resto, hoje, em vez da expressão "pássaros miraculados", utilizada no texto acima, eu preferiria a expressão "pássaros falantes". Antigamente eu acreditava que só podia explicar o fato de que os pássaros falavam pelo fato de que esses pássaros, como tais, seriam miraculados, isto é, a cada vez criados de novo. Depois de tudo que pude experimentar nesse meio tempo, prefiro considerar mais provável que se trata de pássaros nascidos por meio de uma procriação natural, a cujos corpos foram acrescentados, ou cada vez acrescentados de novo, os míseros restos dos "vestíbulos do céu" ainda existentes, e, portanto, de almas humanas que foram beatificadas. Mas como antes, ainda é para mim absolutamente indubitável, pelas razões desenvolvidas neste texto, o fato de que estas almas (nervos) na realidade se encontram dentro do corpo dos pássaros (talvez ao lado dos outros nervos próprios de cada pássaro, mas, em todo caso, sem a antiga consciência de identidade). (SCHREBER, 1905/1984, p. 147)

Também é através da escrita de suas memórias que Schreber começa a articular sobre a língua dos seres invasores, a *língua fundamental*; ao dar-lhe o estatuto de uma língua estrangeira, passa a poder, considerando essa qualidade,

de observar que as cartas eram escritas com correção e elegância e não deixavam transparecer nada de doentio, pelo contrário, percebendo-se até mesmo uma certa compreensão da doença: nelas ele afirmava estar muito preocupado por não estar se dedicando a nenhuma atividade, mas que agora estava bem melhor e ficava grato por todas as conversas estimulantes, etc. Ao mesmo tempo, prosseguiam os costumeiros insultos, ataques de riso, gritos, etc., e não foi possível suspender o isolamento noturno." (SCHREBER, 1905/1984, p. 239)

traduzi-la. O que se evidencia no decorrer de seu livro é que há nesse processo de escrita não só uma tradução de expressões dessa língua invasora, da qual ele se serve para nos transmitir seu testemunho, mas, sobretudo, um estudo sobre a sintaxe, a semântica e a morfologia dessa língua estranha falada pelas vozes.

Sobre essas vozes que se impõem e ganham evidência nas manifestações paranoicas, Lacan posiciona-se de uma forma inteiramente original no que diz respeito a uma patologização disso que é característico do discurso do louco, questionando, contrariamente a um preceito estabelecido, que é mais digno de nota a falta de percepção do homem sadio de que a fala é um parasita, ou mais ainda, de que a fala seria uma forma de câncer humano (LACAN, 1975-1976/2007). A especificidade da função da escrita sustenta-se justamente nesse ponto, uma vez que:

Sem dúvida, há aí uma reflexão no nível da escrita. É por intermédio da escrita que a fala se decompõe ao se impor. Ao se impor como tal, a saber, em uma deformação da qual permanece ambíguo saber se é de se livrar do parasita – do parasita falador de que falei há pouco – ou, ao contrário, de algo que se deixa invadir pelas propriedades de ordem essencialmente fonêmicas da fala, pela polifonia da fala. (LACAN, sessão de 17 de fevereiro de 1976, tradução nossa)⁴⁵

Essa definição acerca da especificidade da escrita é magistral para lermos aquilo que se passa na paranoia schreberiana. É em meio a esses dois polos que vislumbramos a escrita do Presidente Schreber: uma língua invasora, que é plena de sentido, mas que é parasitária e é expressão de seu Deus; e, no outro extremo, as frases decoradas e vazias dos pássaros que decaem com a homofonia.

Lacan, no decorrer do seminário *O sinthoma*, no qual nos apresenta o caso de James Joyce, tece importantes considerações sobre a função da escrita no campo da psicanálise, seja quando postula que toda a lógica só se sustenta através da escrita – e isso já coloca esta num patamar importante em seu ensino – seja, também, no momento em que a escrita desempenha um papel fundamental na estabilização da loucura joyciana. Essas duas considerações são também observadas no trecho a seguir, naquilo mesmo que expõem acerca da escrita do real sob a topologia dos nós:

Considero que ter enunciado, sob a forma de uma escrita, o real em questão tem o valor disso que chamamos geralmente de um trauma.

⁴⁵Trecho retirado da estenotipia da sessão de 17 de fevereiro de 1976 (Seminário XXIII) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

[...] Digamos que é o forçamento. Um forçamento de uma nova escrita. Uma escrita que, por metáfora, é dotada do que é preciso mesmo chamar de um alcance simbólico. É um forçamento de um novo tipo, se eu posso dizer, de ideia que não é uma ideia que floresce espontaneamente apenas devido ao que faz sentido, isto é, ao imaginário. Tampouco se trata de uma coisa completamente estranha. Direi até mais, é o que torna sensível, permite roçar, mas de um modo completamente ilusório, aquilo a que chamamos de reminiscência. A reminiscência consiste em imaginar, a propósito de alguma coisa que faz função de ideia, mas não é uma, que a gente se “*reminisce*” dela, se posso me expressar assim. (LACAN, sessão de 13 de abril de 1976, tradução nossa)⁴⁶

Nesse momento em que Lacan apresenta o nó borromeano como uma escrita, ele a define como um fazer que dá suporte ao pensamento. Noção que se expressa através do neologismo *apensamento [appensée]*: a escrita como apoio [*appui*] ao pensamento [*pensée*]. Todavia, é imprescindível que se escreva o nó para daí se tirar a utilidade dessa escrita como apoio ao pensamento. É preciso fazê-lo, ou melhor, escrevê-lo.

Mas quando consideramos o campo de uma experiência de análise, o que vem a ser a função escrita? Para Lacan, não é sem efeito quando alguém se presta a escrever sobre suas recordações de infância, uma vez que se trata, assim, da passagem de uma escrita para uma outra. Nisso temos que as tais recordações já se encontram em algo no nível de uma escrita. Entretanto, para esse psicanalista,

A psicanálise é outra coisa. Ela passa por um certo número de enunciados. Não está dito que ela coloca na via de escrever. O que estou lhes impondo através de minha linguagem: é que se deve prestar muita atenção quando se vem demandar, em nome de não sei qual inibição, para ser colocado em condições de escrever. [...] Não está de modo algum definido que, com a psicanálise, vai se conseguir. Isso supõe uma investigação, propriamente falando, a propósito disto que significa escrever. (LACAN, sessão de 11 de maio de 1976, tradução nossa)⁴⁷

Nesse aspecto, o interessante é que o que se produziu no campo da psicanálise, acerca do caso do presidente Schreber, deve-se, em grande parte, ao que este mesmo escreveu sobre si em seu livro de memórias. Assim, trabalhamos com um testemunho da ordem da escrita. Sem seus escritos, perderíamos a riqueza da apresentação do desenvolvimento de seu sistema delirante e também dos estratagemas desenvolvidos contra os fenômenos persecutórios do quadro

⁴⁶ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 13 de abril de 1976 (Seminário XXIII) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

⁴⁷ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 11 de maio de 1976 (Seminário XXIII) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

paranoico. Mas, inspirados pela citação lacaniana, o que significa, para Schreber, escrever (*schreiben*)?

Sabemos que a escrita é algo que faz da família Schreber ilustre. Como já relatamos anteriormente, seu pai tem uma quantidade considerável de obras publicadas (cerca de vinte livros). Isso não é pouco e exclusivo de seu pai em sua família; pode-se dizer que os *Schreber schreiben* (Schreber escrevem). Esse é um traço de sua família que não deve ser menosprezado na relação com a escrita de suas memórias. É sobre esse aspecto que seguimos ao questionarmos em que medida um artifício como a escrita de um livro de memórias pode se apresentar não apenas como uma exposição de seu sistema delirante, mas como um trabalho do delírio.

Assim, podemos seguir na evidência de que a paranoia schreberiana desenvolve-se como uma compensação da demissão paterna, dessa *Verwerfung* tão apregoadada por Lacan no campo da paranoia e no ponto mesmo em que Schreber é imperiosamente *chamado*. Seu livro de memórias não pode ser visto senão como sua elaboração acerca desse seu chamado, um chamado que se desenvolve no sentido divino do termo a partir daquilo que nos escreve e que, no final de sua obra, encontra sua resolução numa reconciliação, *Versöhnung*, através da sua emasculação em nome de uma missão divina.

Gostaria de ver qual o homem que, tendo que escolher entre se tornar um idiota com aparência masculina ou uma mulher dotada de espírito, não preferiria a última alternativa. Mas é deste modo e *apenas deste modo* que a questão se coloca para mim. O exercício da minha antiga profissão, à qual eu me dedicava com toda a minha alma, qualquer outro objetivo da ambição masculina, qualquer outra valorização da minha energia intelectual a serviço da humanidade, agora, dado o rumo que as coisas tinham tomado, tudo isso me fora subtraído; até mesmo o contato com minha esposa e meus parentes, com exceção de eventuais visitas e trocas de cartas, me foi suprimido.(SCHREBER, 1905/1984, p. 126)

Nessas palavras, é de uma compensação que se trata em sua paranoia, mas uma compensação que se firma pela impossibilidade de uma ambição masculina que se colocava como o uso de sua *energia intelectual a serviço da humanidade*. É interessante essa última ressalva de Schreber, uma vez que as obras escritas por seus familiares denominavam-se como “um serviço à humanidade”. Seu bisavó, em seus livros, deixava uma nota, na qual se destacava a seguinte frase: “Escrevemos

para a posteridade” (“*Wir schreiben für die Nachwelt*”). Como é observado por Marilene Carone, em sua introdução, nas *Memórias* de Schreber⁴⁸.

É a seu próprio nome que Schreber quer que seja prestada honra jamais concedida a qualquer outro homem. Julgando-se merecedor de “uma palma da vitória muito especial” e, sua emasculação estando completa, fazendo com que por meio da fecundação divina nasça de seu ventre uma descendência, seu nome ligar-se-ia a uma fama jamais concedida a qualquer outro homem, mesmo que com dotes intelectuais superiores. Além disso, não podemos deixar de notar que o grande interesse na publicação de seu livro de memórias deve-se à divulgação de suas ideias religiosas, as quais, segundo o próprio, provocariam uma reviravolta como nunca antes tida nas concepções religiosas vigentes.

É esse *chamado* imperioso que se faz como empuxo à valorização de seu nome próprio. Lacan expõe que “pode-se dizer que o nome próprio faz tudo o que pode para se fazer mais que o S_1 , o S_1 do mestre, que se dirige rumo ao S que convoquei com o índice pequeno de 2, aquele em torno do qual se acumula o que concerne ao saber: $[S_1 \rightarrow S_2]$.” (Sessão de 10 de fevereiro de 1976, tradução nossa)⁴⁹. Mas isso se dá como uma tentativa de fazer o nome próprio entrar naquilo que seria a ordem do nome comum. E isso Lacan bem exemplifica em seu seminário:

Oui. Eh ben, écoutez, puisque j'en suis arrivé là à cette heure, vous devez en avoir votre claque, et même votre « *Jacq'Lac* », puisque aussi bien j'y ajouterai le « han ! » qui sera l'expression du soulagement que j'éprouve avoir parcouru aujourd'hui que je réduis

⁴⁸ Trecho referido: “Daniel Paul Schreber (1842-1911) provinha de uma família de burgueses protestantes, abastados e cultos, que já no século XVIII buscavam a celebridade através do trabalho intelectual. Muitos de seus antepassados deixaram obra escrita sobre Direito, Economia, Pedagogia e Ciências Naturais, onde são recorrentes as preocupações com a moralidade e o bem da humanidade. Os livros de seu bisavô, p. ex., tinham por lema a frase “Escrevemos para a posteridade”. Seu pai, Daniel Gottlieb Moritz Schreber (1808-1861), era médico ortopedista e pedagogo, autor de cerca de vinte livros sobre ginástica, higiene e educação das crianças. Pregava uma doutrina educacional rígida e implacavelmente moralista, que objetivava exercer um controle completo sobre todos os aspectos da vida, desde os hábitos de alimentação até a vida espiritual do futuro cidadão. Acreditava que seu trabalho contribuiria para aperfeiçoar a obra de Deus e a sociedade humana. Para garantir a postura ereta do corpo da criança em todos os momentos do dia, inclusive durante o sono, D. G. M. Schreber projetou e construiu vários aparelhos ortopédicos de ferro e couro. A retidão do espírito era fruto do aprendizado precoce de todas as formas de contenção emocional e da supressão radical dos chamados sentimentos imorais, entre os quais naturalmente todas as manifestações da sexualidade.” (Schreber, p. 8)

⁴⁹ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 10 de fevereiro de 1976 (Seminário XXIII) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

*mon nom propre au nom le plus commun.*⁵⁰ (LACAN, sessão de 10 de fevereiro de 1976, tradução nossa)

Nessa demonstração da passagem para o nome comum, teríamos o nome próprio “Jacques Lacan” como expressão da claque exaurida. É isso que Lacan faz propriamente com seu nome, decompondo-o em “Jacq’Lac” (claque) e “han”(do alívio).

Schreber traz algo que pode nos servir de ponto de partida para formularmos como essa tendência de passagem (do nome próprio para o mais comum) ocorre em seu caso. Trata-se de um relato daquilo que Schreber define como a manifestação da “coação a pensar”, no qual tece uma série de raciocínios acerca do nome próprio (Schneider) de um conhecido seu:

[...] Assim que o vejo, naturalmente surge, involuntariamente, o pensamento: "Este homem se chama Schneider", ou então "Este é o Sr. Schneider". Após a construção deste pensamento, ressoa então nos meus nervos um "Mas por quê" ou "Por que, porque". Se uma pergunta destas, neste contexto, fosse feita por um homem a um outro no relacionamento cotidiano, a resposta provavelmente seria: "Por quê! Que pergunta idiota, o homem se chama mesmo Schneider." Mas os meus nervos, via de regra, não podiam ou não podem se conduzir assim, de um modo meramente defensivo, frente a uma pergunta como esta. Sua tranquilidade fica perturbada pela pergunta lançada: porque o homem é ou se chama Sr. Schneider. Por isso a pergunta sobre a causa, neste caso certamente bem estranha, principalmente sendo repetida muitas vezes, os mantêm involuntariamente ocupados até que consigam encontrar uma outra distração para o pensamento. Deste modo os meus nervos talvez sejam induzidos a dar a resposta: sim, o homem se chama Schneider porque seu pai se chamava Schneider. Com uma resposta tão trivial, meus nervos não conseguem encontrar uma verdadeira tranquilidade. Por isso acrescenta-se a este um outro processo de pensamento sobre as razões pelas quais foram dados nomes aos seres humanos, sobre as formas em que estes nomes surgiram nos diversos povos e nas diversas épocas, e sobre as diversas relações (nível social, ascendência, características físicas especiais, etc.), das quais eles foram predominantemente extraídos. Deste modo, uma percepção extremamente simples, sob pressão da coação a pensar, se torna ponto de partida de um processo de pensamento muito amplo, que na maioria dos casos não deixa de produzir seus frutos. (SCHREBER, 1905/1984, p. 156)

⁵⁰ O trecho original, em francês, foi mantido no texto, uma vez que sua tradução inevitavelmente acarreta prejuízos ao entendimento. Todavia, segue-se uma versão em português: “Pois bem, escutem, já que cheguei neste ponto a esta hora, vocês devem estar cansados [en avoir votre claque], e mesmo seu *‘jaclaque’*, uma vez que lhe acrescentarei um *‘han!’* que será a expressão do suspiro de alívio que experimento ter percorrido hoje que eu reduzo meu nome próprio ao nome mais comum”.

Assim, se dermos consequência a esse raciocínio de Schreber acerca do nome próprio de seu conhecido Schneider⁵¹ em sua “coação a pensar”, estaremos diante de algo que nos serve como apontamento inicial para dizer sobre isso que foi exposto por Lacan acerca da passagem do nome próprio para o nome comum. Ao colocarmos essa “coação a pensar”, no caso do nome do nosso paranoico, teremos a seguinte série de raciocínio:

- “Este homem se chama Schreber ou Este homem é o Sr. Schreber?”;
- “Por que esse homem é ou se se chama Schreber?”;
- “O homem se chama Schreber porque seu pai se chamava Schreber” (resposta trivial);
- *Coação a pensar*: razões da sua nomeação, o surgimento do nome Schreber e sua relação com os aspectos do seu povo, da sua época, do seu nível econômico, da sua ascendência, das características físicas especiais da família etc.

Seguindo os elementos que temos acerca do caso Schreber e o traço marcante de sua família como escritores, teremos, mais claramente, uma demonstração do que seria o prolongamento dessa série de raciocínio e que culminaria na passagem do nome próprio para um nome comum: os *Schreber* como *Schreiber* (escritores). Há nesses dois nomes (*Schreber* e *Schreiber* – que vem de *schreiben* – escrever) uma notável similaridade fonética que, a exemplo de Jacques Lacan (“Jacq’Lac” (claque) e “han”), pode muito bem ser posta como a passagem para o nome comum do nome Schreber. Ainda mais: podemos apoiar-nos em sua história familiar de escritores com o lema “*Escrevemos para a posteridade*” (“*Wir schreiben für die Nachwelt*”). No caso do nosso paranoico, isso se mostra muito pertinente, dado seu intuito de promover uma reformulação geral jamais vista nas concepções religiosas de todo mundo.

Ainda que possamos dizer que com a publicação de seu livro de memórias Schreber pôde seguir o traço que fez de sua família ilustre, o seu estilo enquanto escritor apresenta certas especificidades, como frisamos no início desse capítulo. Ora, não é sem razão que, para Lacan, a leitura freudiana do livro de Schreber se fez como uma “decifração champollionesca⁵²”. Assim, podemos considerar o texto

⁵¹ *Schneider*, em alemão, como substantivo comum, significa *alfaiate*.

⁵² Jean-François Champollion foi um linguista e egiptólogo francês, responsável pela decifração dos hieróglifos egípcios.

schreberiano como sendo um texto cifrado. A leitura difícil de suas memórias testemunha tal forma e, ao mesmo tempo, demonstra-nos que o dito inconsciente a céu aberto da psicose não é menos enigmático por estar aí na superfície.

É por isso que, segundo Lacan,

[...] quando se trata da psicose, nós percebemos de imediato Freud com uma audácia que tem o caráter de uma espécie de começo absoluto. Nós acabamos por não mais nos darmos conta da trama técnica. É uma espécie de criação. Devemos dizer que se já há ciências que são interessadas no sentido dos sonhos, isso não tem absolutamente nada a ver com o método aplicado na *Traumdeutung*, com esse trabalho de pioneiro que é feito diante de nossos olhos e que levou à fórmula: “o sonho vos diz algo” e a única coisa que nos interessa é esta elaboração através da qual ele diz algo; ele diz algo como se fala. (LACAN, sessão de 16 de novembro de 1955, tradução nossa)⁵³

Os sonhos, cuja abordagem freudiana abertamente aproxima-os da escrita hieróglifa, são para serem lidos. E Freud, tal como fez com os sonhos, leu as memórias escritas por nosso paranoico como se fizesse um trabalho de decifração. É nessa perspectiva e na aproximação com as manifestações oníricas destacadas brilhantemente por Lacan que lemos as memórias schreberianas como um trabalho propriamente *escrito*.

Na medida em que escreve, Schreber faz uma escrita cifrada; assim, não se trata de um escrito comum, e é isso que nos afasta de uma leitura imediata de sua obra. É uma leitura difícil, pois exige um trabalho de decifração, “apesar” do aspecto desnudado que a expressão inconsciente a céu aberto da psicose pode nos fazer supor inicialmente.

Ainda assim, definir seu texto como cifra coloca-nos outros questionamentos, uma vez que a Schreber não se resume a tarefa de apenas transcrever algo que lhe foi dito através “das vozes” – esse algo que toma forma de fala e que é o fundamento característico da estrutura paranoica. Schreber mostra-se como aquele que também lida com uma mensagem cifrada, que lhe vem com a impressão de dizer algo que lhe concerne, mas que é ao mesmo tempo plena daquilo que não diz ou é dito em uma língua estrangeira. Portanto, isso que dá *impressão de dizer* também coloca Schreber na posição de decifrador, uma vez que o *isso* fala de forma cifrada. Não é sem razão que a *língua fundamental*, por ser tão enigmática, seja

⁵³ Trecho retirado da estenotipia da sessão de 16 de novembro de 1955 (Seminário III) disponibilizada no sítio da École Lacanienne de Psychanalyse.

tomada como estrangeira. Incompreensível para os homens comuns, essa língua é aquela falada pelos seres divinos.

Essa língua dos invasores é um ponto essencial para entendermos a paranoia schreberiana. É através dessa língua que são transmitidos termos importantes do sistema delirante que Schreber desenvolve, como por exemplo, “tirar as botas” (*Die Stiefel ausziehen*) que na *língua fundamental* é uma expressão similar à emasculação (*Entmannung*); “deixado largado” (*liegen zu lassen*) que queria dizer *abandonado à putrefação* etc.

Schreber a todo o momento está às voltas com a tradução da *língua fundamental*, uma vez que é nessa língua que os seres invasores lhe falam ininterruptamente. Todavia, esse exercício de tradução implica, nessa passagem para a língua de Schreber (a língua compreensível), um certo efeito de apaziguamento que “se torna efetivo quando, pela leitura que é a interpretação delirante (porque existe aí um fato de leitura, isto é, de escrita daquilo que é lido), o significante lido é disjunto desse efeito que seu surgimento no Outro provocava no Sujeito, um efeito que é a perseguição, produzida pela própria leitura que visa anulá-la.” (ALLOUCH, 2007, p. 179).

Assim, a escrita de *As Memórias de um Doente dos Nervos* seria senão expressão da leitura schreberiana acerca de sua paranoia; ao mesmo tempo, podemos considerar essa leitura (através de sua escrita) como um trabalho de seu delírio, uma vez que se trata aí de anular o cunho persecutório desse Outro que lhe fala em uma língua estrangeira e através de enigmas.

Conforme o próprio Schreber,

É a este objetivo que deve servir o texto que se segue, com o qual tentarei expor às outras pessoas, de maneira ao menos inteligível, as coisas supra-sensíveis cujo conhecimento me foi revelado há cerca de seis anos [aqui Schreber faz referência ao momento de desencadeamento de sua crise psicose, em 1893]. Não posso contar de antemão com um conhecimento completo, uma vez que se trata em parte de coisas que de modo algum se deixam exprimir em linguagem humana, por ultrapassarem a capacidade de entendimento do homem. Nem mesmo posso afirmar que tudo para mim seja certeza inabalável; muitas coisas permanecem também para mim como conjectura e verossimilhança. Sou também apenas um homem e, portanto, preso aos limites do conhecimento humano; só não tenho dúvida de que cheguei infinitamente mais perto da verdade do que os outros homens, que não receberam as revelações divinas. (SCHREBER, 1905/1984, p. 25)

A partir dessas palavras, a escrita de suas memórias pode ser definida propriamente como um trabalho acerca daquilo que é revelado a Schreber em sua experiência paranoica. Todavia, esse testemunho presta-se a passar para o escrito não uma experiência qualquer, mas algo que ultrapassa a linguagem. Com essa ressalva do próprio Schreber, evidenciamos senão aquilo de que a noção do inconsciente a céu aberto na paranoia mostra-se devedora, ainda mais se considerarmos a formulação lacaniana (no seminário *Les non-dupes errent* - 1974) de que o inconsciente seria algo no real.

Cabe ressaltarmos, por fim, que é pelo inconsciente ser algo no real que é do lado da escrita que se concentra aquilo de onde Lacan, em suas teorizações, tenta interrogá-lo. Por isso mesmo, não é sem razão que, tal qual Lacan, é do lado da escrita que Schreber tenta interrogar isso que seria expressão de sua paranoia: o retorno no real do significante foracluído no simbólico.

REFERÊNCIAS⁵⁴

ALLOUCH, J. (1997). **Paranoia: Marguerite ou a “Aimée” de Lacan** (D. D. Estrada, trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

_____. (2007). **A Clínica do Escrito** (D. D. Estrada, trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

_____. (2010). **O amor Lacan** (P. Abreu, trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

FREUD, S. (1911/2010). Observações Psicanalíticas sobre um caso de Paranoia [dementia paranoides] Relatado em Autobiografia. In **Observações Psicanalíticas sobre um Caso de Paranoia Relatado em Autobiografia [“O Caso Schreber”], Artigos sobre a Técnica e Outros Textos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 13-107). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1911)

_____. (1912-1913/2012). Totem e Tabu. In **Totem e Tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 13-244). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1913/2012). O interesse da psicanálise. In **Totem e Tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 328-363). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1920/2010). Além do princípio do prazer. In **História de uma neurose infantil [“O homem dos lobos”], Além do princípio do prazer e Outros textos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 161-239). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1921/2011). Psicologia das massas e análise do eu. In **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 13-113). São Paulo: Companhia das Letras.

⁵⁴ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR 6023.

_____. (1923/2011). O Eu e o Id. In **O Eu e o Id, “Autobiografia” e Outros Trabalhos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 13-74). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1924/2011). A perda realidade na neurose e na psicose. In **O Eu e o Id, “Autobiografia” e Outros Trabalhos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 214-221). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1924/2011). Neurose e psicose. In **O Eu e o Id, “Autobiografia” e Outros Trabalhos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 176-183). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1925/2011). A negação. In **O Eu e o Id, “Autobiografia” e Outros Trabalhos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 275-282). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1926) A questão da análise leiga. In **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XX**. Rio de Janeiro: Imago Editora; 1976. pp. 203-93.

_____. (1933/2010). 34 - Esclarecimentos, explicações, Orientações. In **O Mal-estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos** (P. C. Souza, trad.) (pp. 294-320). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1933)

GUERRA, A. M. C.(2001). **A lógica da clínica e a pesquisa em psicanálise: um estudo de caso**. *Ágora* (Rio J.). Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, Junho. pp. 85-101

JULIEN, P. (1999). **As psicoses: um estudo sobre a paranoia comum**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

_____. (2010). **A psicanálise e o religioso**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

LACAN, J. (1931). **Structure des psychoses paranoïaques**. Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1931-07-07.doc>>. Acesso em: 1 de outubro, 2012.

_____. (1932/1987). **Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade** (A. Menezes, M. A. C. Jorge, P. M. Silveira, trad.). Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

_____. (1938/2003). Os complexos familiares na formação do indivíduo. In **Outros Escritos** (pp. 29-90). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1945/1998). O tempo lógico e asserção da certeza antecipada. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. pp. 197-213.

_____. (1946/1998). Formulações sobre a causalidade psíquica. In **Escritos** (pp. 152-194). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1948/1998). A agressividade em psicanálise. In **Escritos** (pp. 104-126). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1949/1998). O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu. In **Escritos** (pp. 96-103). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1953/2003). Discurso de Roma. In **Outros Escritos** (pp. 139-172). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem. In **Escritos** (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1953-1954/1986). **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1954-1955/2010). **O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1955/1998). A coisa freudiana. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. pp. 402-437.

_____. (1955/1998). O seminário sobre "A carta roubada". In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. pp. 13-66.

_____. (1955-1956). **Séminaire III, Les structures freudiennes de la psychose: Sessão de 16 de novembro de 1955**. Disponível em: <<http://www.ecole-lacanianne.net/stenos/seminaireIII/1955.11.16.pdf>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1955-1956). **Séminaire III, Les structures freudiennes de la psychose: Sessão de 30 de novembro de 1955.** Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireIII/1955.11.30.pdf>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1955-1956). **Séminaire III, Les structures freudiennes de la psychose: Sessão de 7 de dezembro de 1955.** Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireIII/1955.12.07.pdf>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1955-1956). **Séminaire III, Les structures freudiennes de la psychose: Sessão de 14 de dezembro de 1955.** Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireIII/1955.12.14.pdf>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1955-1956). **Séminaire III, Les structures freudiennes de la psychose: Sessão de 11 de janeiro de 1956.** Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireIII/1956.01.11.pdf>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1955-1956). **Séminaire III, Les structures freudiennes de la psychose: Sessão de 31 de maio de 1956.** Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireIII/1956.05.31.pdf>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1955-1956/2008). **O seminário, livro 3: as psicoses.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1957/1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In **Escritos** (pp. 496-533). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1956-1957/1995). **O seminário, livro 4: a relação de objeto.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1957-1958/1999). **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1958-1959). **Séminaire VI, Le désir et son interprétation**. Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/seminaireVI.php>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1958/1998). A direção do tratamento e os princípios do seu poder. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. pp. 591-652.

_____. (1958/1998). A significação do falo. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. pp. 692-703.

_____. (1958/1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível na psicose. In **Escritos** (pp. 537-590). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1960a/1998). Observações sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e a estrutura da personalidade”. In **Escritos** (pp. 653-691). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1960b/1998). Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano. In **Escritos** (pp. 807-842). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1961-1962). **Séminaire IX, L'identification**. Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/seminaireIX.php>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1962-1963/2005). **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1964/2008). **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1966/1998). A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. pp. 869-892.

_____. (1966/2003). Apresentação das *Memórias de um doente dos nervos*. In **Outros Escritos** (pp. 219-223). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1966-1967). **Séminaire XIV, La logique du fantasme**. Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/seminaireXIV.php>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1966-1967). **Séminaire XV, L'acte psychanalytique**. Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/seminaireXV.php>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1969-1970/1992). **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1970/2003). Radiofonia. In **Outros Escritos** (pp. 400-447). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (1971/2003). Lituraterra. In **Outros Escritos** (pp. 15-25). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1971). **Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblante: Sessão de 17 de fevereiro de 1971**. Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXVIII/1971.02.17.pdf>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1971). **Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblante: Sessão de 10 de março de 1971**. Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXVIII/1971.03.10.pdf>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1971). **Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblante: Sessão de 12 de maio de 1971**. Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXVIII/1971.05.12.pdf>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1971). **Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblante: Sessão de 9 de junho de 1971**. Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXVIII/1971.06.09.pdf>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1971). **Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblante: Sessão de 12 de junho de 1971.** Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXVIII/1971.06.12.pdf>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1971/2009). **O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1972-1973/2008). **O seminário, livro 20: mais, ainda.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1973-1974). **Séminaire XXI, Les non-dupes errant: Sessão de 21 de maio de 1974.** Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXXI/1974.05.21.pdf>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1975-1976). **Séminaire XXIII, Le Sinthome: Sessão de 17 de fevereiro de 1976.** Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXXIII/1976.02.17.pdf>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1975-1976). **Séminaire XXIII, Le Sinthome: Sessão de 13 de abril de 1976.** Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXXIII/1976.04.13.pdf>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1975-1976/2007). **O seminário, livro 23: o sinthoma.** (S. Laia, trad.; A. Telles, rev.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1977). **Ouverture de la section clinique.** Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1977-01-05.doc>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

_____. (1979/2003). Joyce, o Sintoma. In **Outros Escritos** (pp. 560-566). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1998). De nossos antecedentes. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. pp. 69-76.

LÉTHIER, R. (2012) **Seminários Brasileiros, Roland Léthier** (Org. Falek, J.). Disponível em: <http://newpsi.bvs-psi.org.br/ebooks2010/es/Acervo_files/Seminarios-BrasileirosRoland.pdf> Acesso em: 2 de fevereiro de 2012.

NASIO, J.D. (2001). **Os grandes casos de psicose**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

QUINET, A. (2006). **Psicose e Laço Social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (2006). **Teoria e Clínica da Psicose**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (2006). **As 4+1 condições da análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

ROUDINESCO, E., & PLON, M. (1998). **Dicionário de Psicanálise** (R. Vera, L. Magalhães, trad.; M. A. C. Jorge, superv.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

SCHREBER, D.P. (1905/1984). **Memórias de um doente dos nervos** (M. Carone, trad. e org.). Rio de Janeiro : Edições Graal. (Trabalho originalmente publicado em 1905)

SÉRIEUX, P. & CAPGRAS, J. (2004) As loucuras raciocinantes – o delírio de interpretação: introdução. In: Dalgalarondo, P. ; Sonenreich, C. & Oda, A. M. R. **História da psicopatologia: textos originais de grandes autores**. São Paulo: Lemos. pp. 77-83.