

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA



**O SENTIDO DO DELÍRIO ENTRE A NEUROSE E A
PSICOSE — UM ESTUDO SOBRE PSICANÁLISE DE FREUD A
LACAN**

Marina Appolonio Teixeira Jorge Carlomagno

São Paulo

2025

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

**O SENTIDO DO DELÍRIO ENTRE A NEUROSE E A
PSICOSE — UM ESTUDO SOBRE PSICANÁLISE DE FREUD A
LACAN**

MARINA APPOLONIO TEIXEIRA JORGE CARLOMAGNO

Trabalho de Conclusão de Curso, como exigência parcial para a graduação no curso de Psicologia sob orientação do Prof. Ricardo Radin Bueno.

São Paulo

2025

Agradecimentos

A realização deste trabalho marca para mim não apenas o encerramento de uma etapa acadêmica, mas também a consolidação de uma trajetória afetiva, intelectual e existencial profundamente significativa. Por isso, este agradecimento não poderia ser breve.

Agradeço ao meu pai, Daniel, que me ofereceu chão, segurança e presença constantes — você foi meu porto seguro; À minha mãe, Antonia, que sempre me incentivou a ser autêntica, honesta comigo mesma, a reconhecer meus interesses e capacidades, e a abraçar o que constitui minha singularidade. Sem vocês, eu não seria esse serzinho apaixonado pela vida, que pode vivê-la com profundidade e muita diversão.

Agradeço aos meus maiores amores e parceiros nessa vida: meus irmãos. Ao Dylan, o ser humaninho mais sábio e cativante que conheço; e a Julia, que me inspira todos os dias com sua força, carinho e inteligência. Foram vocês que me ensinaram o que é amar :)

Aos meus avós — Renato, Sandra, Jalile e Antônio —, agradeço por terem fecundado a terra sobre a qual hoje posso plantar tantas coisas boas. Ao meu tio Chico, pela presença carinhosa ao longo da vida. Ao meu tio João, cuja ausência me dói todos os dias, mas cuja saudade continua a me inspirar profundamente — se não fosse por ele, é provável que eu não tivesse escolhido cursar essa faculdade pela qual sou tão apaixonada. Agradeço também aos meus sogros, Titi e Roberto, por todo o carinho e acolhimento.

Agradeço profundamente ao meu orientador, Ricardo, por ter sido um leitor extremamente atento e atencioso, que me compreendeu como pessoa e escritora, me incentivando a ir a fundo nos meus questionamentos que vão ao limite das teorias. Isso foi o que me permitiu escrever um trabalho tão gratificante e importante para minha formação quanto este.

Aos meus amigos, que me instigam a pensar, me acolhem e estão sempre por perto — em especial ao Rafael —, muito obrigada. E ao meu doce companheiro João, que é um ávido questionador das minhas ideias doidas, compartilha comigo o amor pelo mistério e me dá tranquilidade para ser exatamente quem sou, com todas as minhas idiossincrasias e paixões.

Vocês todos foram figuras que, cada um à sua maneira, me possibilitaram amar o mundo e desejar desvendar o indesvendável mistério que é ver mistérios.

*Disillusioned words like bullets bark
As human gods aim for their mark
Make everything from toy guns that spark
To flesh-colored Christs that glow in the dark
It's easy to see without looking too far
That not much is really sacred*

Bob Dylan

SUMÁRIO

Agradecimentos	2
SUMÁRIO	4
RESUMO	6
Introdução	8
Interesse de pesquisa	8
Objetivo de pesquisa	8
Justificativa de pesquisa	9
Orientação de pesquisa	9
Metodologia	10
1. A historicidade da loucura	13
Breve histórico conceitual do delírio	17
2. As constituições do sujeito — De Freud a Lacan	21
Édipo em Freud	21
Neurose em Freud — O atravessamento do Édipo	21
Psicose em Freud — A travessia incompleta do Édipo	24
O Caso Schreber	25
Schreber em Freud	30
Perversão em Freud — A recusa da castração edípica	35
Édipo em Lacan	38
Simbólico, Imaginário e Real	38
Imaginário	39
Simbólico	39
Significante e significado	40
Real	42
Dos Registros à Estrutura	42
Édipo em três tempos	43
O primeiro tempo do Édipo	43
O segundo tempo do Édipo	44
O terceiro tempo do Édipo	46
O Esquema L	47
3. A Psicose	49
A forclusão do Nome-do-Pai	49
O supereu psicótico	50
A estruturação do saber psicótico aquém da crise	51
A formação de significações	52
A sustentação do saber do sujeito	53
A constituição do Eu e do Sujeito	55
A função simbólica do sujeito	55
Bengalas Imaginárias	56
A situação	56

O buraco na ordem simbólica do psicótico	57
Distúrbios de linguagem	58
A ordem da crise	59
O delírio	60
A realidade	63
O esquema da realidade perceptiva	65
O sentido	68
4. Considerações finais	70
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	74

RESUMO

CARLOMAGNO, M.A.T.J. O sentido do delírio entre a Neurose e a Psicose — Um estudo sobre psicanálise de Freud a Lacan.

O presente trabalho buscou investigar o sintoma do delírio psicótico com o objetivo de compreender quais sentidos esse sintoma pode revelar para os sujeitos — sejam psicóticos, perversos ou neuróticos — acerca de sua própria experiência do que é a realidade. Utilizou-se o método de pesquisa teórica sobre psicanálise por meio de revisão bibliográfica, com análise conceitual das obras de Freud, Lacan, Foucault, entre outros, a partir de uma abordagem crítica e epistêmica da psicanálise. Inicialmente, foi traçado um panorama histórico das concepções de loucura, destacando-se sua construção social e os mecanismos históricos de exclusão. Em seguida, discutiu-se a constituição do sujeito na psicanálise freudiana e lacaniana, com ênfase no Complexo de Édipo, nos registros Simbólico, Imaginário e Real, e na estruturação das neuroses, psicoses e perversões. Posteriormente, abordou-se a psicose como estrutura específica, a partir da teoria lacaniana e a função do delírio psicótico como tentativa de reconstrução de uma realidade provida de sentido após surto. Por fim, as considerações finais apontam que a investigação da psicose é desveladora da fragilidade da estrutura de realidade de qualquer sujeito, que é sustentada por uma espécie de suplência — como no caso do neurótico e do perverso: o delírio de autonomia. O louco, como figura liminar, recorda daquilo que é preferível esquecer: que a realidade é uma construção, e que todo sujeito — inclusive o dito são — sustenta-se sobre um delírio que lhe dá o sentido necessário para viver. Dessa maneira, o trabalho explora as dimensões teóricas que o estudo da psicose e de seu mecanismo específico — o delírio — pode revelar.

Palavras chave: delírio, psicose, neurose, psicanálise, lacan.

Introdução

Interesse de pesquisa

Meu interesse em torno do tema do delírio psicótico começa a se construir desde experiências muito primeiras, crescendo em uma família com membros que, cada um à sua maneira, criaram realidades para si que tiveram consequências penosas para os que dependiam deles. Convivi com surtos psicóticos, suicídio e tentativas de suicídio, abandonos, adições e overdoses. Essa relação íntima e cotidiana com a loucura me trouxe muito cedo e de forma arrebatadora a noção da perda da realidade — nos seus próximos e, seja por reflexão ou por acontecimento, em mim mesma.

Esse tema começou a tomar forma e clareza a partir de meu contato com a psicanálise durante a adolescência, quando encontrei nos textos de grandes psicanalistas confirmações de algumas percepções minhas sobre o funcionamento destes sujeitos que me invadiam, numa tentativa de dar sentido às experiências das quais não consegui escapar.

Na graduação, pude estudar com mais profundidade tais noções e as implicações do estudo psicanalítico na visão da experiência psíquica da vivência do que é a realidade para o ser humano. Escolhi, portanto, investigar uma das expressões mais gritantes da perda da realidade em um mundo com uma cultura neurótica: o *delírio psicótico*, tratando do "caráter defensivo do sintoma e ao mesmo tempo construtivo do aparelho psíquico, que, mediante um arranjo de representações, confere margens ao campo que se reconhece como realidade". (Reis e Silva, 2020, p. 5)

Desde o início das teorizações em torno das psicoses na psicanálise, Freud já expunha o germen da ideia do delírio como cura através de uma substituição da realidade penosa por uma suportável. Em "A perda da realidade na neurose e na psicose" (1924), o autor descreve o delírio da seguinte maneira:

Com referência à gênese dos delírios, inúmeras análises nos ensinaram que o delírio se encontra aplicado como um remendo no lugar em que originalmente uma fenda apareceu na relação do ego com o mundo externo. Se essa precondição de um conflito com o mundo externo não nos é muito mais observável do que atualmente acontece, isso se deve ao fato de que, no quadro clínico da psicose, as manifestações do processo patogênico são amiúde recobertas por manifestações de uma tentativa de cura ou uma reconstrução (Freud, 1924, p. 90).

Objetivo de pesquisa

Busca-se, como resultado da pesquisa, ao invés de apreender o delírio simplesmente como um sintoma disruptivo e afastado da realidade neurótica, compreendê-lo como sintoma

integrante de mais um modo de ser entre tantos modos de ser — neste caso, psicótico. O interesse da pesquisa não é tratar do caráter diagnóstico, mas sim do caráter interpretativo do delírio, principalmente: *quais sentidos esse sintoma pode revelar para os sujeitos, sejam psicóticos, perversos ou neuróticos acerca de sua própria experiência do que é a realidade?*

Justificativa de pesquisa

Sobre a relevância do tema, compreende-se como é preciso de conhecimento e reconhecimento dos sujeitos chamados delirantes para permitir que eles possam “sofrer da maneira própria que é a sua” (Dunker, 2017). A perspectiva psicanalítica abre possibilidades de utilizar-se do delírio como desvelador da subjetividade do sujeito e pode permitir que se faça do delírio psicótico um valioso instrumento psicoterapêutico.

Justifico a importância investigar e explorar as possibilidades teórico-clínicas da abordagem psicanalítica do delírio pois, apesar da psicose e seus sintomas serem temáticas instigantes e bastante estudadas, a prevalência das práticas terapêuticas permanece fortemente voltada à abordagem psiquiátrica da cultura manicomial que anula a subjetividade do paciente psicótico e o exclui, tornando o processo de cura e inclusão no laço social destes sujeitos sistematicamente prejudicados. Como elucidado por Freud (1911), a abordagem medicalizante da área da psiquiatria mostra-se extremamente limitante na possibilidade compreensão do paciente psicótico:

O interesse do psiquiatra por tais formações delirantes se esgota, normalmente, ao constatar a operação do delírio e sua influência na vida do paciente; seu espanto não marca o início de sua compreensão. Já o psicanalista, partindo de seu conhecimento das psicose, supõe que mesmo formações mentais tão extraordinárias, tão afastadas do pensamento humano habitual, tiveram origem nos mais universais e compreensíveis impulsos da vida psíquica, e gostaria de conhecer tanto os motivos como as vias dessa transformação. Com esse propósito, ele buscará se aprofundar na história do desenvolvimento e nas particularidades do delírio (Freud, 1911/2010, p. 24).

Ademais, tais práticas barram o que se pode compreender a partir da investigação do processo delirante — que é o principal objetivo desta pesquisa.

Orientação de pesquisa

Para embasar tal investigação, a estrutura argumentativa do trabalho será exposta da seguinte maneira: primeiro, será traçado um panorama histórico da loucura, com o intuito de compreender como sua concepção se transformou ao longo do tempo, até chegar às

formulações contemporâneas, em especial no que se refere à psicose e ao delírio, frisando como se deu o panorama de confinamento subjetivo e material do sujeito chamado de louco.

Na sequência, para falarmos propriamente do sujeito denominado psicótico — que é conhecido como o sujeito que delira — será exposto o que se chama de constituição do sujeito na psicanálise, partindo das contribuições de Freud até os desdobramentos realizados por Lacan. Para tal, será discutida a estrutura edípica de Freud à Lacan como constitutiva das três estruturas do sujeito reconhecidas pela psicanálise lacaniana: a neurose, psicose e perversão. No desenvolvimento da teoria lacaniana serão abordados conceitos essenciais para a compreensão da teorização, principalmente, a saber, os registros Simbólico, Imaginário e Real; o significante e sua relação com o Outro; etc.

A partir disso, será explorada a constituição do sujeito Psicótico, falando sobre o saber psicótico, como se dá a crise psicótica propriamente dita, e o papel do delírio como tentativa de reconstrução de um mundo possível e investido de sentido. Por fim, serão apresentadas as considerações finais, nas quais serão retomados os principais pontos da pesquisa e suas implicações — o que o estudo sobre o delírio pode revelar sobre a experiência do que é realidade para o ser humano.

Metodologia

De acordo com Aguiar (2006), Mijolla-Mellor entende a pesquisa como um esforço coletivo voltado ao aprofundamento de um campo de saber, seja por meio de novas descobertas, seja por reflexões históricas e epistemológicas dentro da área em questão. Ela retoma uma diferenciação feita por Freud (1996), no texto *Convém ensinar psicanálise na universidade?* (1929), entre três formas de aprendizado: *Aprender a psicanálise* propriamente dita, ou seja, sua prática e, sobretudo, a experiência vivida no processo de análise; *Aprender sobre a psicanálise*, ou seja, adquirir conhecimentos teóricos a seu respeito; e *aprender algo proveniente da psicanálise*. (AGUIAR, 2006, p. 119)

O presente trabalho pretende submeter a teoria psicanalítica à uma análise crítica buscando verificar sua lógica interna, a coesão estrutural dos seus conceitos e as condições de sua possibilidade. Portanto, é uma pesquisa teórica *sobre* psicanálise: Não se utiliza do método psicanalítico e sim, pela revisão de literatura, investiga teórico-conceitualmente, no horizonte interno do saber psicanalítico, a função do delírio psicótico, visando produzir conhecimento acadêmico de um ponto de vista único, do sujeito que o produz.

Ainda, Mijolla-Mellor, de acordo com Aguiar (2006) compreende o aprendizado *sobre* a psicanálise como a aquisição de informações sobre o contexto histórico de sua origem

e desenvolvimento, bem como das noções que estruturam os aparelhos psíquicos — noções essas que estão intimamente ligadas à prática clínica. Ao mesmo tempo, ela enfatiza que esse tipo de ensino, quando assimilado, provoca uma transformação nas referências conscientes daquele que aprende. Por isso, um ensino *sobre* a psicanálise acaba sendo, inevitavelmente, também um ensino *proveniente* dela: “Em consonância com a natureza da transmissão de um objeto científico vivo, esta perspectiva defende a ideia segundo a qual quem transmite não tenha apenas um saber livresco, mas também uma prática.” (AGUIAR, 2006, p. 119)

Com tal metodologia em mente, será agora apresentada a revisão bibliográfica feita para embasar a estrutura argumentativa da pesquisa, focada nos grandes pilares do meu texto. Em todos os eixos do trabalho, apesar de não terem sido usados como literaturas centrais, utilizei-me de alguns artigos e livros complementares para a coerência do texto — todos citados nas referências bibliográficas e no corpo do texto — , e nisso dou destaque ao elegante livro *A Psicose* (2023), de Neusa Santos Souza.

O pilar central para a discussão da historicidade da loucura foi a obra *A História da Loucura* (1987), de Michel Foucault, com apoio fundamental em *O Normal e o Patológico* (1943), de Georges Canguilhem. Juntas, essas referências permitiram a construção de um olhar desnaturalizante sobre os discursos em torno da loucura e da doença mental, articulando práticas históricas de exclusão aos modos contemporâneos de subjetivação.

Para o eixo das constituições do sujeito em Freud, utilizei prioritariamente as obras originais do autor — com especial destaque para *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia Paranoides)* (1911/2010) , além de outros textos que podem ser conferidos ao longo do trabalho. No que se refere especificamente à perversão em Freud, baseei-me sobretudo na obra *Perversão* (2017), de Flávio Carvalho Ferraz, que de forma extremamente clara e didática nos guia pelas formulações da perversão na obra freudiana. Além disso, utilizei o *Vocabulário de Psicanálise* (2001), de Laplanche & Pontalis ao longo de todo o trabalho para elucidar conceitos freudianos, o que foi essencial para uma melhor precisão terminológica e conceitual.

No que diz respeito à estruturação do sujeito em Lacan e à psicose na teorização lacaniana, os principais fundamentos vieram de *Teoria e Clínica da Psicose* (2021), de Quinet, e de *Introdução a uma clínica diferencial das psicoses* (1989), de Contardo Calligaris. Apoiei-me também no *Vocabulário de Psicanálise* (1996) de Dylan Evans, obra que oferece uma apresentação clara e objetiva dos conceitos lacanianos, o que permitiu trabalhar com os textos originais de Lacan — em especial *O Seminário, livro 3: As psicoses*

(1955-1956) e *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958) — de forma mais segura e fundamentada, a partir do suporte desses grandes comentadores do autor.

Assim, dados os pilares do texto — autores e obras — junto ao motivo de minha escolha e utilidade de seu uso, podemos seguir para a estrutura argumentativa do trabalho em si.

1. A historicidade da loucura

A noção da historicidade ao tratar do que chamamos de *loucura* é fundamental para sua compreensão, na medida que é só retomando o caráter histórico e contingente das noções de doença, de saúde e de loucura que é possível a desnaturalização de tais noções. Importantes pensadores do século 20, especialmente da segunda metade em diante, tiveram papel importante nessa compreensão: Michel Foucault, com *A História da Loucura* (1987) e Georges Canguilhem, com *O Normal e o Patológico* (1943) — ambas obras que serão usadas de referência para este trabalho — expuseram questões fundamentais a esse objetivo. Se tem algo que Freud chama de um mal-estar na cultura — que é fundamental na experiência humana — isso se deve justamente ao fato de que o autor reconhece que no ser humano não há nada de exatamente natural — o ser falante é desnaturado por natureza. A própria faculdade da linguagem nada tem de natural mesmo o fato universal da linguagem sendo comumente considerado a única “natureza humana”. É nesse caminho que direciona-se esse trabalho: compreender a loucura não como naturalizada, mas socialmente construída para que, assim, ela seja devidamente cuidada.

A maneira de tratar a loucura como se dá hoje está fortemente associada à cultura *antimanicomial*, que tem seu início na década de 1950 — um período de efervescência das críticas às práticas do tratamento manicomial da loucura, que impulsionou uma série de movimentos antimanicomiais ao redor da Europa. Para compreender esse movimento de crítica é preciso examinar o que viabilizou, historicamente, esse florescimento.

Em 1943, o livro *O Normal e o Patológico* de Canguilhem é publicado pela primeira vez, explorando diferentes visões do que pode ser entendido como saúde ou doença e as políticas terapêuticas implicadas nessas perspectivas. Numa retomada histórica da perspectiva positivista, ou seja, do modelo explicativo biológico que vai originar o próprio binômio saúde e doença, Canguilhem critica a ideia de que o patológico seria apenas uma *variação quantitativa do normal*, pensamento que se fortaleceu na primeira metade do séc XX:

Essa evolução [do pensamento positivista] resultou na formação de uma teoria das relações entre o normal e o patológico, segundo a qual os fenômenos patológicos nos organismos vivos nada mais são do que variações quantitativas, para mais ou para menos, dos fenômenos fisiológicos correspondentes. Semanticamente, o patológico é designado a partir do normal, não tanto como a ou dis, mas como hiper ou hipo. Essa teoria não defende absolutamente a tese de que saúde e doença sejam opostos quantitativos, forças em luta, apesar de conservar a confiança tranquilizadora que a teoria ontológica deposita na possibilidade de vencer tecnicamente o mal. A necessidade de restabelecer a continuidade, para melhor conhecer, a fim de melhor agir é tal que, levando-a às últimas consequências, o

conceito de doença se desvaneceria. A convicção de poder restaurar cientificamente o normal é tal que acaba por anular o patológico. A doença deixa de ser objeto de angústia para o homem são, e torna-se objeto de estudo para o teórico da saúde (Canguilhem, 1943, p. 12)

Se reduzido a variações quantitativas do normal, o conceito de doença perde seu sentido específico, dissolvendo a categoria de patológico em gradações neutras. Canguilhem, então, propõe que o patológico seja entendido como a instauração de uma nova norma vital, própria do organismo doente. A doença não é apenas um desvio, mas uma forma ativa de vida, na qual o indivíduo cria novos modos de relação com seu meio. Assim, a saúde não seria o retorno a um ideal estático de normalidade, mas sim a *capacidade de instituir novas normas* — o que torna a experiência da doença significativa e irreduzível à simples técnica.

Em *A história da loucura* (1987), Foucault demonstra que antes da emergência da razão moderna, formadora do pensamento que é criticado por Canguilhem, há uma história a se considerar — pois é ali que ele procura pensar justamente os limites do potencial emancipatório do esclarecimento e do iluminismo. A partir da análise das modalidades de sofrimento que o pensamento positivista produz, ele aponta que a loucura se tornou um objeto médico, precisamente a partir da emergência da razão moderna, ao passo que historicamente se transformava a compreensão e a disposição das sociedades em relação à loucura e ao louco. Deixa, então, claro que a loucura não é um objeto natural existente desde o início dos tempos, simplesmente a espera de ser descoberto e entendido pelo homem, mas sim uma criação do próprio homem. Trata-se da produção histórica de um discurso.

Antes do século XVII, a loucura estava presente no horizonte social como um fato estético ou cotidiano. Foucault traz, inclusive, uma menção a Shakespeare e Cervantes, dois autores pré modernos em que a loucura se figura justamente dessa forma — como algo de um veículo de revelação. Hamlet, por exemplo, atua uma loucura, se finge de louco para descobrir as tramas de toda a podridão da corte marquesa — e o comportamento errante dele se fazendo de louco convoca os outros personagens da trama a revelar o seu verdadeiro caráter.

Então, nem sempre a loucura foi exatamente o oposto da razão e nem sempre foi considerado algo maléfico ou mal visto — mas isso não significa que o louco estivesse necessariamente em um lugar de prestígio. Esse também era o caso, por exemplo, de outros sujeitos marginalizados no período medieval, quando eram inúmeros os indivíduos e grupos que eram afastados do convívio social pelas mais diversas razões. E havia um certo movimento paradoxal direcionado a esses indivíduos: de integração e de repulsa; de

admiração e de ódio; de fascínio e de horror — movimentos característicos justamente da ambiguidade do tratamento dispensado a cada tipo de grupo marginalizado. Nesse sentido, fosse por fatores biológicos, econômicos ou religiosos, alguns indivíduos não se enquadravam em qualquer grupo social dito funcional. E a referência que orientava os critérios dessa adequação era, em larga medida, o cristianismo. Entre os grupos marginalizados da Idade Média, encontra-se na literatura, além dos loucos: os pobres, os judeus, os mouros, as prostitutas, os doentes, entre outros — aqui, os doentes referidos são principalmente os leprosos na época.

No caso específico dos loucos, essas contradições foram se tornando cada vez mais evidentes com o passar do tempo, pois estes tinham uma distinção de origem que determinava o tratamento social dispensado a cada um desses grupos. O que diferenciava os loucos desses outros grupos era o grau de culpa que o sujeito se via considerado pela própria condição de exclusão: tinham os grupos que exerciam comportamentos relacionados com o pecado cristão — a luxúria, a usura, heresias, etc., e os que não eram culpados — os loucos e os pobres, que eram, inclusive, objeto da caridade. De certa forma, portanto, o louco vai passando a ser objeto de cuidado na cena cotidiana. Assim, no Ocidente Cristão, o louco podia ser visto como um poeta clarividente, um escolhido de Deus, que enxerga além do que os outros podiam ver, alguém com poderes oraculares, etc.

No entanto, depois, no século XVII, quando começam as internações e a força da razão moderna no *zeitgeist*, a loucura atravessa um período de silêncio, de exclusão. Ela perde a função de manifestação e de revelação que ela tinha na época de Shakespeare e de Cervantes para tornar-se objeto a ser escondido e ignorado:

A loucura, cujas vozes a Renascença acaba de libertar, cuja violência porém ela já dominou, vai ser reduzida ao silêncio pela era clássica através de um estranho golpe de força. No caminho da dúvida, Descartes encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro. Será que essa possibilidade de ser louco não faz com que ele corra o risco de ver-se despojado da posse de seu próprio corpo, assim como o mundo exterior pode refugiar-se no erro, ou a consciência adormecer no sonho? (FOUCAULT, 1987, p. 52)

O silêncio que passa a envolver a loucura coincide com a criação dos asilos, instituídos a partir dos restos dos antigos leprosários medievais, onde outrora os leprosos eram isolados e abandonados. Com o declínio da lepra, progressivamente erradicada na Europa, esses espaços perderam sua função original, gerando uma espécie de vazio institucional: afinal, um asilo precisa de doentes. É nesse contexto que, segundo Foucault (1987), a loucura surge como resposta a essa ausência, passando a ocupar o lugar deixado

pela lepra. Ainda que a doença venérea também tenha sido, nesse período, deslocada de seu contexto médico e tratada dentro de um espaço moral de exclusão, ela não representa, para Foucault, a verdadeira herdeira da lepra. Essa herança recai sobre a loucura — fenômeno que a medicina levaria muito tempo para incorporar. Será necessário quase dois séculos para que a loucura, novo espantalho social que sucede a lepra nos medos coletivos, provoque reações semelhantes de segregação e afastamento, revelando a continuidade dos antigos mecanismos de exclusão sob novas formas institucionais com o surgimento do modelo de internamento do século XVII.

Então vemos uma história de mudanças bastante significativas de perspectiva, de sensibilidade e de práticas para com a loucura e com o louco. Dado isso, o que importa para Foucault é o que é *ser entendido como louco* e o que as diferentes sensibilidades em relação à loucura podem fazer para modificar a situação da loucura marcada por essa exclusão histórica — o autor se preocupa menos em construir uma conceituação sobre uma definição da loucura e mais em compreender a lógica de exclusão do louco. Faz isso não só a partir dos discursos de saberes sobre esse objeto vindos de determinadas épocas — o discurso sobre a loucura na idade média, no renascimento, na antiguidade, etc. — mas também a partir de uma história do presente. Mais especificamente, traçando uma trajetória do que é conhecido hoje como doença mental, mostrando como ela se diferenciou das concepções de loucura de antes, articulando com as transformações nas práticas e ferramentas de exclusão que se moldaram em torno da evolução do conceito de doença mental — inclusive a própria criação desse conceito.

A loucura, no devir de sua realidade histórica, torna possível, em dado momento, um conhecimento da alienação num estilo de positividade que a delimita como doença mental; mas não é este conhecimento que forma a verdade desta história, animando-a secretamente desde sua origem. E se, durante algum tempo, pudemos acreditar que essa história se concluía nele, é por não ter reconhecido nunca que a loucura, como domínio de experiência, se esgotava no conhecimento médico ou paramédico que dela se podia extrair. (FOUCAULT, 1987, p. 113)

Por meio das rupturas e das continuidades que Foucault identifica nesse processo descrito, agora pode-se compreender melhor qual é o solo que fecunda as possibilidades da ciência psiquiátrica moderna. Essas possibilidades não se limitam apenas ao confinamento em manicômios como um destino inescapável do sujeito considerado louco — sujeito esse que passa a ser objeto de estudo — mas também das práticas extremamente violentas e degradantes à dignidade humana — como a lobotomia, por exemplo — , que eram comuns nessas instituições e também nas formulações atuais do que se considera a loucura, uma doença mental.

A doença mental, na era clássica, não existe, se por isso entender-se a pátria natural do insano, a mediação entre o louco percebido e a demência analisada — em suma, a ligação do louco com sua loucura. O louco e a loucura são estranhos um ao outro: cada um deles retém em si sua verdade, como que confiscando-as para si mesmos. (FOUCAULT, 1987, p. 228)

As figuras da loucura, tal como eram percebidas e reconhecidas, permaneceram praticamente inalteradas, mesmo com o avanço das classificações médicas e nosológicas ao longo do tempo. Durante os séculos XVII e XVIII, as tentativas de organizar a loucura em categorias, como se fossem espécies botânicas, não foram capazes de romper com a força e a estabilidade dessas imagens arcaicas. A distinção entre neuroses e psicoses, o reconhecimento de quadros como a paranóia, a demência precoce ou a esquizofrenia, só viriam mais tarde, em séculos seguintes, quando a medicina e a psicologia desenvolveriam métodos de observação mais rigorosos. No entanto, na era clássica, esse conhecimento ainda não existia: havia apenas esboços imprecisos, agrupamentos frágeis que não abalavam a experiência sensível e imediata da loucura, sustentada por formas fixas e resistentes ao tempo. As classificações médicas eram apenas um revestimento secundário sobre uma estrutura mais profunda e duradoura.

A partir disso, podemos pensar no próprio processo de formulação do conceito de delírio — o principal conceito deste trabalho, intrinsecamente associado à loucura — a partir das constatações de Foucault.

Breve histórico conceitual do delírio

O termo “delírio” surge no século XVI e vem do latim *delirare*. A palavra latina *lira* significa sulco (do arado). Logo, *de-liro* refere-se a algo que encontra-se fora do sulco, fora do caminho reto feito pelo arado — fora do caminho reto da razão. A palavra delírio, referia-se, portanto, aos mais diversos erros de razão, comportamento, juízo ou percepção, não sendo discriminado como um sintoma como atualmente é. (Foucault, 1987)

Num segundo momento, no século XVII, alguns estudiosos da loucura, sob a influência de John Locke, passaram a considerar o delírio um erro na sensopercepção — já que a definição generalizada que o considerava o delírio, desde o século V a.C., uma perturbação da alma de origem orgânica, implica que fenômenos de cunho fisiológico, como a vertigem ou o delírio febril, sejam equivocadamente incluídos nessa categoria. (Foucault, 1987) Um segundo grupo de estudiosos “acreditava que o delírio diria respeito ao

adoecimento da alma, sendo, portanto, um erro de julgamento” (Briggs e Rinaldi, 2012, p. 418).

A partir do século XIX começam a dividir-se, então, duas principais correntes: a corrente alemã da psiquiatria, que influencia a concepção da chamada psiquiatria moderna do delírio, pensando-o na luz de uma visão fisiológica dos sintomas, e a corrente francesa, que se dedicava ao estudo evolutivo dos delírios e influenciará o pensamento freudiano em torno do delírio, como será visto.

Segundo Briggs e Rinaldi (2012), foram as noções dos psiquiatras da corrente francesa, tal como Henri Ey, que no decorrer do desenvolvimento da conceituação da loucura, predominaram nos manuais psiquiátricos e livros de psicopatologia contemporâneos, culminando para a noção de que o delírio é predominantemente definido como juízo patologicamente falso. O psiquiatra francês Henri Ey (1900-1977), por exemplo, fundamenta sua clínica nos níveis da desestruturação da consciência e não na investigação de mecanismos psíquicos específicos do delírio, fazendo-o retomar a noção de delírio como um fenômeno desestruturado. Além disso, Briggs e Rinaldi (2012) destacam que

Frequentemente acrescenta-se à definição atual de delírio três características descritivas, definidas por Jaspers¹, em 1913: convicção extraordinária (certeza subjetiva), impossibilidade de remoção da ideia pela experiência, e conteúdo impossível. Tais definições, por serem descritivas e não estruturais, se mostram bastante limitadas, uma vez que não permitem avançar na questão da função do delírio para o sujeito. É assim que Lacan, contemporâneo e amigo de Henri Ey², instala, a partir da década de 1930, um embate teórico com o mesmo: Lacan (1998) aposta, tal qual Freud, na psicogênese³ da loucura, enquanto Henri Ey aposta na organogênese⁴ da mesma — sem qualquer estrutura ou influência do psiquismo (Briggs e Rinaldi, 2012, p. 419-420).

A psicanálise freudiana das psicoses aparece antes do embate teórico citado acima, com seus primórdios no final do século XIX e seu desenvolvimento no início do século XX. A partir das noções herdadas da corrente francesa, Freud coloca, de início, a paranoia no campo das neuroses e posteriormente desenvolve uma teoria que tenta explicar a função do delírio para o sujeito inserida nos mecanismos da psicose. Esse novo *louco* — o psicótico — encontra em seu diagnóstico a mesma exclusão subjetiva que foi tanto reforçada por Foucault em *A História da Loucura* (1987).

¹ Karl Jaspers (1883 – 1969) foi um psiquiatra e filósofo alemão-suíço que influenciou diversos critérios diagnósticos e propôs uma distinção entre delírios “primários” e “secundários”.

² Henri Ey (1900 — 1977) foi um neurologista, psiquiatra, psicanalista e filósofo francês.

³ Psicogênese: Origem e desenvolvimento dos processos mentais ou psicológicos, da mente ou da personalidade.

⁴ Organogênese: Conjunto de transformações celulares e/ou tissulares que originam o desenvolvimento e a formação de órgãos.

Na psicopatologia, o termo *delírio* ocupa lugar central e pode ser abordado a partir de diferentes tradições teóricas. Na perspectiva fenomenológica, Karl Jaspers, em sua obra *Psicopatologia Geral* (1913/1997), propôs uma distinção fundamental entre conteúdo e forma das vivências psicopatológicas. Para ele, o que caracteriza essencialmente um delírio não é o conteúdo estranho ou inverossímil da crença, mas sim a forma com que essa crença é experienciada pelo sujeito. Jaspers define o delírio como uma crença que possui três características fundamentais: Certeza subjetiva absoluta — o paciente não tem dúvidas sobre sua crença; Impossibilidade de correção pela argumentação lógica ou pela experiência — a crença é inflexível; Conteúdo que é, em si, impossível ou falso — o que a distingue de crenças partilhadas culturalmente. Em suas palavras, “O delírio é um juízo falso, mantido com convicção extraordinária, que não se deixa corrigir pela argumentação nem pela experiência e cujo conteúdo é impossível.” (Jaspers, 1997, p. 120)

Para Jaspers, o mais importante na compreensão do delírio é a experiência imediata do sujeito, ou seja, a maneira como a realidade é vivida como radicalmente transformada. Ele argumenta que o delírio não é uma conclusão lógica malfeita, mas algo que surge de uma mudança total no modo de ser-no-mundo do sujeito. A compreensão empática do delírio é limitada, pois ele se apresenta como algo irreduzível à lógica compartilhada.

Cem anos depois da primeira publicação de *Psicopatologia Geral* (1913), de Jaspers, é publicado pela American Psychiatric Association o DSM-5 (2013). O manual, de maior referência na psiquiatria atual, define o delírio como: “Uma crença falsa baseada em uma inferência incorreta a respeito da realidade externa, firmemente sustentada, apesar de evidências incontrovertidas que a contradigam.” (APA, 2014, p. 87) De acordo com o manual, o delírio deve ser distinguido de crenças tradicionalmente aceitas pela cultura ou religião do indivíduo, e sua convicção é inabalável. O DSM também classifica diferentes tipos de delírios — de perseguição, de grandeza, erotomânicos, somáticos, entre outros — e considera o delírio um dos sintomas nucleares de transtornos psicóticos, como a esquizofrenia e o transtorno delirante. Portanto, enquanto o DSM-5 oferece uma definição descritiva e operacional, com foco na observação clínica e na aplicabilidade diagnóstica, a abordagem de Jaspers prioriza a experiência subjetiva do paciente e a análise fenomenológica da estrutura da vivência delirante.

Mesmo com as diversas visões e definições acerca do delírio, podemos afirmar que a ideia foucaultiana de que a loucura é produzida socialmente denuncia como o campo social de um sujeito pode fazer tornar-se culturalmente inválida a sua experiência, de modo que essa pessoa seja identificada como mentalmente doente e confinada a uma certa identidade —

como por exemplo com um diagnóstico de esquizofrenia, autismo, borderline, etc. — e esse confinamento subjetivo é algo necessariamente de um caráter de exclusão na medida em que há algo na experiência desta pessoa que não encontra amparo em uma realidade dita compartilhada. Nesse sentido, um sujeito que delira não encontra amparo na cultura que predominantemente funciona em um *modus operandi* diferente do de tal sujeito e gera um confinamento — seja físico, subjetivo ou ambos — dele .

A seguir, será exposta a teorização psicanalítica acerca do que produz um sujeito neurótico, perverso ou psicótico — que é o tal louco delirante — , a partir das formulações de Freud e Lacan — ambos psicanalistas que nos permitem enxergar com maior compreensão a validade da experiência de realidade destes sujeitos para assim gerar reflexões importantes acerca dos estigmas provenientes de profundos estranhamentos para com os sujeitos psicóticos, que os aliena de uma realidade algo compartilhada em uma cultura predominantemente neurótica.

2. As constituições do sujeito — De Freud a

Lacan

No início, o que é — ou virá a ser — um ser humano é nada mais que "um organismo vivo em sua forma mais simplificada possível, como uma vesícula indiferenciada de uma substância que é suscetível de estimulação" (Freud, 1920, p. 187). Para que esse organismo se diferencie dessa substância absoluta e ilimitada, é necessário que ele se subjetive — ou seja, torne-se sujeito e obtenha alguma significação — culminando, assim, em um tipo de estrutura de constituição do sujeito. Nesse sentido, seja qual for essa estruturação — neurótica, perversa ou psicótica — é uma estruturação de defesa, na medida em que existir como sujeito e obter algum estatuto simbólico — barrado pela castração, como na neurose, ou não, como na psicose -, é uma operação necessária para que tal sujeito se defenda de ser mais do que alguns quilos de carne. (Calligaris, 1989) É uma operação necessária para que esse organismo vivo não permaneça para sempre como uma mera vesícula indiferenciada de uma substância existindo a mercê de estimulação.

Calligaris, em sua obra *Introdução à uma clínica diferencial das psicoses* (1898), diz que “Essa operação de defesa é a mesma (...) para qualquer sujeito que se estruture, que tenha uma significação. Mas o saber com o qual o sujeito se defende, ao qual se refere, não é o mesmo na neurose e na psicose" (Calligaris, 1989, P 13/14) e acrescento que também não é o mesmo na perversão. Aqui, estamos nos referindo à constituição do sujeito a partir de uma perspectiva estrutural fundamentada principalmente no pensamento lacaniano. Porém há um trajeto que foi percorrido e transformado desde as teorizações de Freud até as de Lacan.

Em Freud, *neurose*, *psicose* e *perversão* desenvolveram-se como conceitos tendo, cada um, sua própria formulação e transformação ao longo de sua obra, mas relacionando-se e muitas vezes confundindo-se conceptualmente. A seguir, serão expostas retomadas dos três conceitos na teoria freudiana em relação ao Complexo de Édipo — que é a operação essencial para tal diferenciação em ambos autores -, para em seguida falar da teoria lacaniana.

Édipo em Freud

Neurose em Freud — O atravessamento do Édipo

O que o complexo de Édipo, que é para Freud a experiência central dos anos da infância, o maior problema do início da vida e a fonte mais intensa de inadequação posterior,

revela à criança é a castração (Freud, 1924). O mito “é a tentativa de dar forma épica ao que se opera da estrutura” (Lacan, 1974/2003, p. 531). Portanto o complexo de Édipo seria uma referência ao inconsciente⁵ em forma de mitologia, como se fosse a base ficcional do comprometimento simbólico. Para Freud, o pênis, nos dois sexos, dá desfecho à questão própria do sexo: o complexo de castração. Este ocorreria em dois tempos, em que num primeiro existem as ameaças de castração durante a masturbação infantil — que seria a expressão da excitação sexual decorrente da atividade edipiana do garoto -, e num segundo tempo essa ameaça torna-se um perigo real quando se dá a descoberta da ausência do pênis na mulher.

Em Freud, segundo Souza (2023), a castração constitui um complexo elaborado de fantasias que oferece um modo de esforço defensivo inconsciente de recalçamento dirigido a uma representação incompatível com o Eu⁶ ao traduzi-lo em termos significantes. Esse complexo se organiza em torno da fantasia de que, nas mulheres, o pênis foi removido, enquanto nos homens existe a possibilidade de que isso também aconteça. A estrutura do complexo de castração se ancora naquilo que Freud chamou de primado do falo⁷ — uma condição essencial tanto para a vida quanto para a teoria sexual infantil, na qual se atribui o pênis de maneira universal a todos os seres vivos e, inclusive, a objetos inanimados:

A característica principal dessa ‘organização genital infantil’ é a sua diferença da organização genital final do adulto. Ela consiste no fato de entrar em consideração, para ambos os sexos, apenas um órgão genital, ou seja, o masculino. O que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo (BERCHERIE, apud SOUZA, 2023, p. 26).

Ao pressupor que todos compartilham o mesmo órgão genital, as crianças — meninos e meninas — se deparam posteriormente com a inquietante realidade da diferença anatômica,

⁵ “No sentido ‘tópico’, inconsciente designa um dos sistemas definidos por Freud no quadro da sua primeira teoria do aparelho psíquico. É constituído por conteúdos recalçados aos quais foi recusado o acesso ao sistema pré-consciente-consciente pela ação do recalque (recalque originário e recalque *a posteriori*).” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 278)

⁶ Sinônimo de Ego: “A teoria psicanalítica procura explicar a gênese do ego em dois registros relativamente heterogêneos, quer vendo nele um aparelho adaptativo, diferenciado a partir do id em contato com a realidade exterior, quer definindo-o como o produto de identificações que levam à formação no seio da pessoa de um objeto de amor investido pelo id. Relativamente à primeira teoria do aparelho psíquico, o ego é mais vasto do que o sistema pré-consciente-consciente, na medida em que as suas operações defensivas são em grande parte inconscientes. De um ponto de vista histórico, o conceito tópico do ego é o resultado de uma noção constantemente presente em Freud desde as origens do seu pensamento.” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 125)

⁷ “Em psicanálise, o uso deste termo sublinha a função simbólica desempenhada pelo pênis na dialética intra e intersubjetiva, enquanto o termo “pênis” é sobretudo reservado para designar o órgão na sua realidade anatômica. Só em raras ocasiões encontramos o termo “falo” nos escritos de Freud. Em contrapartida, na sua forma adjetiva é encontrado em diversas expressões, principalmente “fase fálica”. Na literatura psicanalítica contemporânea, podemos verificar um emprego cada vez mais diferenciado dos termos “pênis” e “falo”, o primeiro designando o órgão masculino na sua realidade corporal e o segundo sublinhando o seu valor simbólico.” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 166-167)

o que as confronta com a tarefa de atribuir sentido a essa descoberta. Inicialmente, os meninos resistem a aceitar essa diferença, que desafia suas convicções anteriores. Para manter suas crenças, negam a ausência e sustentam que o órgão está presente, apenas ainda não desenvolvido:

Negam tal falta, acreditam ver o membro e salvam a contradição entre a observação e o preconceito supondo que o órgão é todavia muito pequeno e crescerá quando a menina for maior. Pouco a pouco chegam à conclusão, efetivamente muito importante, de que a menina, a princípio, possuía um membro análogo ao seu, do qual foi despojada. A carência de pênis é interpretada como resultado de uma castração, surgindo então, no menino, o temor da possibilidade de uma mutilação análoga.” (FREUD, 1996, p. 282)

A partir daí, o menino se vê diante da possibilidade real de perder aquilo que tem de mais valor: o pênis. Afinal, algumas — as meninas — já o perderam, e outros — os meninos — podem vir a perdê-lo também. É essa a emergência da ameaça de castração, que reativa todas as advertências anteriores sobre os limites do desejo, especialmente os que envolvem a mãe, figura central de investimento libidinal.

É nesse ponto que irrompe o complexo de Édipo, descrito como “conjunto organizado de desejos amorosos e hostis que a criança experimenta relativamente aos pais” (FREUD, 1924, p. 79). Trata-se de uma dinâmica triangular marcada por amor e rivalidade, na qual se inscrevem as proibições fundamentais: o interdito do incesto e a punição exemplar — a castração — imposta a quem ousa desobedecer à Lei.

No caso dos meninos, o complexo de Édipo atinge seu clímax e se desfaz mediante a aceitação da Lei da Castração. A renúncia à mãe como objeto de desejo e a identificação⁸ com o pai se tornam momentos centrais para a conformação da sexualidade masculina. As meninas, por sua vez, têm outra trajetória. Ao constatarem a diferença anatômica, seu posicionamento é imediato: “A menina se comporta diferentemente. Faz seu juízo e toma sua decisão num instante. Ela o viu, sabe que não o tem e quer tê-lo.” (FREUD, 1996, p. 314)

Esse reconhecimento suscita uma sensação de injustiça diante da desigualdade na distribuição dos atributos. A reação se expressa em revolta e naquilo que Freud denominou inveja do pênis — um elemento decisivo para a constituição da sexualidade feminina e condição para o ingresso da menina no complexo de Édipo: “Para ela [a menina], o complexo de castração é o passaporte para sua entrada no complexo de Édipo, via através da qual percorrerá os labirintos da sexualidade, num incessante devir-mulher.” (SOUZA, 2023, p. 27)

⁸ “A identificação é uma operação simbólica que envolve a assunção de um significante.” (Evans, 1996, p. 80) **Texto original:** “Identification is a symbolic operation which involves the assumption of a signifier.”

A fantasia de castração, portanto, cumpre a função de conferir sentido à diferença sexual anatômica, organizando as posições sexuadas de homens e mulheres para além dos dados anatômicos. Colorindo levemente o tema, introduzindo o que é o Complexo de Édipo para Lacan, pode-se colocar que a castração adquire uma dimensão simbólica ao instaurar uma função — a função do falo. Mas por que falar de falo, e não de pênis?

É que não se trata de uma forma ou de uma imagem ou de uma fantasia, mas de um significante, o significante do desejo. Na antiguidade grega não se o representa como um órgão e sim como uma insígnia, é o objeto significante último que aparece quando todos os véus são corridos e tudo o que se relaciona com ele é objeto de amputações, de proibições (LACAN, 1999, p. 28).

O falo, nesse contexto, não é um órgão — nem pênis, nem clitóris — mas sim um significante universal, algo que está para além da realidade corporal. Ele não é uma coisa, mas um nome do desejo, o que lhe confere um papel fundamental como operador da sexualidade infantil. A castração, por sua vez, representa a Lei que organiza esse desejo. É justamente essa concepção que fundamenta a leitura lacaniana da castração: mais do que uma fantasia imaginária, ela deve ser compreendida como Lei. (Souza, 2023)

Retornando a Freud, quando, dessa maneira, surte efeito o complexo de castração, esse operador estruturante, condição de possibilidade de toda experiência neurótica, perversa ou psicótica, a atitude edipiana é abandonada e o complexo de Édipo é recalçado — aí consolida-se a estrutura neurótica do sujeito.

Segundo Santos e Oliveira (2012), Freud, em *As neuropsicoses de defesa* (1894) e *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa* (1896), desenvolve formulações que são norteadas pela concepção de que os sintomas psiconeuróticos indicam um esforço defensivo inconsciente de recalçamento dirigido a uma representação incompatível com o eu do paciente:

A neurose histérica é o campo privilegiado e inaugural da investigação freudiana, na medida em que lhe revela a dimensão da divisão subjetiva e do funcionamento inconsciente, que são determinantes da realidade psíquica do sujeito. Desse modo, a histeria constitui o paradigma clínico estendido como modelo esclarecedor dos sintomas obsessivos e fóbicos, como também da psicose, especificamente a paranoica. Segundo Freud (1894/1996), todos partilham desta "atitude defensiva" de enfraquecimento da representação oposta aos interesses do eu. (SANTOS; OLIVEIRA, 2012, p. 1)

Psicose em Freud — A travessia incompleta do Édipo

Quinet (2021) afirma que no artigo *As psiconeuroses de defesa* (1894), Freud frisa que na psicose há um mecanismo de defesa muito mais eficaz e enérgico que na neurose. Esse se consiste na *rejeição* (*Verwerfung*) completa de uma representação que é insuportável pelo eu. Ademais, no *Rascunho H* (1895) enviado a Fliess, Freud dizia que “o objetivo da paranóia é

rejeitar uma representação incompatível com o eu projetando seu conteúdo no mundo exterior” (Quinet, 2021, p. 30). No artigo *Novas considerações sobre as psiconeuroses de defesa* (1896), classifica esquematicamente os sintomas da neurose obsessiva e aplica tal esquema a paranoia: a diferença entre as duas é que a paranoia projeta no mundo as recriminações e na obsessão elas se mantêm no mundo interior. Em mais uma carta a Fliess, a *Carta 125* (1899), Freud introduz a ideia de que há um ponto de fixação no desenvolvimento libidinal que caracteriza a paranóia: no autoerotismo, ou narcisismo primário⁹. Neste processo de retorno a tal ponto, a paranoia “desfaz as identificações, restabelecendo as pessoas que se amou na infância, e cinde o eu em diversas pessoas estrangeiras” (QUINET, 2021, p. 30).

Alguns anos após as primeiras formulações da psicanálise, Freud (1911) realiza uma interpretação psicanalítica da autobiografia do Presidente Schreber — a obra, escrita com extrema clareza e riqueza de detalhes, tornou-se um dos documentos mais relevantes da literatura sobre a psicose, sendo posteriormente analisada por diversos pensadores.

O Caso Schreber

A análise de Freud sobre a autobiografia de Schreber evidencia o desenvolvimento de um elaborado sistema delirante, característico da estrutura psicótica. No *Caso Schreber*, ou *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides)* (1911/2010) Freud se utiliza da tríade frustração-regressão-fixação que formulada para falar de neurose nos *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905). No caso da paranoia, a frustração seria a não satisfação de uma pulsão¹⁰ homossexual, a fixação libidinal estaria no estado do narcisismo, e a regressão se daria a esse ponto de fixação no narcisismo. Ao falar do presidente Schreber, Freud propõe diversas hipóteses para explicar a explosão da libido homossexual que teria desencadeado sua psicose. Quinet coloca que “Freud apreende a questão homossexual evidente no delírio e a coloca no lugar de causa formulando sua teoria

⁹ “A) Em sentido amplo, [o auto erotismo ou narcisismo primário] é a característica de um comportamento sexual em que o sujeito obtém a satisfação recorrendo unicamente ao seu próprio corpo, sem objeto exterior: neste sentido, a masturbação é considerada com o comportamento auto-erótico. B) De um modo mais específico, é característica de um comportamento sexual infantil precoce pela qual uma pulsão parcial, ligada ao funcionamento de um órgão ou à excitação de uma zona erógena, encontra a sua satisfação no local, isto é: 1. sem recorrer a um objeto exterior; 2. sem referência a uma imagem do corpo unificada, a um primeiro esboço do ego, tal como ele caracteriza o narcisismo.” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 47)

¹⁰ Pulsão: “Processo dinâmico que consiste numa pressão ou força (carga energética, fator de motricidade) que faz o organismo tender para um objetivo. Segundo Freud, uma pulsão tem a sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão); o seu objetivo ou meta é suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional; é no objeto ou graças a ele que a pulsão pode atingir a sua meta.” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 394)

das psicoses a maneira da teoria das neuroses, em que os sintomas constituem uma defesa contra a pulsão”. (QUINET, 2021, p. 31)

Conforme descrito por Freud (1911/2010) Daniel Paul Schreber foi um jurista alemão nascido em 1842, cuja trajetória profissional culminou com sua nomeação como presidente da Corte de Apelação da Saxônia. De origem burguesa e tradicional, era filho de Moritz Schreber, médico conhecido por métodos pedagógicos rígidos, e foi educado em um ambiente altamente disciplinado. Casado e com vida social aparentemente estável, não teve filhos, apesar de ter tentado muito, mas, devido a uma condição de saúde, sua mulher sofreu diversos abortos espontâneos. Sua história é atravessada por episódios graves de sofrimento psíquico que levaram a três internações psiquiátricas ao longo de sua vida adulta.

Sua primeira crise ocorreu em 1884, no contexto de sua candidatura ao Parlamento (Reichstag). Schreber apresentou sintomas de esgotamento mental, insônia persistente e hipocondria, sendo internado por seis meses na clínica do Dr. Flechsig, Leipzig. Após o tratamento, apresentou melhora significativa, retomando sua carreira com aparente estabilidade durante os oito anos seguintes. A melhora obtida nesse período fez com que Schreber e sua esposa desenvolvessem grande admiração pelo médico. Após essa fase, Freud observa que Schreber viveu por cerca de oito anos em relativa felicidade ao lado da esposa, apesar da enorme frustração de não conseguirem ter filhos.

A segunda e mais intensa crise teve início em outubro de 1893, pouco depois de sua nomeação para a presidência da Corte de Chemnitz, e seu quadro se agravou rapidamente. Além disso, é importante destacar que pouco tempo antes da crise Schreber teve um pensamento, num estado entre o sono e a vigília, de que deveria ser realmente bom ser uma mulher se submetendo ao coito, “uma ideia que ele, em plena consciência, teria rejeitado com indignação.” (FREUD, 2010, p. 11)

No início de sua segunda internação, também na clínica de Flechsig, ele apresentava diversos pensamentos hipocondríacos, como a convicção de que seu cérebro estava se deteriorando e de que sua morte era iminente. Pouco depois, começaram a surgir ideias de perseguição, alimentadas por alucinações que, no começo, apareciam apenas de forma esporádica. Simultaneamente, desenvolveu uma sensibilidade extrema a estímulos luminosos e sonoros — um quadro de hiperestesia. Com o passar do tempo, as alucinações auditivas se intensificaram e, juntamente com outras perturbações sensoriais, passaram a dominar por completo sua percepção e seu pensamento. Ele acreditava estar morto, em decomposição, contaminado pela peste, e imaginava que seu corpo era alvo de manipulações horríveis.

Segundo ele mesmo relatava, vivia sofrimentos inimagináveis — tudo isso, segundo sua crença, em nome de uma causa sagrada.

Os tormentos psíquicos eram tão intensos que ele clamava pela morte, tentou várias vezes se afogar durante o banho e pedia um veneno que, segundo ele, o era destinado. Com o tempo, seus delírios passaram a assumir um caráter religioso: dizia-se em contato direto com Deus, era atormentado por demônios, presenciava fenômenos milagrosos e acreditava habitar um outro mundo. Schreber passou a ver Flechsig como seu principal perseguidor, que ele acusava de fazer parte de uma conspiração com Deus para abusar sexualmente de seu corpo e o acusava de ser um "assassino de almas":

Ele xingava diversas pessoas que acreditava terem-no perseguido e prejudicado, sobretudo Flechsig, seu ex-médico, que chamou de “assassino de alma”, e inúmeras vezes gritou “pequeno Flechsig”, acentuando a primeira palavra. Foi removido de Leipzig e, após breve permanência em outra instituição, chegou ao sanatório Sonnenstein, próximo a Pirna, em junho de 1894, ali ficando até que a doença tomou a forma definitiva. (FREUD, 2010, p. 12)

Aí se deu sua terceira internação.

Ao longo dos anos, no entanto, Freud destaca que, segundo os pareceres do médico que o acompanhava naquele momento, Dr. Weber, Schreber manteve intactas suas capacidades intelectuais e habilidades sociais, apesar das ideias mórbidas, que se fecharam em um sistema completo e fixo. Segundo Weber, sua personalidade havia se reconstruído e mostrava-se, apesar de alguns distúrbios isolados, à altura das tarefas que a vida exige. Assim, o paciente considerou-se capaz de retomar sua vida fora de uma internação e tomou as medidas necessárias para revogar a tutela e obter sua dispensa da clínica:

Nas várias petições à justiça, com que o dr. Schreber se empenhava na sua liberação, ele não negava absolutamente seu delírio e não escondia a intenção de publicar suas Memórias. Pelo contrário, enfatizava o valor de seus pensamentos para a religião e a invulnerabilidade deles ante a ciência de hoje; ao mesmo tempo, invocava a absoluta inocuidade de todas as ações a que o induzia o teor do seu delírio. A agudeza e a precisão lógica desse homem reconhecido como paranoico levaram enfim ao seu triunfo. Em julho de 1902 foi anulada a privação legal em que se achava o dr. Schreber; no ano seguinte apareceram em livro as Memórias de um doente dos nervos — submetidas à censura, no entanto, e com valiosos trechos omitidos (FREUD, 2010, p. 13).

Como descrito, então, publicou em 1903 seu livro *Memórias de um doente dos nervos*, obra na qual registrou de forma minuciosa os acontecimentos de sua vida, os sintomas da doença, os conteúdos de seus delírios e a significação que dava a cada elemento de sua experiência. A partir do relato de Schreber e dos registros médicos da instituição onde Schreber foi internado, Freud identifica dois elementos centrais em seu delírio: o papel de redentor da humanidade e a transformação em mulher.

O delírio de Schreber em sua forma final reside em sua crença de que tem a missão de salvar o mundo e restaurar à humanidade um estado de felicidade espiritual perdido — a beatitude. Ele afirma que essa missão foi revelada a ele diretamente por Deus. Segundo ele, nervos humanos em estado de intensa excitação, como os seus estiveram por muito tempo, teriam a capacidade de atrair a atenção divina. No entanto, ele alega que esses acontecimentos ultrapassam qualquer experiência humana e não podem ser plenamente descritos com palavras, pois apenas ele teve acesso a tais revelações.

O centro dessa missão redentora estaria em sua transformação em mulher. Schreber não desejava essa mudança, mas acreditava que era um dever imposto pela *Ordem do Mundo*. No entanto, ele passou a crer que nem ele nem a humanidade poderiam alcançar o além ou a beatitude sem que esse milagre divino — sua metamorfose em mulher — acontecesse. Ele se via como o destinatário exclusivo de milagres divinos, o que o tornaria o ser mais extraordinário que já existiu. Por muitos anos, relatava viver diariamente manifestações milagrosas, comprovadas também por vozes que escutava. Dizia ter sofrido, nos primeiros anos de seu adoecimento, alterações físicas tão graves que seriam fatais a qualquer outra pessoa — como viver sem estômago, intestinos e pulmões, com órgãos danificados ou parcialmente engolidos — , mas sempre restaurados pelos chamados "raios divinos". Por isso, considerava-se imortal enquanto permanecesse homem.

Com o tempo, sua "feminilidade" passou para o primeiro plano do delírio, e ele a via como uma etapa progressiva e inevitável, cujo processo levaria décadas ou até séculos para se concluir — um processo tão longo que provavelmente ninguém vivo o veria se completar. Schreber dizia sentir que seu corpo já havia sido invadido por "nervos femininos", a partir dos quais novos seres humanos nasceriam, por meio de uma fecundação direta de Deus. Somente após isso ele poderia morrer naturalmente e, assim, recuperar a beatitude para si mesmo e para toda a humanidade. Enquanto isso, afirmava que o Sol, as árvores e os pássaros — os quais acreditava serem resíduos miraculosos de antigas almas humanas — conversavam com ele em linguagem humana, e que, por todos os lados, presenciava fenômenos divinos e prodigiosos.

O Dr. Weber colocava que os dois pontos principais do delírio do paciente eram o *papel de Redentor* e a transformação em mulher — a *emasculação*. Segundo Schreber, a alma humana reside nos nervos. Parte desses nervos era responsável por captar as sensações do ambiente, enquanto outra parte — os chamados "nervos do entendimento" — governava os processos mentais e a identidade espiritual de cada pessoa. Para ele, os seres humanos eram compostos de corpo e nervos, mas Deus, por sua vez, era feito unicamente de nervos, que

eram infinitos, eternos e não sujeitos às limitações humanas. Esses nervos divinos possuíam a capacidade de criar e assumir qualquer forma no mundo, sendo denominados por ele como "raios".

Para Schreber, Deus não se comunicava com os vivos, exceto em casos raros, privilegiando apenas seres altamente dotados. A comunicação habitual com as almas só ocorreria após a morte, quando os nervos passavam por um processo de purificação e voltavam a se unir a Deus. Schreber chamava esse processo de "vestíbulos do céu", onde as almas aprendiam a "língua fundamental", o idioma falado por Deus. Assim é formado um eterno ciclo das coisas, que subjaz à Ordem do Mundo.

Antes de adoecer, o juiz-presidente Schreber era um homem cético em relação à religião. Nunca conseguiu aderir firmemente à crença em um Deus pessoal. Curiosamente, ele utiliza esse dado de sua história anterior como uma evidência a favor da veracidade de suas vivências delirantes. No entanto, ao examinar a descrição que Schreber faz de Deus em seu delírio, percebe-se que a transformação causada pela paranoia não foi tão radical assim — o antigo cético ainda se manifesta no novo redentor. Segundo ele, há uma falha na própria estrutura da Ordem do Mundo, uma lacuna que compromete até mesmo a existência de Deus. Por razões que não são claramente explicadas, os nervos dos seres humanos vivos, quando altamente excitados, exercem uma força de atração tão intensa sobre os nervos de Deus que Ele se torna incapaz de se desvencilhar deles, passando a correr risco de desaparecer. Esse fenômeno raro teria ocorrido justamente com Schreber, causando-lhe intenso sofrimento. Schreber acreditava ser o causador dessa situação e, por isso, passou a ser perseguido por Deus. Para lidar com isso, desenvolveu uma compulsão por pensar. No entanto, o Deus de Schreber não era capaz de aprender com a experiência humana, por isso, Ele submetia Schreber a provas constantes, milagres e vozes torturantes, tornando-se, paradoxalmente, alvo de zombaria de seu próprio perseguido.

Apesar disso, Schreber também demonstrava uma defesa de Deus, buscando justificar seus atos. Para Freud, a doença de Schreber pode ser interpretada como a luta entre o homem — frágil e humano — e Deus, da qual Schreber sairia vitorioso, pois estaria em sintonia com a verdadeira Ordem do Mundo: “No conjunto, porém, a doença é vista como uma luta do homem Schreber contra Deus, na qual o ser humano e fraco triunfa, porque a Ordem do Mundo está do seu lado” (FREUD, 2010, p. 23)

A beatitude era, para Schreber, um elemento essencial. Ela representava um estado de prazer contínuo e de contemplação divina em que

Para Schreber a beatitude é “a vida no Além”, a que a alma humana é elevada após a morte, através da purificação. Ele a descreve como um estado de gozo ininterrupto, associado à contemplação de Deus. Isso não é muito original, mas somos surpreendidos pela distinção que ele faz entre uma beatitude masculina e uma feminina (FREUD, 2010, p. 23).

A beatitude feminina envolvia um sentimento constante de volúpia, e era justamente essa relação entre ela e o prazer que lhe permitia reconciliar-se com Deus e encontrar alívio para seu sofrimento. A sexualização da beatitude revela, para Freud, a postura de Schreber diante do erotismo. Antes de adoecer, era um homem de moral rígida, mas após o início do delírio, passou a ver a busca pela volúpia como um dever. No entanto, não se tratava de prazer sexual masculino, mas da experiência erótica feminina: Schreber se colocava como a mulher de Deus.

Assim, os nervos divinos absorvidos tornaram-se, para ele, nervos femininos, que lhe conferiam traços femininos. O delírio de Schreber, como apontado por Dr. Weber, se organiza em torno de dois eixos fundamentais: sua relação com Deus e sua transformação em mulher — dois aspectos profundamente entrelaçados por sua postura feminina diante da figura divina.

Schreber em Freud

Para formalizar sinteticamente o modelo clínico que Freud — através da análise do relato autobiográfico de Schreber — categorizou como *dementia paranoides* (um modo particular da psicose), creio ser necessário começar com uma de suas considerações iniciais sobre a paranóia articulada com sua delineação final sobre os mecanismos da mesma para, apenas depois, passar a tratar o conteúdo do caso Schreber em si e associá-la com as interpretações psicanalíticas de Freud. É fundamental notar que — em franca oposição ao *modus operandi* dos neuróticos — os psicóticos paranóicos possuem “a particularidade de revelar, ainda que de forma distorcida, justamente o que os demais neuróticos escondem como um segredo”. (FREUD, 2010, p. 36) Isto ocorre porque estes sujeitos, em seus sintomas, não operam a partir do paradigma do recalco *stricto sensu*, mas sim a partir da total exclusão do conteúdo recalco de tal forma que, mesmo que eles passem a expressar este conteúdo constantemente e de maneira plena (ainda que sempre cifrada), não reconhecem o material inconsciente de seus discursos como parte de sua própria subjetividade ou agência: trata-se sempre de uma violenta intrusão. Em outras palavras, o sujeito adoecido de *dementia paranoides* grita o seu inconsciente, mas escuta apenas a voz de um outro. Para compreender esta particularidade, temos que antes levar em consideração as articulações entre narcisismo,

recalcamento e projeção na psique do paranóico.

Em primeiro lugar, há de se reconhecer as contradições que, mal resolvidas, tornam-se perenes na passagem entre as pulsões sexuais primevas durante o desenvolvimento do indivíduo ao necessariamente eleger-se a si mesmo, o seu próprio corpo, como objeto de amor e satisfação (isto é, o autoerotismo) e a reorientação destas pulsões para um objeto externo, um outro corpo, que será um objeto de amor e satisfação diferente. No entanto, esta “fase mediadora entre autoerotismo e escolha objetal” (FREUD, 2010, p. 94) pode tornar-se um momento permanente para o sujeito de tal forma que ela “persiste em estágios posteriores de desenvolvimento” (FREUD, 2010, p. 93) e, sendo que não se trata mais da fase de autoerotismo, é o Eu-mesmo já unitário que passa a ser “tomado como objeto de amor”. (FREUD, 2010, p. 80) Portanto, conclui-se que estes sujeitos homossexuais “nunca se libertaram da exigência de o objeto [de amor e satisfação] ter genitais como os seus”. (FREUD, 2010, p. 95) Porém poderia-se argumentar, no caso de Schreber, que sua relação com Deus pressupõe, mesmo que de maneira puramente simbólica, a heterossexualidade. Entretanto, estaríamos ignorando os seus procedimentos simultâneos de recalcamento — que impedem o encontro de Schreber com sua homossexualidade latente — e de projeção — que, de maneira alucinatória, produzem um movimento teórico de resolução de um mundo que se tornou fragmentado para Schreber.

Passemos, portanto, ao procedimento de recalcamento em suas três fases. A primeira fase constitui-se como um processo de fixação de uma pulsão que permanece em estado primário de desenvolvimento, isto é, que perpetua-se em seu estágio infantil e, por isso, entra em defasagem com os estágios posteriores do desenvolvimento do indivíduo (podendo caracterizar, dessa forma, o narcisismo genital da homossexualidade). A defasagem desta “corrente libidinal em questão, diante das formações psíquicas posteriores” (FREUD, 2010, p. 93), tende a adentrar no sistema do inconsciente e a constituir as “predisposições para a futura doença” (FREUD, 2010, p. 93) em função do terceiro momento do processo de recalcamento. Ademais, o segundo momento do processo de recalcamento “é o recalcamento propriamente dito” (FREUD, 2010, p. 93) e decorre em função dos dispositivos ativos que são desenvolvidos pelo Eu, “capazes de consciência” (FREUD, 2010, p. 93), e que podem ser descritos, na verdade, como uma “pós-pressão” (FREUD, 2010, p. 93), ou seja, o fortalecimento da instância da consciência passa — de maneira retroativa — a desenvolver aversão a esta pulsão defasada e, por isso, também passa a desenvolver mecanismos ativos de afastamento de tal corrente libidinal. Enfim, chegamos no momento lógico do fracasso necessário do recalcamento: a irrupção, isto é, o retorno do recalcado, que constitui uma

“regressão do desenvolvimento da libido até esse ponto” (FREUD, 2010, p. 88) da vida psíquica a partir da corrente libidinal fixada. Chegamos a mais um ponto que pode nos ajudar a desvelar a tal particularidade do sintoma na psicose paranóica. No caso Schreber, a fixação homossexual recalcada aparece como uma “configuração de delírio que mantinha o Eu e sacrificava o mundo” (FREUD, 2010, p. 85), mas com a característica adicional de que esse sacrifício do mundo ou da realidade constitui-se como uma irrupção permanente do conteúdo fixado. Resta-nos perguntarmos, portanto: por qual motivo esse conteúdo fixado que retorna à superfície não é capaz de ser reconhecido pelo sujeito em sua agência? Encontraremos o último elemento deste problema na projeção.

Ao descobrir que o “desejo-fantasia de amar um homem é o cerne do conflito na paranoia masculina” (FREUD, 2010, p. 80) de Schreber, Freud delineia três formas de delírio de projeção que tornam-se fundamentais para a compreensão da psicose paranóica dele. Em primeiro lugar, a afirmação *eu amo ele* é negada para se tornar a afirmação *eu não o amo, mas o odeio*. Entretanto, essa “contradição, que no inconsciente não poderia ter outra expressão, não pode tornar-se consciente dessa forma para o paranoico” (FREUD, 2010, p. 81) dado que o “mecanismo da formação de sintoma da paranoia requer que a percepção interna [...] seja substituída por uma percepção externa” (FREUD, 2010, p. 81) e, portanto, a frase *eu o odeio* “se transforma, por projeção” (FREUD, 2010, p. 81), em uma suposição sobre o outro que justifique sua percepção interna proveniente do recalçamento, ou seja, *ele me odeia porque me persegue e, por isso, eu o odeio*. Desta maneira, o “sentimento inconsciente impulsor aparece como dedução de uma percepção externa”. (FREUD, 2010, p. 81) É a partir desse delírio de projeção persecutória que o Dr. Flechsig, seu objeto de amor, é negado enquanto tal e transformado em sujeito de uma odiosa perseguição. Uma segunda forma de projeção opera a partir da projeção da frase *eu não o amo, mas amo ela* que transforma-se na frase *eu não o amo, mas ela me ama e, por isso, eu a amo*. De tal maneira, foi esta projeção erotomaniaca que conseguiu manter Schreber estável, isto é, protegido de suas fantasias homossexuais enquanto sua mulher estava presente, mas que, quando ela foi viajar por alguns dias, deixou de operar de maneira ativa e, com isso, repeliu o Schreber ao onanismo de desejo-fantasia homossexual. Enfim, se o delírio de perseguição nega o verbo do enunciado enquanto a erotomania nega o seu objeto, ficamos apenas com o sujeito, que sobra: neste sentido, o sujeito que passa a afirmar *eu não amo absolutamente ninguém* reinveste a sua libido (que deve ter algum destino) para si mesmo. Essa afirmação puramente negativa facilmente se inverte, portanto, na afirmação puramente positiva *eu amo a mim* em uma “superestimação sexual do próprio Eu” (FREUD, 2010, p. 83). Este delírio de megalomania é a chave para o

entendimento do complexo de Redentor universal que acomete Schreber no ápice de sua paranóia. Percebe-se inclusive, que a concatenação lógica dos estágios de paranóia do jurista segue exatamente esta ordem: delírio de perseguição, de erotomania e, enfim, de megalomania.

Com estas três peças fundamentais dos mecanismos da paranoia podemos, finalmente, retornar à particularidade do sintoma no sujeito adoecido de *dementia paranoides*: o aprisionamento do sujeito no estágio mediador que é o narcisismo produz uma fixação de correntes libidinais que são pós-pressionadas pelo desenvolvimento do Eu e a irrupção ininterrupta do conteúdo recalcado é transferida do interior para o exterior de tal forma que o mundo é sacrificado em função da paranoia e o vínculo com a realidade, com o amor, é rompido; “seu mundo subjetivo acabou, depois que retirou dele o seu amor” (FREUD, 2010, p. 86). O que resta para ele é uma racionalização megalomaníaca que faz do delírio um sistema teórico totalizante: “aquilo interiormente cancelado retorna a partir de fora” (FREUD, 2010, p. 87), como um geocentrismo do Eu cujo Sol circunda. Entretanto, um detalhe fundamental há de ser adicionado: esta é uma tentativa de cura e não apenas um mergulho pleno na doença. Desde que o sonho de Schreber falhou em ocultar do seu estado de vigília o desejo latente de inversão sexual, seu mundo acabou, mas

o paranóico o reconstrói, não mais esplêndido, é certo, mas ao menos de forma a nele poder viver. Ele o constrói mediante o trabalho de seu delírio. O que consideramos produto da doença, a formação delirante, é na realidade tentativa de cura, reconstrução (FREUD, 2010, p. 86).

Neste sentido, a escrita autobiográfica do adoecimento de Schreber apresenta-se como um projeto, alicerçado pelo próprio sujeito, para dar um destino a sua angústia.

Finalmente, concluiremos com o processo de interpretação do conteúdo do delírio de Schreber. Freud descobre o papel passivo e inferior da mulher para Schreber ao identificá-la nos pássaros falantes (modos finitos e rebaixados da expressão da substância infinita dos nervos/raios do Deus-Sol). A mulher, é claro, que Schreber reconhecia como um ser de pura volúpia e prazer carnal. Ademais, através de uma análise da estrutura de parentesco edípiana, Freud reconhece no Deus-Sol a sublimação da figura paterna de Schreber: o grandioso e austero educador Daniel Gottlob Moritz Schreber. Tanto o Deus-Sol quanto o pai de Schreber têm uma função ambivalente para a psique do jurista que enxerga neles tanto ignorância e fontes de frustração e castração quanto grandiosidade e fontes de admiração e contemplação. O desencadeamento do processo de paranóia a partir do pensamento intrusivo, em um estado entre o sonho e a vigília, que especula sobre o prazer que teria se fosse uma mulher durante o

coito tem o seu estopim em seu encontro com o Dr. Flechsig que, em função do procedimento de projeção, produz em Schreber um delírio de perseguição. Na substituição do Dr. Flechsig pela sublimação solar paterna (reconhecida pela estrutura de divisão dual de ambos em uma instância menor e maior) a perseguição ganha uma resolução e passa a operar em acordo com a Ordem do Mundo. Neste momento, a figura do pai que tinha como função cercar sexualmente o Schreber inverte o seu imperativo categórico da mensagem *não ceda à volúpia* para *torne-se a volúpia em si mesma* e o filho passa a aceitar a transformação de seu corpo em um corpo feminino pelos raios/nervos do Deus-Sol para ser fecundado por este em conformidade com a Ordem do Mundo. Essa relação infantil invertida do prazer corporal com o pai se torna plenamente clara no controle do Deus-Sol sob o prazer anal de sua evacuação. Enfim, este é o ápice que conclui, na totalidade da narrativa paranoica, a pulsão do narcisismo defasado, a irrupção dessa pulsão recalcada e a projeção do conteúdo dessa pulsão em Schreber.

Quinet (2021) acrescenta à discussão apontando que Freud insiste no mecanismo de projeção na paranóia, apesar de não ser exclusivo dela e poder ser encontrado na neurose também, devido ao fato de que é um mecanismo que depende do narcisismo para ocorrer. Porém a fixação narcísica e os fenômenos imaginários decorrentes apenas dão um formato a condição psicótica pois é somente uma descrição fenomenológica da psicose, fazendo com que seja possível encontrar tais fenômenos em outras estruturas. O sentimento de perseguição não é restrito à psicose: “Fenômenos imaginários desencadeados pelas drogas, projetando todo um mundo fantasioso, mostram que qualquer pessoa pode ter fenômenos imaginários equivalentes aos que ocorrem nos psicóticos”. (QUINET, 2021, p. 31) Ainda, Quinet salienta que ao descrever a formação do delírio do presidente a partir do mecanismo de projeção, Freud conclui afirmando que “não estava certo dizer que o sentimento recalcado dentro tinha sido projetado para fora e sim que o que foi abolido dentro volta do lado de fora”. (QUINET, 2021, p. 32). Ou seja, trata-se de algo muito mais radical do que um recalque. Lacan irá retomar essa noção dizendo que “o que é foracluído no Simbólico retorna no Real”. (QUINET, 2021, p. 32), e que o que ocorre com o psicótico não é um recalque, mas sim uma foraclusão. A foraclusão (*Verwerfung*) trata de um mecanismo específico que, “assim como o recalque (*Verdrangung*) para o neurótico e o desmentido (*Verleugnung*) para o perverso, diz respeito ao Édipo.” (QUINET, 2021, p. 32) Em alguns textos freudianos, no entanto, encontra-se uma aproximação e até uma confusão entre os mecanismos específicos da psicose e da perversão — mais especificamente do fetichismo.

Perversão em Freud — A recusa da castração edípica

Segundo Ferraz (2017), a palavra perversão surge em meados do século XV com o sentido de *reverter* ou *retornar* e, rapidamente, a qualidade de algo “deplorável” se anexou ao campo semântico da palavra e, desde esse momento, ela carrega um caráter pejorativo. No século XIX começa a ser usada na medicina, significando uma degradação de uma função orgânica. Em seguida saiu da esfera da função orgânica e aproximou-se da esfera da noção de loucura ou degeneração moral. Por fim, o uso do termo perversão entra no vocabulário da psiquiatria como anomalia ou aberração da conduta sexual. Esse último momento, do termo como desvio sexual, começa na sexologia do século XIX. É daí que Freud vai retirar o termo perversão para designar uma modalidade dos tipos de sexualidade e vai desenvolver e transformar o conceito ao longo de sua obra.

Há três momentos essenciais na teorização freudiana em torno da perversão. O primeiro deles é baseado na premissa colocada nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905)* de que *a neurose é o negativo da perversão*. Essa marca da relação positivo/negativo entre neurose e perversão é, ainda, influenciada pela sexologia do século XIX. Aqui, “A perversão seria (...) a manutenção da sexualidade infantil perverso-polimorfa na vida adulta” (FERRAZ, 2017, p. 34), em contraponto com o que seria uma sexualidade “normal”, onde, na puberdade, se aglutinam as diversas correntes da sexualidade pré-genital na criança perversa-polimorfa que coexistem sem um eixo ordenador que as subordine — aí, todas as formas pré-genitais da sexualidade seriam “dominadas pela corrente principal, e os atos dela decorrentes se tornariam acessórios ou preparatórios para o coito normal, isto é, genital.” (Ferraz, 2017, p. 32)

A perversão decorreria, justamente, da impossibilidade de a corrente genital da sexualidade impor-se perante as demais, em função de uma fixação, ocorrida da infância, que elevaria uma corrente pré-genital à condição de eixo organizador da vida sexual, isto é, de toda a gama de fantasias e atos sexuais de um indivíduo. As fantasias de tipo pré-genital, que vêm, na prática, a ser fantasias perversas, coexistem tanto no neurótico quanto no perverso. Elas desempenham, aliás, um papel central na formação do sintoma neurótico, sendo um dos lados do conflito entre os apelos pulsionais e a censura. Se sobrevém o recalçamento, então o cenário da neurose está desenhado. Mas, salienta Freud, nem sempre é assim. O perverso, não se sujeitando às forças que no neurótico prevalecem, põe em prática as fantasias pré-genitais; não as utiliza apenas como acessório para sua excitação, mas faz delas o centro mesmo de sua vida sexual (Ferraz, 2017, p. 33).

Portanto, a diferença reside no fato de na criança tudo ser ainda apenas potencialidade, sem nenhum eixo organizador dominando a cena sexual, enquanto no adulto perverso a

sexualidade estaria definida de modo que um eixo pré-genital preside a vida sexual — e no adulto com desenvolvimento de uma sexualidade “normal”, há a primazia da genitalidade¹¹.

O segundo momento da perversão na obra freudiana é permitido por uma nova maneira de conceber a vida sexual, que se consolida propriamente no artigo *A pulsão e seus destinos* (1923): a vida sexual deixa de ser entendida como uma mecânica voltada exclusivamente à obtenção de satisfação das tensões, e passa a ser concebida como um campo carregado de significação e simbolismo. Isso ocorre porque as pulsões deixam de ser tratadas como simples tensões corporais que exigem alívio e passam a ser inseridas em um sistema conceitual no qual se considera que a função primordial da mente é operar sobre significações (Ferraz, 2017).

O segundo momento, esse ponto intermediário da teorização freudiana sobre a perversão, é impregnado por essas aquisições na teoria e elas serão relacionadas com a formulação do complexo de Édipo e com a dinâmica das identificações:

“O jogo masoquista põe em cena o papel que as diferenças sexuais têm para o mundo psíquico, bem como a importância da complexidade estonteante das identificações parentais que produzem. É no jogo sadomasoquista que elas mostram seu alto grau de complexidade, quando se pode gozar o gozo do outro por identificação. A perversão herda a carga libidinal que pertencia ao complexo de Édipo, podendo ainda, como ocorre no caso do masoquismo, onerar-se pela culpa a que está ligada, o que explica o gozo obtido a partir de fustigação e sofrimento.” (FERRAZ, 2017, p. 40)

É possível ver nos textos dos anos 20 sobre o complexo de Édipo algumas indicações dos mecanismos que dão origem à perversão para Freud, antecipando o que viria a ser o terceiro momento — e definitivo — da teorização do tema em 1927. No artigo *A organização genital infantil* (1923), é apresentado o mecanismo da *recusa* (*Verleugnung*) da castração, onde as crianças inicialmente rejeitam o fato da ausência do pênis, essencial à formulação da perversão, e a desenvolve no artigo posterior *A dissolução do complexo de Édipo* (1924):

Grosso modo, o complexo de Édipo deverá sucumbir a um recalque de tal maneira eficaz que merece o mesmo nome de *dissolução*. No entanto, uma saída possível para esse impasse é exatamente a consolidação de uma defesa psíquica diferente do recalque, que vem a ser a *recusa* peculiar à perversão. A saída encontrada na formação da estrutura perversa nada mais é que um meio de contornar a realidade inelutável da castração (FERRAZ, 2017, p. 42).

¹¹ No entanto, a questão referente a uma suposta normalidade sexual é questionada diversas vezes pelo próprio Freud ao longo de sua obra, por exemplo quando afirma, no *Caso Dora* (1905), que “não conhecermos os limites da vida sexual normal, portanto não deveríamos nos referir com indignação às perversões sexuais, já que até os gregos, cuja civilização era superior a nossa, promoviam o amor sensual de um homem por outro” (P 36), e também se posiciona em defesa dos direitos homossexuais a uma felicidade sexual em seu artigo *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna* (1908) — ou seja, encontra-se, ao mesmo tempo, capaz de formular juízos preconceituosos impregnado pela moral vigente à sua época, mas também capaz de produzir discursos anti moralistas incomuns para seu tempo, especialmente no que se refere a moral sexual.

No entanto, seguindo as indicações de Freud, vemos que a recusa não é colocada como mecanismo exclusivo da estruturação de uma perversão, mas sim um mecanismo geral que concorre até certa medida com o recalque. Portanto, a estruturação da personalidade a partir do desfecho do complexo de Édipo depende da definição “do predomínio de um modelo defensivo básico, articulado, naturalmente, com toda a experiência pregressa pré-edípica.” (FERRAZ, 2017, p. 42)

Ferraz esclarece, baseando-se nas elucidações de Myrta Casas de Pereda (1996) sobre tal problema de *status* da recusa, que a *recusa* como *efeito estrutural* se difere dela como uma *dimensão patogênica*. A primeira seria produto do *trabalho de recusa* sobre a dialética presença-ausência pela qual é apreendida a realidade para a criança, pela recusa da ausência do outro (recusa da morte) e da ausência do pênis materno (castração). Esse trabalho é inerente à constituição das fantasias infantis e permite compreender o efeito simbólico na organização subjetiva, na medida que é necessário recusar a castração e a morte no contexto do indefensável e, dessa maneira, responder às necessidades originadas pela pulsão epistemofílica através da fantasia infantil, como por exemplo pela fantasia de universalidade do penis como tentativa de elaborar a excitação proveniente do enigma da sexualidade. Aí se encontravam as bases para o conceito de *recusa da castração*. Já a *patologia da recusa* refere-se à persistência da recusa da ausência, que representa um obstáculo ao trabalho do recalque e a perturbação da trama edípica, favorecendo a confusão entre os papéis e contornos sexuais.

O terceiro momento da teorização de Freud sobre a perversão é finalmente inaugurado com o artigo *Fetichismo* (1927). Pode-se resumidamente falar que a tese central do texto é de que *o fetiche é um substituto para o pênis*,

Mas não para qualquer pênis: ele substitui o pênis da mulher, isto é, da mãe, em cuja existência o menino acreditou um dia, até deparar-se com a realidade da castração. (...) Desse modo, diante de uma percepção chocante que adverte o menino de que sua onipotência corre risco, este pode empreender uma “ação muito enérgica” que a ela venha contrapor-se: trata-se do mecanismo da *recusa*. Portanto, a percepção é mantida, mas a afirmação inconsciente de que o pênis continua a existir faz com que a representação deste se desloque para um outro objeto, a saber, o fetiche. O fetiche significa, portanto, o triunfo sobre a ameaça da castração e permanece, na vida sexual do fetichista, cumprindo o papel protetor contra ela. Torna-se condição imprescindível ao gozo e recebe a carga de valorização antes orientada ao genital (FERRAZ, 2017, p. 44/45).

A recusa, então, nega e reconhece, simultaneamente, a realidade da castração permitida por uma espécie de *divisão do ego*, que funciona em dois registros diferentes, cada um mantendo uma atitude psíquica: uma que se ajusta ao desejo e a outra que se ajusta à realidade. Essa existência antagônica de tais atitudes só se mantém com uma alteração no ego,

onde uma parte deste se desliga da realidade, ou seja, da castração. O fetiche se mostra como “uma presença que substitui uma ausência, significando, portanto, a realização de um desejo, que não coincide, entretanto, com uma alucinação do falo, como ocorre na experiência psicótica da alucinação de desejos” (FERRAZ, 2017, p. 46), apesar de serem semelhantes perversão e psicose no que confere a presença de uma *patologia do ego*¹².

A utilização do termo *recusa* (*Verleugnung*) por Freud dá margem a uma confusão entre os mecanismos específicos da psicose e da perversão. Este é um dos motivos que levou Lacan a cunhar o termo *forclusão* para falar do mecanismo específico da psicose. Segundo Quinet, isso significa que o retorno do recalado, do desmentido e do foracluído são coisas distintas e operam, portanto, de maneiras diferentes, pois cada uma diz respeito a uma estrutura do psiquismo. Também significa que se recoloca no centro da teoria psicanalítica das psicoses a referência ao Édipo, que até então estava restrita aos mecanismos de defesa do eu, “cuja as molas são o narcisismo e os fenômenos imaginários decorrentes”. (QUINET, 2021, p. 33). Isso coloca na mesa a clínica da estrutura do sujeito equivalente à estrutura da linguagem, “Na medida que o Édipo é a armadura significativa mínima que condiciona a entrada do sujeito no mundo simbólico. E é a partir da ordem simbólica que se deve pensar a questão da psicose” (QUINET, 2021, p. 33).

Édipo em Lacan

Antes de adentrarmos propriamente na ordem simbólica e sua relação com o Complexo de Édipo, formulações essenciais para o compreender da psicose em Lacan, é necessário o esclarecimento de alguns conceitos centrais em sua teorização.

Simbólico, Imaginário e Real

Lacan realiza uma releitura das obras de Freud, onde passa a considerar a castração como algo que incide *simbolicamente* no sujeito e que essas estruturas de constituição são *posições* do sujeito diante do campo da linguagem. Segundo Elia (2004) falando sobre a teoria lacaniana,

¹² Freud, em seu artigo inacabado *A divisão do ego no processo de defesa* (1923), “desenvolveu a ideia de um ego clivado ou cindido, que funciona em dois registros não só diferentes, mas contraditórios, fato que põe em cheque sua ideia anterior da existência de uma função sintética do ego, condizente com a saída neurótica para o conflito edípico (...). Isso pressupõe que, por oposição, o perverso deverá compor um cenário para sua vida sexual em que a castração seja constantemente negada.” (Ferraz, 2017, p. 48). No entanto, Freud não adentrou no pormenor — de maior importância — da diferença do mecanismo de clivagem do ego no psicótico e no perverso. Para ele, a clivagem do ego é mecanismo presente até na organização neurótica em um grau normal, então Ferraz assume que isso indica que, para Freud, haveria uma diferença quantitativa entre as organizações, em que na psicose a maior parte do ego se desliga da realidade e na perversão coexistem duas atitudes opostas em relação à castração.

O sujeito só pode ser concebido a partir do campo da linguagem. Embora Freud não se refira explicitamente a isso, todas as suas elaborações teóricas sobre o inconsciente, nome que delimita o campo primordial da experiência psicanalítica do sujeito, o estruturam como sistema quer de representações (*Vorstellungen*), de traços de memória (*Erinnerzeichen*), de signos de percepção (*Wahrnehmungszeichen*), que se organizam em condensação e deslocamento. Ora, uma teoria como essa exige, metodologicamente, a referência a uma ordem simbólica, a um sistema de articulação de elementos materiais simbólicos, ou seja, à linguagem (Elia, 2004, p. 36 *apud* Pizzuti, p. 15-16).

Lacan, portanto, coloca que é pela linguagem não como função mas sim como estrutura que o sujeito pode ser tratado mediante as representações nos traços de memória e de signos de percepção. (Pizzuti, 2012). Ao longo de sua obra, Lacan formaliza uma constituição do psiquismo que seria composta pela articulação de três registros: *imaginário*, *simbólico* e *Real*, cada um deles exercendo funções específicas na subjetivação. Generoso (2014) elucida que “o imaginário diz respeito ao semelhante, ao Eu e ao corpo; o simbólico refere-se à lógica significante; e o real refere-se ao que resta fora da linguagem” (Generoso, 2014, p. 72). O processo de constituição do sujeito vai depender justamente da maneira que tais registros se articulam.

Imaginário

Segundo Dunker (2016), o *imaginário* inicialmente é desenvolvido a partir da referência que Lacan toma da etologia, ou seja, da consideração de que o ser humano é uma espécie de animal e, portanto, há processos da espécie que interferem na relação com o outro — v.g. o sorriso, a captação da imagem da face de um semelhante, a distância do rosto da mãe, etc. Existem, então, uma série de automatismos que dizem respeito à característica do homo sapiens em relação a imagem. A seguir, Lacan evolui a noção de imaginário para o imaginar da linguagem, ou seja, a ilusão de que existe uma compreensão do que é falado de um sujeito para outro. Seria essa a ilusão de que o é falado por um interlocutor A passa pela sua linguagem e é decodificado pelo interlocutor B, que entende ou não o que é falado em função de certos problemas de comunicação. Essa expectativa de entendimento e completude entre um locutor e outro compreende o campo do que Lacan chama de Imaginário. É o campo da alienação, das identificações, simetrias e reciprocidade alienantes entre um ser e outro — é o plano das relações imaginárias. (Dunker, 2016)

Simbólico

Ainda de acordo com Dunker (2016) o *simbólico* lacaniano atravessa esse plano. A noção de simbólico, aqui, não é a mesma da antropologia de Lévi-Strauss nem da linguística

de Saussure. O *simbólico* lacaniano é um sistema, um conjunto de posições, de lugares onde nenhum elemento tem um significado por si só, onde tudo é inferido a partir das relações que dado elemento tem com o conjunto total. As análises freudianas sobre as formações do inconsciente conduziram Lacan a formulação de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem — ou seja, o inconsciente corresponde às formas simbólicas, formas essas dos parentescos, das narrativas humanas, do discurso humano, da sexuação, e assim por diante. (Dunker, 2016)

Mas para que seja possível ao humano atribuir alguma significação aos seus significantes — e, dessa maneira, a sua existência — é preciso que ele tenha em si instaurado o registro simbólico, já que a função simbólica “constitui um universo no interior do qual tudo o que é humano pode ordenar-se”. (QUINET, 2021, p. 34) A ordem animal é designada pelo Imaginário, mas a função simbólica caracteriza toda a ordem humana e irrompe em todos os âmbitos da existência. Este domínio é próprio à ordem humana, e essa ordem se constitui como uma totalidade. “É por isso que Lacan afirma que o Outro, o lugar do significante, é prévio”. (QUINET, 2021, p. 34) Ou seja, dado que ordem humana seria 'tal como' uma totalidade — embora não seja, seja uma malhagem com outros registros — o Outro como Outro é então uma necessidade lógica, e portanto prévia, para o que chamamos de 'o humano' surgir. Para compreender toda essa lógica, é preciso expor o processo de Lacan, com suas raízes na linguística.

Significante e significado

Na linguística de Saussure, o signo, a unidade básica da *língua* (langue) se decompõe em significado e significante (*s/S*) e “os dois elementos estão ligados por um vínculo arbitrário, porém inquebrável.”¹³ (EVANS, 1996, p. 186) Para Saussure, “o significado é o elemento conceitual do *signo*. Ele não é o objeto real denotado por um signo (o referente), mas uma entidade psicológica correspondente a tal objeto”¹⁴. (EVANS, 1996, p. 188) Já o significante é “o elemento fonológico do *signo*; não o som real em si, mas a imagem mental de tal som. Nos termos de Saussure, o significante é a ‘imagem acústica’ que significa um *significado*”¹⁵.

¹³ **Texto original em inglês:** “The two elements are linked by an arbitrary but unbreakable bond.”

¹⁴ **Texto original em inglês:** “According to Saussure, the signified is the conceptual element of the SIGN. It is not the real object denoted by a sign (the referent), but a psychological entity corresponding to such an object.”

¹⁵ **Texto original em inglês:** “According to Saussure, the signifier is the phonological element of the SIGN; not the actual sound itself, but the mental image of such a sound. In Saussure’s terms, the signifier is the ‘acoustic image’ which signifies a SIGNIFIED.”

Lacan rompe de diversas maneiras com a estrutura exposta acima:

Lacan argumenta que a relação entre significante e significado é extremamente instável. Ele afirma a existência de uma ordem de ‘significantes puros’, onde os significantes existem antes dos significados; essa ordem de estrutura puramente lógica é o inconsciente. Isso equivale a uma destruição do conceito de signo de Saussure; para Lacan, uma linguagem não é composta por signos, mas por significantes (EVANS, 1996, p. 186).

Nesse sentido, ainda de acordo com Evans (1996), Lacan define o signo como aquilo que *representa algo para alguém*, em oposição ao significante, que é *aquilo que representa um sujeito para outro significante*. Lacan afirma a supremacia do significante e argumenta que o significado é simplesmente um efeito do jogo dos significantes, ou seja, um efeito do processo de significação produzido pela metáfora. Portanto, Lacan inverte a relação estabelecida por Saussure, fazendo assim com o que o significante passe a anteceder o significado, tendo primazia sobre ele, tal qual a experiência analítica o demonstra — a análise, enquanto uma experiência de significação, “trata-se para o sujeito de atribuir significados aos significantes que o marcaram em sua história.” (QUINET, 2021, p. 33)

O significante, então, não está permanentemente ligado a um significado, mas sim em uma separação radical entre um e outro, assinalada pela barra que os separa (S/s). Tal barreira é resistente à significação e podemos identificá-la como o próprio recalque. A palavra, portanto, não é tratada por um significado único, mas como significante que tem ligado a si vários significados além dos da língua e que por sua vez está ligado a outras cadeias de significantes. A interpretação dos sonhos (*Traumdeutung*) é cheia de exemplos disto. E “sendo o sonho a via régia do inconsciente, é através da sua análise que Freud descobre as leis da Outra cena”. (QUINET, 2021, p. 33)

Palavras e imagens, neste contexto, são submetidas às mesmas leis: **condensação** — que é a “sobreposição de significantes enquanto metáfora” — e **deslocamento** — a “associação de significantes por contiguidade enquanto metonímia”. (QUINET, 2021, p. 33/34) Condensação e deslocamento se equivalem, respectivamente, à metáfora e à metonímia. A **metáfora** pode ser entendida como a sobreposição de um significante sobre outro (S/S)’ que tem função de significado para aquele significante do sujeito. A **metonímia**, por sua vez, é o deslizamento do significante na cadeia de significantes do sujeito (S-S’...). Assim, a experiência humana de significação “não se dá pela superposição da cadeia de significantes sobre a de significados (S...Sn)/(s...sn), e sim após a enunciação do último elemento da sentença (...), *a posteriori* da significação: só depois de concluída a sentença seu sentido aparece”. (QUINET, 2021, p. 34)

Real

Finalmente, o *Real*, este terceiro registro, é muito diferente do que se chama de realidade. Dunker (2016) infere que o real não é a realidade, mas é aquilo que se deve subtrair da realidade para que esta, um compósito simbólico-imaginário, apresente-se para o sujeito como uma *totalidade integrada*, harmoniosa e dotada de sentido. (Dunker, 2016)

Segundo Evans (1996) o Real é, de longe, o mais enigmático dos três registros que estruturam a experiência humana. Ele é frequentemente descrito por Lacan como aquilo que escapa à simbolização, que resiste à linguagem e que se apresenta como o impossível de ser assimilado ou representado. Diferentemente do Simbólico, que é composto por elementos diferenciais e discretos — os significantes —, o Real é um campo de indiferenciação absoluta, “sem fissura” — como Lacan afirma: “o real é absolutamente sem fissura” (Evans, 1996, p. 162). É precisamente o registro simbólico que introduz um corte no Real, ao articular o mundo por meio da linguagem: “é o mundo das palavras que cria o mundo das coisas — coisas originalmente confundidas no *hic et nunc*¹⁶ do todo em processo de vir-a-ser” (Evans, 1996, p. 162).

Enquanto o Simbólico permite que se nomeiem, se representem e se organizem as experiências, o Real permanece como aquilo que não pode ser nomeado. É precisamente definido como “aquilo que resiste absolutamente à simbolização” (Evans, 1996, p. 163). Trata-se, portanto, de um registro que se mantém fora da estrutura significante, impossibilitando sua articulação plena no discurso.

Assim, o Real em Lacan não é apenas o oposto do simbólico ou uma parte negligenciada da realidade empírica. Ele é uma dimensão estrutural da experiência psíquica, constantemente em tensão com os registros da linguagem e da imagem. É aquilo que não cessa de não se inscrever, que aparece como hiato, como excesso ou como furo — e que, ao mesmo tempo, constitui o limite absoluto da simbolização.

Dos Registros à Estrutura

A partir do que foi exposto sobre os registros lacanianos — Simbólico, Imaginário e Real — torna-se possível compreender que a constituição do sujeito se dá na articulação entre esses três domínios, com destaque para o primado da linguagem como estrutura simbólica fundante. O simbólico, como vimos, é o campo do significante e das leis que regem a experiência humana de sentido, atravessando e enquadrando os fenômenos do imaginário e

¹⁶ Aqui e agora

mantendo o real como seu limite. Essa estrutura simbólica não apenas permite a significação, mas também oferece a armadura lógica que sustenta o psiquismo humano. É nesse ponto que podemos fazer a transição para a noção de Édipo em Lacan, já que, como afirma Quinet (2021)

A ordem simbólica é dada de saída em seu aspecto universal; assim que o símbolo advém, surge um universo simbólico. É a ordem simbólica que dá a armadura da estrutura que enquadra os fenômenos imaginários oriundos do narcisismo. A entrada do ser humano na ordem simbólica se dá por sua vez por intermédio do Édipo (QUINET, 2021, p. 35).

Com isso, somos conduzidos à articulação do Édipo como operador central dessa entrada no simbólico — momento decisivo que Lacan irá estruturar em três tempos lógicos. É sobre esses tempos e suas implicações na constituição do sujeito que trataremos a seguir.

Édipo em três tempos

Para Lacan (1999) se revelam com clareza as funções de tais registros no Complexo de Édipo. Este, para Lacan, se dá em três tempos e, ao seu final, a castração deve incidir *simbolicamente* no sujeito. O primeiro tempo, do *imaginário*, é de indistinção quase fusional entre bebê e mãe/cuidador, onde o bebê se posiciona como o objeto faltante da mãe (eu sou o falo). No segundo tempo, do *simbólico*, há a entrada do papel do pai/privador, que atravessa a relação mãe-bebê atuando como cerceador do desejo da mãe e do filho, entrando na ordem simbólica do "Nome-do-pai" (meu pai é o falo). E por fim o terceiro tempo, do *real*, onde o pai pode dar à mãe o que ela deseja, ele é potente, possuidor do falo (meu pai possui o falo). Então, ao final, esse processo de castração instaura no bebê sua relação com a falta e o desejo a partir de sua relação com o outro (Lacan, 1999). Antes de entrarmos nos pormenores desse processo, é importante destacar que a ocorrência destes tempos e a conseqüente inauguração da castração simbólica no sujeito é o que Lacan teoriza sobre a estrutura *neurótica*, enquanto a saída da psicose será significativamente diferente e será descrita após esta exposição.

De acordo com Quinet (2021), Lacan, em seu seminário *As formações do inconsciente* (1957-1958), propõe um Édipo que ocorre em três tempos lógicos — não cronológicos.

O primeiro tempo do Édipo

No *primeiro tempo*, a criança encontra-se identificada ao objeto de desejo da mãe — ou da figura que exerce o papel de mãe -, ao falo materno, na medida que considera-se uma equivalência simbólica, já proposta por Freud, entre bebê e falo. Há, portanto, três elementos: a mãe, o bebê e o falo — sendo os dois últimos equivalentes. A mãe, como ser falante, já é

submetida à Lei simbólica, e a criança sente as casualidades decorrentes de tal Lei. Porém a lei da mãe é onipotente e incontrolada e só depende da boa ou má vontade da mãe, pois só ela é capaz de suprir as necessidades da criança, e o faz conforme seus caprichos. A criança encontra-se assujeitada à essa lei materna de caprichos, em que a mãe é um Outro absoluto.

Neste mesmo tempo, Lacan introduz a operação que denomina *estádio do espelho*, entendida como a construção lógica do eu a partir da imagem do outro — o duplo especular —, que antecipa e prefigura uma imagem unificada do eu, ainda não condizente com a maturidade neurofisiológica da criança. A unidade corporal é, assim, formada de maneira antecipada por essa imagem do espelho, ou seja, pela figura especular do outro, conferindo ao eu a constituição de um corpo percebido como unificado. Nesse sentido, compreende-se o que Freud afirma ao dizer que “o eu é antes de tudo corporal” (Quinet, 2021, p. 36) e que ele não se configura apenas como uma unidade superficial, mas como “a projeção de uma superfície” (Freud, 1923, p. 4). Essa primeira imagem do eu, portanto, corresponde ao eu ideal, através do qual o sujeito se apreende como humano (Quinet, 2021, p. 36).

A partir disso, torna-se evidente que a unidade do que se chama de eu é imaginária. O *estádio do espelho* “situa a instância do eu numa linha de ficção para sempre irredutível para um único sujeito” (Quinet, 2021, p. 36). Mais ainda, essa formação baseada no duplo especular confere à subjetividade sua característica bipolar, atribuindo ao eu a particularidade de ser essencialmente paranoico, pois “nunca está só, estando sempre acompanhado de seu duplo especular, o eu-ideal” (Quinet, 2021, p. 37).

Ademais, é no registro imaginário, por meio desses processos, que se encontram os mecanismos de defesa do eu, como a projeção. A identificação com o outro é imediata e, por não haver a mediação do simbólico, esse outro é, ao mesmo tempo, rival e semelhante. Em *O estádio do espelho* (1949), Lacan destaca justamente esse desconhecimento constitutivo do eu em relação à sua alienação a um outro, do qual se origina, mas que também se configura como seu rival. (Quinet, 2021)

O segundo tempo do Édipo

O segundo tempo lógico do Édipo corresponde à entrada da criança no campo da simbolização. Um exemplo emblemático dessa etapa é o jogo do carretel, descrito por Freud em *Além do princípio do prazer* (1920), no qual a criança brinca com o aparecimento e desaparecimento da mãe por meio do arremesso de um carretel acompanhado das expressões fonéticas *fort* (longe) e *da* (aqui). Trata-se de uma elaboração lúdica que marca o início da

relação da criança com o mundo simbólico: ao nomear a ausência da mãe, ela passa a simbolizá-la, transformando-a de objeto imediato em signo. A relação direta da criança com a mãe torna-se, assim, mediada pela linguagem.

Contudo, essa mediação não ocorre de maneira espontânea: é necessária a intervenção de um terceiro que introduza a função da lei e impeça a reintegração absoluta entre mãe e filho. Essa intervenção é a emergência da instância paterna, representada na teoria lacaniana pela metáfora do Pai. Essa metáfora designa “aquilo que no discurso da mãe representa o pai” (Quinet, 2021, p. 38), ou seja, qualquer elemento que introduza uma ausência – o pai real, o trabalho da mãe, outras atividades – e que frustre a fantasia de completude entre mãe e bebê, rompendo com a identificação da criança ao falo materno.

Esse terceiro elemento é nomeado por Lacan como *Nome-do-Pai*. Trata-se do significante que, ao ser evocado no discurso da mãe, transmite à criança que o desejo materno está em outro lugar e que a mãe também está submetida à uma lei (Quinet, 2021, p. 38). O *Nome-do-Pai* opera, assim, como metáfora do não: simboliza a ausência da mãe e institui a função simbólica ao interromper o circuito da presença plena. Ele marca o ponto em que o falo deixa de ser vivenciado como um objeto imaginário e passa a operar como significante.

Esse significante do *Nome-do-Pai* se inscreve no lugar do Outro, que até então era ocupado pela figura da mãe. No primeiro tempo lógico do Édipo, o Outro é a mãe, absolutizada como onipotente e regida por uma “lei que não legaliza, é uma lei de caprichos” (Quinet, 2021, p. 38). No segundo tempo, o *Nome-do-Pai* vem barrar essa figura totalizante e inscreve, no campo do Outro, a Lei simbólica. A partir disso, o Outro passa a representar o lugar da Lei e o pacto da fala – e não mais apenas o desejo materno.

Ao substituir a “mãe-coisa” não simbolizada por uma função mediadora, o *Nome-do-Pai* articula o complexo de castração com o acesso à ordem simbólica. É por meio da metáfora paterna que o falo – agora significante – pode operar no registro simbólico sujeito. Antes da entrada nessa estrutura, o falo estava presente como objeto do desejo da mãe. No entanto, ao tornar-se significante, o falo sofre uma perda: seu efeito simbólico é justamente seu desaparecimento, o que se manifesta no imaginário como a falta (-φ)¹⁷. Ao mesmo tempo, o falo como desejo do Outro se articula à linguagem, possibilitando a atribuição de sentido aos significantes e a constituição do sujeito na diferença dos sexos, como homem ou mulher.

¹⁷ (-φ) corresponde a forma imaginária do falo, aparecendo como falta.

Lacan formaliza a operação do segundo tempo em uma equação de substituição significante em que o Desejo da mãe aparece inicialmente para o indivíduo como um significado enigmático e, com o advento da metáfora paterna, ele é barrado, resultando na inclusão do Nome-do-pai (significante da Lei e da significação fálica¹⁸) no Outro — é a partir da significação fálica que o falo se instaura como significante do desejo do Outro.

$$\frac{\text{NOME-DO-PAI}}{\text{DESEJO DA MÃE}} \quad \frac{\text{DESEJO DA MÃE}}{\text{SIGNIFICADO DO SUJEITO}} \rightarrow \text{NOME-DO-PAI} \left[\begin{array}{c} A \\ \text{FALO} \end{array} \right]$$

O terceiro tempo do Édipo

Finalmente, o terceiro tempo lógico do Édipo corresponde ao momento do declínio do complexo de Édipo, em que o sujeito entra na dialética do *ter ou não ter* ao invés de *ser ou não ser* o falo, como era na posição inicial. Aqui

O pai, enquanto marido da mãe, aparecerá como suporte identificatório do ideal do eu, cuja matriz simbólica é o significante Nome-do-Pai” (P39), que permite tanto a significação da diferença sexual quanto permite “o qualificativo de pai, pois nada garante a paternidade de alguém (...) — a paternidade só é articulada a partir do registro simbólico (QUINET, 2021, p. 39).

Dessa maneira, a inscrição do significante Nome-do-pai no Outro inaugura a entrada do sujeito na ordem simbólica, permitindo o início da cadeia de significantes no inconsciente, e, assim, ocasionando questões do sexo e da existência — questões essas fechadas ao sujeito neurótico.

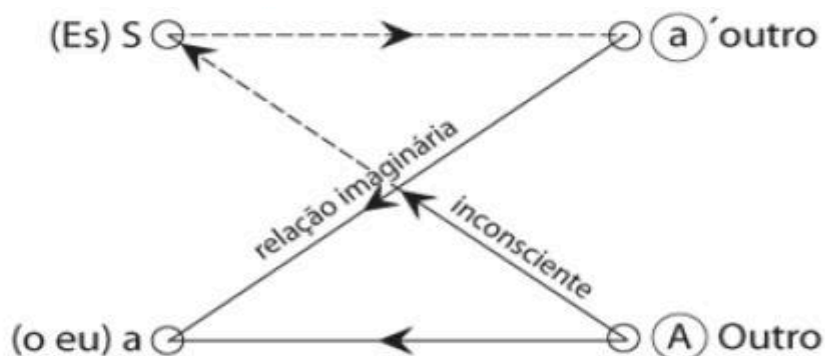
O terceiro tempo lógico do Édipo corresponde, então, ao momento em que o sujeito reconhece que o desejo do Outro também está submetido à Lei, o que implica o reconhecimento da castração. Nesse ponto, o sujeito deixa de se identificar diretamente com o falo imaginário e passa a se posicionar em relação ao *falo* simbólico, ou seja, em relação ao desejo como faltante. A metáfora paterna, já instaurada no segundo tempo, produz aqui seu efeito pleno: o sujeito passa a ocupar um lugar na cadeia significante, assumindo uma posição frente à falta no Outro. É a partir dessa operação que ele pode se constituir como sujeito do desejo, implicado na linguagem e na diferença sexual.

¹⁸ A significação fálica é o modo como o falo, como significante, estrutura o campo do desejo e da sexualidade no simbólico com a inclusão do Nome-do-pai. Segundo Evans (2001), “O falo não é uma fantasia, se entendermos por fantasia um efeito do imaginário. [...] Ele é um significante, um significante destinado a designar como um todo os efeitos do significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença como significante.” (p. 140) **Texto original:** “The phallus is not a fantasy, if we are to understand by that an imaginary effect. [...] It is a signifier, a signifier intended to designate as a whole the effects of the signified, in that the signifier conditions them by its presence as a signifier.”

Toda essa estruturação subjetiva, que envolve a travessia de tempos imaginários e simbólicos, encontra um desdobramento lógico no esquema L de Lacan.

O Esquema L

Conforme aponta Quinet (2021), O *Esquema L*, introduzido por Lacan no *Seminário 2: O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise* (1955), é uma formalização que visa representar as articulações fundamentais entre o sujeito, o outro imaginário, o Outro simbólico e o inconsciente, permitindo visualizar as posições que o sujeito ocupa em sua travessia nos tempos do Édipo. Trata-se de um diagrama que organiza logicamente as relações entre os registros do imaginário e do simbólico, permitindo compreender como o sujeito se constitui pela linguagem e como o inconsciente se manifesta por meio de formações simbólicas. Nesse modelo, as relações entre os termos não são lineares, mas atravessadas por barreiras e desvios que marcam o campo próprio da neurose e da constituição subjetiva.



O primeiro tempo, marcado pela relação dual com a mãe e pelo eixo imaginário ($a-a'$), é o ponto de partida da constituição do eu e de sua alienação na imagem do outro. No segundo tempo, com a introdução do Nome-do-Pai como metáfora e inscrição da Lei, instaura-se o eixo simbólico entre o sujeito (S) e o Outro (A), deslocando a relação do sujeito com o desejo e introduzindo a castração simbólica. Já o terceiro tempo, em que o sujeito reconhece sua posição frente à falta no Outro, se expressa nas formações do inconsciente que atravessam o muro da linguagem. Assim, no esquema L, as questões do sexo e da existência, colocadas no nível do Outro (A), são barradas ao sujeito pelo eixo imaginário ($a-a'$), só podendo ser acessadas de maneira deslocada, por meio de lapsos, sonhos, jogos de palavras — questões que no sujeito neurótico só podem ser compreendidas pela decifração de tais fenômenos do inconsciente e não são diretamente dadas.

Isso, pois a inauguração do Nome-do-pai no Outro faz com que a identificação da criança como falo da mãe seja recalcada — trata-se da castração simbólica. O falo, que é o “objeto imaginário do desejo da mãe, passa para o nível significativo do desejo do Outro” (QUINET, 2021, p. 40), ou seja, inscreve-se a castração no Outro, fazendo com que o inconsciente constitua-se como barrado ao sujeito neurótico (A) — aí é quando inaugura-se a cadeia significativa do Inconsciente do sujeito, que corresponde ao *recalque originário*.

Dessa maneira, “o Édipo é o preço que se paga para advir como sujeito da linguagem que é, portanto, condenado a lidar com a falta, com a castração simbólica e com o recalque, impedindo que a verdade do sujeito [neurótico] jamais possa ser dita por inteiro” (QUINET, 2021, p. 41) A recusa em ‘pagar o preço’ do Édipo e, assim, não assumir o compromisso simbólico colocado pela operação da metáfora paterna é, para Lacan, o que faz o sujeito se constituir em uma estrutura psicótica.

3. A Psicose

A partir da frase histórica escrita por Lacan na sala de plantão do hospital Saint-Anne, em Paris, onde fazia apresentações de seus pacientes, a citar: “Não é louco quem quer”, Quinet (2021) coloca que a afirmação pode ser lida como “Só é louco quem pode”, e que essa prenunciava a postura de Lacan diante da loucura: uma abordagem que considera a psicose “algo específico e determinado, que tem sua lógica e rigor e não como um simples estado de espírito que qualquer um pode apresentar.” (QUINET, 2021, p. 29) Trata a psicose, portanto, como uma estrutura clínica diferente da neurose e da perversão, da qual a diferença divisora de águas reside na referência ao Édipo.

Falar *da* psicose ao invés *das* psicoses significa pontuar que a psicose é uma estrutura clínica e essa “se revela no dizer do sujeito e corresponde a um modo particular de articulação dos registros do Real, Simbólico e Imaginário” (QUINET, 2021, p. 29), ou seja, revela-se no discurso do sujeito e é, dessa maneira, uma estrutura da linguagem, “ou melhor, da relação do sujeito com o significante”. (QUINET, 2021, p. 30)

A forclusão do Nome-do-Pai

Não pagar o preço do comprometimento simbólico colocado pelo Édipo é o que faz o sujeito pender para a psicose, instaurando o que é fundamental na estrutura psicótica: a *forclusão* do significante Nome-do-Pai no lugar do Outro e o fracasso da metáfora paterna. Segundo Calligaris (1989), algo no curso normal da constituição psíquica não acontece, já que não ocorre no sujeito o corte providenciado pela metáfora paterna instauradora do Nome-do-pai. Generoso (2014), ao referir-se ao mecanismo da psicose, diz que o sujeito psicótico rejeita a simbolização primordial que é a inscrição do Nome-do-pai no simbólico e permanece na lei sem limites da mãe:

Sem a instauração do Nome-do-Pai, o sujeito ficará à mercê de uma lei caprichosa, sem limites, que é a lei materna, permanecendo como objeto da mãe. Nesse caso, não há um assentimento do sujeito à lei do pai, que rejeita esse significante fundante do sistema simbólico, ou seja, rejeita a simbolização primordial (Generoso, 2014, p. 75).

De acordo com Quinet (2021) tal rejeição, nomeada como *forclusão*, é um neologismo em português que designa a não inclusão de algo — nesse caso, o significante da lei está fora — sem, no entanto, deixar de existir, pois o que está fora do simbólico vem a retornar no Real. O termo usado originalmente por Lacan, em francês, é *forclusion*, equivalente ao termo freudiano, em alemão, *Verwerfung*. O termo em francês foi emprestado

do vocabulário jurídico: dizer que um processo está *forclos* significa que se perdeu o prazo legal para apelação do processo — é um processo que foi legalmente acabado e também é legalmente inexistente. Dessa maneira, o neologismo em português se dá pois houve um esforço de Lacan em encontrar uma tradução adequada do alemão para o francês, o que na tradução ao português produziu algo ainda mais estranho, dada a não equivalência com o léxico francês, já que o termo jurídico para *forclusion* em português é *prescrição*¹⁹.

Enquanto na neurose o Nome-do-Pai se inscreve no Outro inaugurando a simbolização, na psicose ocorre a forclusão do Nome-do-Pai, que corresponde no sujeito à abolição da lei simbólica, colocando em questão como se articula seu sistema de significantes. O sujeito não atravessa por completo a tragédia edipiana, uma vez que não é submetido à castração simbólica e, portanto, não tem possibilidade de a significação fálica advir. Por não ter acesso ao significante do falo, que é o que dá significação sobre seu sexo, “o sujeito se encontra numa problemática fora-do-sexo pois, não tendo essa referência, ele não se situa na partilha dos sexos. O psicótico é um sujeito *ex-sexo*.” (QUINET, 2021, p. 42)

O supereu psicótico

Conforme esclarecido por Quinet (2021), é importante perceber que a lei simbólica que é trazida pela inclusão do Nome-do-pai é diferente da lei do supereu²⁰. A lei do supereu é uma lei sem dialética, que não legaliza nada e impõe regras: “o supereu vocifera ordens, pois é uma instância vocal, a voz da consciência. A lei insensata do supereu é também a destruição da própria lei, pois o supereu priva a lei de seu sentido normativo” (Quinet, 2021, p. 54). Freud equivale o supereu ao pai da horda primitiva, fazendo-nos poder aproximar a “lei insensata do supereu do gozo supremo do pai onipotente” (Quinet, 2021, p. 55). Em “Totem e Tabu”, Freud coloca que o que permite que os outros membros da horda possam ter relações sexuais com as mulheres é o assassinato do pai. Porém, com a morte do pai, o gozo do Outro está perdido para sempre, sendo agora inacessível ao sujeito: o Nome-do-Pai como significante no Outro é efeito da morte do pai, que permite ao menino conservar seu pênis tendo acesso ao gozo sexual (gozo fálico) e neurótico, que é diferente do gozo do Outro não barrado.

¹⁹ Prescrição é “toda exclusão de um direito ou de uma faculdade que não foi utilizada em tempo útil.” (QUINET, 2021, p. 41)

²⁰ Lacan retoma a noção freudiana de Supereu (*surmoi*), mas a reformula a partir de seu enquadramento estruturalista e linguístico. “[O supereu é] uma das instâncias da personalidade tal como Freud a descreveu no quadro da sua segunda teoria do aparelho psíquico: o seu papel é assimilável ao de um juiz ou de um censor relativamente ao ego. Freud vê na consciência moral, na auto-observação, na formação de ideais, funções do superego. Classicamente, o superego é definido como o herdeiro do complexo de Édipo; constitui-se por interiorização das exigências e das interdições parentais.” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 497-498)

Então, o supereu psicótico corresponde ao Outro não castrado e onipotente que impõe a lei de seu capricho, e pode ser identificado com a figura arcaica da mãe para o bebê. É, portanto, o Outro sem a inscrição da castração, o Outro que não contém o Nome-do-Pai. Assim, como assinala Lacan, o Nome-do-Pai seria o significante que no Outro, enquanto lugar do significante, é o significante do Outro enquanto lugar da lei. Isso confere, portanto, uma dupla significação para esta instância: o Outro *como lugar do significante* pode ser “referenciado ao supereu na medida que o significante por si só comanda, sendo essencialmente (...) uma instância de comando vocal, comandando através de uma cadeia de significantes” (Quinet, 2021, p. 55) que impõe leis. Já o Outro *como lugar da lei* tem o Nome-do-Pai instaurado, daí colocando uma lei que ordena o mundo do sujeito através da função fálica, isto é, através da legalização de suas relações pela castração.

Dessa forma, como explicado anteriormente, o Outro sujeito do neurótico — ou seja, sujeito que completou a epopeia edípica — é barrado por conter o significante da castração. É um Outro inconsistente e que se manifesta somente por formações do inconsciente. Isso é o que Lacan formula como “o inconsciente é o discurso do Outro”: o Outro é o lugar do pacto da fala, que carrega o significante da lei simbólica — o Nome-do-Pai — que barra o gozo absoluto da mãe e impede a criança de se manter identificada como seu objeto. Portanto, o Outro do neurótico é esvaziado de gozo pela castração simbólica, operação da metáfora paterna, e o gozo no neurótico torna-se um gozo localizado, relacionado agora a um objeto: o *objeto a*²¹, causa do desejo. (Quinet, 2021)

O que ocorre na crise psicótica é justamente uma crepusculização do saber psicótico, ou seja, uma dissolução completa do saber do sujeito aquém da crise, como será elucidado mais a frente no trabalho. Podemos começar a pensar, então, no que seria a significação que permite o saber de um sujeito psicótico *fora de crise*, ou seja, aquém de qualquer crise psicótica. Dessa forma, agora será explicado o saber psicótico aquém da crise, evidenciando-o em comparação — para fins didáticos — com à neurose.

A estruturação do saber psicótico aquém da crise

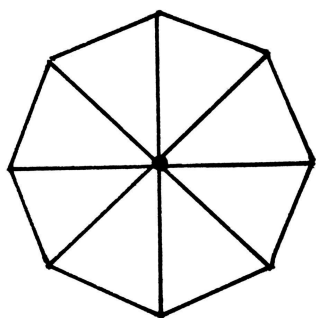
Segundo Calligaris (1989), há várias diferenças importantes no que tange à maneira como se estruturam os saberes neurótico e psicótico. Um ponto de destaque é que a aposta do neurótico é a de que haja *pelo menos alguém* que saiba lidar com a demanda do Outro — ou

²¹Objeto a é para Lacan a causa do desejo, que coloca o desejo em movimento. Trata-se de um objeto perdido, um resto deixado pela introdução do simbólico no real, e que jamais pode ser plenamente recuperado, referente ao suposto Desejo Materno. (Evans, 1996)

seja, o saber terá um sujeito suposto para o neurótico e é, portanto, parcial. Já a escolha do psicótico não passa pela referência a um sujeito suposto saber — ele deve sustentar, ele mesmo, seu saber.

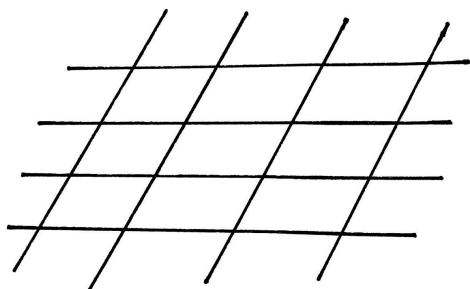
A formação de significações

Calligaris (1989) coloca que a primeira consequência da diferença citada acima é referente à formação de significações nos sujeitos: Pensando na formação neurótica, podemos imaginá-la da seguinte forma: suponhamos uma rede de significantes e uma nebulosa de significações — elas deslizariam sem parar uma em cima da outra se não existisse o que Lacan chama de *ponto de capiton*. Esse é o ponto que amarra a rede nebulosa de significações fazendo valer um significante (S1) a partir de outro (S2), ligando o suposto saber à função paterna a partir da inscrição do Nome-do-Pai no sujeito. Esse ponto liga rede e nebulosa de maneira que todas as outras significações se organizam a partir desse ponto central. Dessa maneira, o sujeito neurótico habita um mundo orientado, organizado ao redor de um polo central do qual se devem e medem todas as significações.



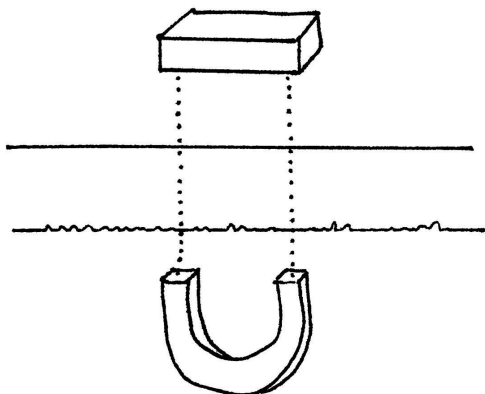
22

Já no sujeito psicótico, não há tal amarragem de um ponto de *capiton*, portanto não há a organização centralizada de seu saber e de seu mundo, circulando em uma figura onde nenhum ponto decide o valor dos outros.



²² Todos as imagens incluídas nessa pesquisa referentes ao saber psicótico foram feitas pela própria autora do TCC, feitos como imitação dos desenhos de Calligaris em seu livro *Introdução à uma clínica diferencial das psicoses* (1898)

Mas isso não significa que o sujeito psicótico habita num mundo sem significação: ele apenas mede a sua significação de maneira diferente da neurótica — ou seja, não referente a um lugar central. A ligação entre significante e significação é feita sem que se produza uma amarração definitiva. Calligaris (1989) representa tal *modus operandi* com a analogia de um imã que une a rede de significantes a nebulosa de significações, deslizando por elas sem necessidade de uma amarração.



Dessa maneira, fica evidente que enquanto o saber neurótico é um saber parcial e suposto a outro sujeito, o saber psicótico é total e seu tecer cabe ao sujeito próprio. Isso gera uma necessidade de errância — seja como operação motora ou intelectual — do psicótico, pois o pensamento precisa se sustentar em seus próprios percursos e emanar da coisa em si mesma: É um saber que tem um horizonte de totalidade — um saber sem falta, sem divisão, que busca dar conta de tudo, e que não passa pelo Outro simbólico, mas se constrói em circuito fechado — mas que não se autoriza a partir de uma filiação²³, mas sim se sustenta em seus próprios percursos.

A sustentação do saber do sujeito

Lacan, em *O Seminário, Livro 3 — As Psicoses* (1981), fala em uma *hipertrofia egóica* na psicose, ou seja, um crescimento exagerado da *função* do Eu (Ego) que permite a sustentação do saber psicótico. No entanto, esse Eu deve ser pensado de maneira diferente do Eu neurótico, pois suas estruturas próprias são diferentes: Em um neurótico, a posição do sujeito é de maior incerteza, em referência ao saldo da dívida fálica em relação a um pai que ocupa a função reprimida. O que sustenta o saber e o sujeito é sempre a referência ao pai: Sempre há um sujeito suposto em que o domínio da situação o permite descansar — referir-se

²³ **Filiação** é a forma como o sujeito se articula e se posiciona dentro da estrutura simbólica e social, mediado pelo Nome-do-pai.

ao pai simbólico é suficiente. O neurótico está na divisão da dívida com o pai que permite o descanso pelo suposto saber e pelo delírio de autonomia:

Talvez uma chave para poder pensar um pouco esta hipertrofia egóica seja nos determos sobre (...) [o que Lacan] chama de "discurso da liberdade" do neurótico. Esse discurso é o que faz com que cada neurótico se viva e se fale como um homem livre, como um homem podendo escolher. (...) E ele fala que o discurso da liberdade do neurótico, esta idéia propriamente neurótica de ser um homem livre, é um delírio. Não fala que é parecido com um delírio, fala que é um delírio mesmo e insiste sobre esse assunto. E chama isso de 'delírio de autonomia'²⁴ (Calligaris, 1989, p. 21).

Para compreender melhor como Lacan fundamenta a afirmação de que o próprio discurso da liberdade do neurótico seria um delírio, Calligaris (1989) completa:

Pensamos na ideia de uma separação do sujeito entre o que seria, por um lado, o seu saber inconsciente e, do outro lado, algo que vamos chamar provisoriamente o "eu". Nesta separação colocamos do lado do saber inconsciente a repressão da função paterna — que é normal, faz parte de sua simbolização — e do lado do "eu" alguma coisa homóloga à constituição de um delírio, na qual vai se fundar o "eu" com a certeza da sua autonomia (Calligaris, 1989, p.21).

Já na psicose, considerando um saber sem sujeito suposto, a tarefa de sustentá-lo fica para o próprio sujeito: ele só pode sustentar o saber com sua certeza egóica. E como não há um pai cujo saber parcial suposto segure o domínio da totalidade, o saber psicótico é infinito. Portanto, no quadro do psicótico fora de crise há uma tarefa impossível em que ele sustenta um saber sem fim pela sua certeza egóica — é aí reside sua errância obstinada. Calligaris (1989) diz que, à sua maneira, Lacan fala deste caráter infinito: fala do inconsciente como um discurso ininterrupto e que o neurótico conhece o inconsciente justamente como esse tipo de discurso incessante.

Portanto, a maneira que se estrutura o eu neurótico o mantém alienado de sua própria fragmentação em algo que parece ser algo como um delírio de autonomia, como colocado por Calligaris (1989). Já o psicótico é, de fato, autônomo — e não *delirantemente* autônomo — vivendo, portanto, na tarefa eterna e impossível de sustentar, ele próprio, seu saber.

²⁴ Apesar de neste trecho Calligaris parecer afirmar que Jacques Lacan cunhou o termo “delírio de autonomia”, após uma busca minuciosa pela literatura de Lacan, não foi encontrado o termo. Foi encontrado o registro mais antigo nas obras de Calligaris que, ao que tudo indica, nomeou o tema. Ainda assim, para esta pesquisa, considera-se que o termo é de enorme importância e coerente com o que Lacan chama de *discurso de liberdade do neurótico* e será utilizado conforme definido por Calligaris em *Introdução à uma clínica diferencial das Psicoses* (1989).

A constituição do Eu e do Sujeito

O exposto acima tem uma consequência de ordem teórica: o uso da divisão entre Eu e Inconsciente ou entre Eu e sujeito²⁵ que se tem na divisão tópica — referentes ao constante jogo entre os três registros — não pode se manter na psicose. Não se pode manter uma comparação de qualquer maneira paralela, homóloga ou análoga à diferença que pode-se fazer entre Eu e sujeito inconsciente do neurótico: O Eu neurótico está fundado em um delírio de autonomia a partir da repressão da função paterna, que o mantém alienado em uma ilusão de totalidade e independência dos elementos inconscientes que o atravessam sem cessar — coisa que não é encontrada na organização do saber psicótico. O “Eu” hipertrófico das psicoses, chamado assim na medida que o sujeito sustenta o saber com sua certeza, não é muito diferente do que seria o próprio sujeito psicótico — é muito difícil distinguir o “Eu” e o sujeito nas psicoses.

A função simbólica do sujeito

Calligaris (1989) destaca que não se deve pensar — como se poderia a partir da leitura de alguns textos de Lacan, como por exemplo *Uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1958/1959) — que o sujeito psicótico estaria tomado somente entre, por um lado, a hipertrofia egóica — que sustenta o saber mas que seria Imaginária — e, por outro lado, um Real. Nisso estaria excluída a função simbólica no sujeito, e um sujeito sem função simbólica seria nada mais, nada menos que um animal — coisa que o psicótico, de fato, não é. Neusa Santos Souza (2023) esclarece que o que ocorre é um acidente *no* registro simbólico — e não a exclusão deste registro no sujeito -, a saber, a forclusão do Nome-do-pai no lugar do Outro e no fracasso da operação da metáfora paterna, que nos permite designar o que é a condição essencial da psicose como estrutura separada da neurose.

Quinet (2021), acrescenta à discussão a problemática de como se mantém o saber do psicótico aquém da crise, já que o que norteia a realidade humana é poder dar significação ao mundo por intermédio do exercício do mundo simbólico do sujeito, e o psicótico encontra-se supostamente sem acesso ao simbólico, bastado pelo Nome-do-Pai. O autor conclui que, pela falta de referência simbólica, “o sujeito psicótico funciona no registro imaginário, onde o outro é tomado como espelho e modelo de identificação imediata”. (Quinet, 2021, p. 45)

²⁵ Sujeito para Lacan é o sujeito do inconsciente, um efeito do discurso do Outro (campo do significante) representado no Esquema L como \$ — sujeito barrado (vide pág 47). Este, é alienado, como elucida Evans (1996): “A alienação não é um acidente que acomete o sujeito e que pode ser superado, mas uma característica essencial e constitutiva do sujeito. O sujeito é fundamentalmente dividido.” (p. 9, verbete: “alienation”).

O sujeito psicótico se encontra, muitas vezes, antes de uma primeira crise ou surto, em uma relação dual com o duplo imaginário, formando o eixo eu-outro — em muitos casos, como demonstra a experiência clínica, com a própria mãe do estágio do espelho. Enquanto isso, o pai, que não tem função simbólica, é apreendido apenas como uma imagem — por exemplo uma caricatura tirana ou viril -, ou simplesmente inexistente. É por isso que o psicótico do sexo masculino, pela falta do significante do Nome-do-Pai que é condicionador da virilidade, demonstra pela experiência clínica encontrar compensação dessa carência em diversas indentificações que lhe dão a impressão do que deve fazer para ser um homem.

Bengalas Imaginárias

Quinet (2021) coloca que Lacan relaciona essa condição pouco estável do sujeito a quem da descompensação psicótica com a imagem de um banquinho com somente três pés — falta o quarto pé que lhe daria estabilidade. Por isso, o sujeito precisa de *bengalas imaginárias*, que não dão apoio quando ele tropeça no buraco da significação ausente. “Pré-psicose é o sentimento que deve ser tomado ao pé da letra, como diz Lacan, de que o sujeito chegou à beira do buraco”. (Quinet, 2021, p. 46) Mais ainda, Quinet (2021) coloca que Lacan propõe investigar qual conjuntura — *a situação* — em que o sujeito precisou se confrontar com o buraco do Nome-do-Pai foracluído que causou tal tropeço — e gera a crise psicótica.

A situação

De acordo com Quinet (2021), a *situação* da crise psicótica trata-se, então, de um encontro com *Um-pai*, como diz Lacan — que não é necessariamente o pai do sujeito -, que se situa em uma terceira posição na relação que tem como base a dupla imaginária. Este chamado faz o sujeito responder com a psicose em surto. Tal situação pode ser qualquer conjuntura que o faça referir-se a essa função não simbolizada do Nome-do-Pai, inclusive a situação analítica:

Tomar a palavra, fazer uso dela é algo que já evoca o Outro, lugar onde se constitui o sujeito (*je*) que fala com aquele que ouve. A dimensão de alteridade aparece a quem está falando e, nesse sentido, a situação analítica, que é uma forma de tomar a palavra, pode ser o desencadeador de uma psicose. Daí a importância do diagnóstico estrutural nas entrevistas preliminares, para o analista conduzir a análise de acordo com a estrutura da psicose (Quinet, 2021, p. 48).

O buraco na ordem simbólica do psicótico

Assim, fica em evidência que a problemática fundamental da psicose é a forclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro: onde não se encontra o Nome-do-Pai, há um buraco na ordem simbólica do sujeito psicótico. O chamado desta significação na realidade — a situação -, da qual o sujeito não pode responder por nunca ter feito parte de sua estrutura, tem como efeito o fenômeno do surto psicótico:

As alucinações objetivam o sujeito numa linguagem sem dialética que se impõe sem cessar. O sujeito é antes falado do que fala: reconhecemos aí os símbolos do inconsciente sob formas petrificadas. O sujeito, entretanto, não os assume nem os reconhece, ele não é senão testemunho de seu inconsciente. O outro como portador da lei está excluído na psicose e o sujeito se vê confrontado com o Outro absoluto que manda no sujeito: 'seja isso, não seja aquilo (Quinet, 2021, p. 56).

Lacan (1958/1998), ao analisar o caso Schreber, enfatiza o papel da linguagem na psicose. Reforça, assim, que sujeito psicótico não está fora da linguagem, mas sim em uma posição em que o significante aparece dissociado de qualquer significação — ele não se insere na cadeia significante, mas se manifesta isoladamente. Na psicose, significante e significado estão radicalmente apartados, revelando a natureza do significante lacaniano como elemento autônomo e descontínuo. O ponto que garantiria a articulação do sentido — o ponto de *capiton* — falha, comprometendo a produção de sentido e dando lugar à irrupção do fenômeno psicótico. Assim, é apenas na psicose que o significante retoma sua autonomia plena, desvinculado da função de articulação simbólica.

Nesse sentido, o sujeito psicótico encontra-se como objeto do Outro e à mercê da onipotência dele, e só pode ver o Outro na sua relação com o significante, submetendo-o a um discurso vazio de sentido. Caso o lugar do Outro venha a ser ocupado por um personagem que suporta as identificações imaginárias do sujeito, tal personagem será inicialmente idealizado mas também se tornará aquele que o observa, dá ordens e o submete ao seu querer: dessa forma, o sujeito se encontrará perseguido pelo supereu personificado, e o perceberá com medo, rivalidade e agressão. (Quinet, 2021)

Mesmo quando é impossível para o sujeito fazer uma identificação de ordem simbólica com o pai, ainda é possível que ele faça uma identificação com sua imagem, permitindo-o apreender o pai no plano imaginário, lhe servindo de modelo de alienação especular. A imagem do pai fornece ao sujeito material para formar um ideal do eu — mesmo que incompleto, por carecer de sua função simbólica. Porém este pai que interessa para a compreensão da psicose *não* é o pai da realidade, mas o pai como metáfora da função paterna ausente da psicose:

A forclusão do Nome-do-Pai no Outro, colocando todo o conjunto de significantes do sujeito em causa, tem como efeito os distúrbios de linguagem que caracterizam a psicose, em que significante e significado aparecem radicalmente separados. O outro na psicose não é o lugar da lei simbólica, mas se desvela em sua estrutura como o lugar do significante (Quinet, 2021, p. 57).

Distúrbios de linguagem

Mas o que são os *distúrbios de linguagem* referidos acima? O Nome-do-Pai é significante que permite a entrada do sujeito na linguagem a partir de suas leis e então a articulação de sua cadeia de significantes. Assim, para Lacan, a não inscrição — ou a forclusão — desse significante no Outro suscita no sujeito psicótico os distúrbios da linguagem e, especialmente, a alucinação.

Quinet (2021) coloca que pode-se deduzir, a partir dos estudos de Lacan, que aquilo que distingue a alucinação do sujeito psicótico é o fato de ela ser verbal. Ou seja, é uma alucinação do verbo e não algo ligado aos órgãos do sentido — que seriam alucinações visuais, auditivas, táteis, etc. — pois encontra-se em outro registro e, portanto, não é confundida com outros ruídos ou falas alucinadas. É por isso que mesmo psicóticos surdos-mudos podem alucinar verbalmente, como o paciente surdo-mudo descrito por Cramer em 1896 que ouvia, como ele descreveu, com suas próprias orelhas uma mulher sussurrar e demônios falarem.

Conforme elucida Quinet (2021) “Na alucinação verbal a cadeia significante se impõe ao sujeito em sua dimensão de voz, manifestando-se a partir de uma atribuição subjetiva, ou seja, num certo ‘eles me dizem que...’”(p. 42) e, nesse sentido, no texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1958/1959) Lacan propõe que se examine a questão da alucinação na psicose distinguindo dois tipos de fenômeno: os de código e os de mensagem.

Entre os **fenômenos de código** estão: os neologismos — “não apenas de forma, palavras novas, mas também de emprego, isto é, palavras do código empregadas de forma particular”; os fenômenos em que o significante aparece de forma monótona sem nenhum sentido; e a intuição — efeito de significante que o vazio da significação é substituído por uma certeza. Já entre os **fenômenos de mensagem**, Lacan destaca as mensagens interrompidas que revelam a quebra de cadeias significantes. São alucinações de um começo de frase que cabe ao sujeito completar, conferindo um sentido a ela.

O Outro no sujeito neurótico é “mudo”, ou seja, seu discurso não atravessa o muro da linguagem sem ser pelas formações do inconsciente (lapsos, sonhos, jogos de palavras). No sujeito psicótico, o Outro fala e aparece às claras, e isso provoca todo tipo de reação no sujeito

— como terror, pânico e exaltação — fazendo com que o psicótico seja habitado, possuído pela linguagem, diferente do neurótico, que a habita.

A ordem da crise

O desencadeamento da crise acontece, então, quando o sujeito encontra em sua história uma injunção a se sustentar num saber organizado como o saber neurótico — que Lacan chama de *a situação*. Algo o faz injungir a se referir a função paterna, ou seja, "organizar-se como sujeito e obter sua significação de sujeito em relação a uma amargem fixa, central, que organizaria seu saber" (Calligaris, 1989, p. 35), função tal que o sujeito psicótico não possui simbolicamente.

A significação que o sujeito neurótico obtém a partir da referência paterna é o ganho de sua filiação, referenciada ao Nome-do-Pai. O sujeito psicótico não possui essa referência, então quando se vê obrigado a referir-se a metáfora paterna, que não foi simbolizada por ele e é portanto impossível de referir-se a, esse lugar organizador volta no Real: Confronta-o com a tarefa de construir uma metáfora homóloga a uma metáfora neurótica de filiação, numa função paterna no Real. O delírio é justamente "o trabalho de constituir uma metáfora paterna, então uma filiação e sua relativa significação, lidando com uma função paterna não simbolizada, mas sim no [registro] Real." (Calligaris, 1989, p. 22).

Calligaris (1989) propõe uma ordem fenomenológica para o surto — ou crise — psicótico. Primeiro, vem a *injunção (situação)* que força o sujeito a se referir a metáfora paterna não simbolizada. Depois, vem o que ele chama de *crepúsculo* — é a crepusculização do saber do sujeito, que cai por terra quando, diante do buraco do Nome-do-pai injungido no registro simbólico, as *bengalas imaginárias* não dão conta de sustentar o saber, e a forma deste saber aparece como falta no simbólico da instância evocada pela injunção. Em terceiro, a *alucinação do verbo* — os significantes evocados pela injunção falam no Real, já que a *função* que eles são chamados para ocupar não está simbolizada, pois seu saber não é orientado ao redor de uma função paterna central. Por fim, vem a *tentativa de constituição do delírio* — que pode ser bem sucedida ou fracassada. A função paterna foracluída fala no Real, e o delírio é uma tentativa de construir uma metáfora análoga a metáfora paterna, ou seja, uma amarragem central que distribui todas as significações subjetivas — mas é uma metáfora delirante.

Para maior esclarecimento, usemos o que Quinet (2021) formula para falar dos tempos que o registro imaginário têm na psicose, articulados com a ordem colocada por Calligaris. Os

fenômenos de ordem simbólica na psicose são decorrentes da forclusão do significante paterno, enquanto os fenômenos de ordem do imaginário decorrem da supressão do falo — isso permite ordenar os fenômenos na psicose, considerando que há dois tipos de suplência: uma simbólica e outra imaginária, sendo que o registro imaginário é o que dá forma à realidade do sujeito.

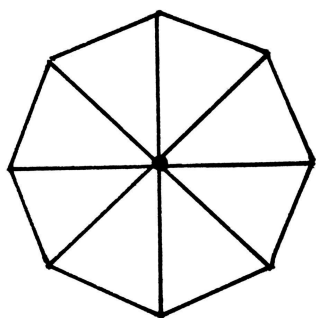
O registro imaginário apresenta três tempos na psicose:

- 1º) Pré psicose — bengalas imaginárias
- 2º) Desencadeamento — dissolução do imaginário
- 3º) Estabilização no delírio — restauração do imaginário

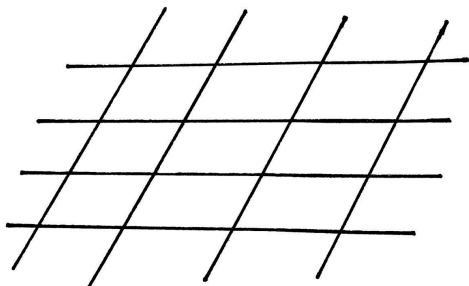
Resumidamente, dado que a realidade do sujeito na psicose está na dependência da relação do sujeito com o significante: 1) antes do surto, o que sustenta a realidade são bengalas imaginárias; 2) no surto, ocorre a dissolução imaginária e uma catástrofe subjetiva equivalente ao fim do mundo do sujeito — ou seja, a rede de saber que o sustenta e é sustentada por ele; e 3) “finalmente, há uma recomposição da realidade com a reconstrução do mundo a partir do trabalho do delírio” (Quinet, 2021, p. 80) — no primeiro tempo o sujeito encontra-se identificado com o falo imaginário, no segundo ocorre a queda dessa identificação e, no terceiro tempo, faz-se a reconstituição delirante de ser objeto para o Outro.

O delírio

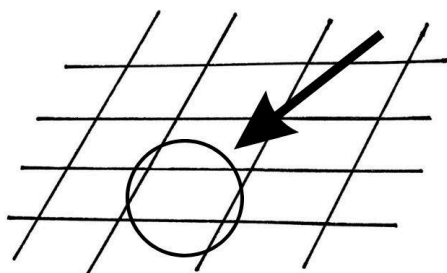
Segundo Calligaris (1989), se imaginamos o saber do sujeito neurótico desta maneira:



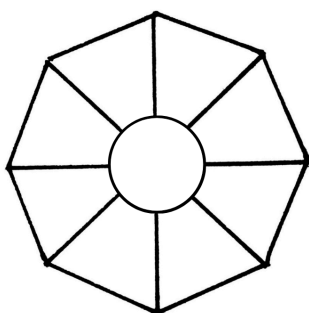
e o saber psicótico desta:



Pode-se imaginar o efeito da injunção a referir-se a função paterna como algo exógeno ao sujeito que impõe certos significantes como referência obrigatória:



Assim, o esforço do delírio poderia ser imaginado da seguinte maneira, como uma tentativa de organizar um saber ao redor deste pólo central imposto:



Isso seria uma tentativa de produzir algo análogo ao saber neurótico, com a diferença que o pólo central do Nome-do-pai ficaria sempre desligado, já que não foi simbolizada sua função organizadora.

O delírio é, então, algo *análogo* a uma metáfora, mas uma metáfora de filiação a respeito de uma função paterna no *Real* — não no simbólico. Portanto, há para esse sujeito o significante Nome-do-Pai, mas esse permanece no *Real*. Ao sair da crise — ou seja, caso o delírio seja logrado e gere uma estabilização — o sujeito funciona com algo parecido com uma metáfora paterna que o sustenta, graças à significação que ele tira de sua própria estruturação. Um sujeito que já atravessou uma crise — a não ser que tenha se instalado na crise permanentemente ou que esteja em uma neste momento — constituiu um delírio para sair dessa crise.

E o que isso implica na prática, no discurso do sujeito chamado delirante? No caso Schreber, por exemplo, observamos com clareza como o delírio pode operar como uma forma de estabilização psíquica. Após intensas crises e tentativas de metáforas delirantes que não foram suficientes para estabilizá-lo — como seus delírios de perseguição — Schreber finalmente constrói um sistema delirante altamente elaborado, que logra, no qual o presidente assume a missão divina de salvar a humanidade por meio de sua transformação em mulher. O discurso do sujeito, portanto, pode apresentar coesão e lógica interna rigorosa, ainda que fundado sobre uma estrutura distinta daquela da neurose. Schreber acreditava, com plena convicção, que sua emasculação era necessária para restaurar a beatitude perdida do mundo e que sua ligação direta com Deus era a fonte de sua missão — uma narrativa que devolve sentido a um mundo com um saber que colapsou.

A metáfora delirante da *mulher de Deus* vem, então, suprir o furo no simbólico correspondente à forclusão do Nome-do-Pai, na medida em que ela lhe permite, ainda que assintoticamente, como observa Freud, vir um dia a procriar. Esta metáfora permite apreender que o significante foracluído no simbólico — o significante da procriação — retorna no Real (Quinet, 2021, p. 50).

Na psicose, aquilo que foi foracluído no simbólico retorna no real de forma crua e invasiva. As articulações possíveis passam a emergir sobretudo a partir do imaginário, o que confere ao significante uma presença nua, desprovida das máscaras simbólicas. O inconsciente, então, não se manifesta de forma cifrada como na neurose, mas se escancara; embora essa abertura radical, paradoxalmente, limite a mobilização subjetiva, pois impede o trabalho metafórico e simbólico que sustentaria o sujeito na linguagem.

No artigo “Neurose e psicose”, Freud diz que o delírio seria algo como um remendo no lugar que originalmente apareceu uma fenda na relação do sujeito com a realidade. Em Lacan, pode-se dizer que essa fenda é correspondente a não inclusão do Nome-do-Pai no simbólico, pois tal carência põe em jogo toda a estrutura da cadeia de significantes do sujeito e, assim, tal cadeia assume sua independência e se põe a falar:

Se, na perspectiva de 1958, do texto ‘De uma questão preliminar a todo tratamento psicanalítico da psicose’, temos a supremacia do simbólico que subordina o registro imaginário, a partir dos anos 70, com a teoria dos nós borromeanos, Lacan procura uma autonomização do imaginário em relação ao simbólico. O imaginário é um dos três anéis que estão entrelaçados e unidos por um quarto anel chamado sintoma, que tem uma função de suplência, o que, no caso do neurótico, é o Édipo (Quinet, 2021, p.82).

A realidade

Para adentrar com mais profundidade no que é o objetivo deste trabalho — a investigação dos sentidos que o delírio pode revelar aos sujeitos sobre sua própria experiência do que é a realidade -, é fundamental que façamos os seguintes questionamentos, colocados por Quinet (2021): “Estaria o louco fora da realidade? Só o neurótico teria o privilégio da realidade? Quem percebe e como percebe a realidade?” (Quinet, 2021, p. 71) Isso, pois a abordagem da psicose e da maneira de se relacionar com a falta e o desejo do sujeito psicótico na psicanálise nos obriga a definir a própria noção de *realidade percebida*: O que dá forma e dá o molde à nossa realidade é o registro imaginário, mas a realidade não se reduz a ele. A realidade é, para o homem, modelada à sua própria imagem, da mesma maneira que o *eu* é o reflexo do sujeito nos objetos do mundo — por isso que o conhecimento que o *eu* tem acesso a partir do que *percebe* do mundo é sempre paranoico: a forma do *eu* se reflete, sem que o sujeito se dê conta. (Quinet, 2021)

Nesse sentido, o psicótico nos revela que o mundo neurótico é, na verdade, simétrico ao sujeito e que esse mundo, percebido pelo chamado *sujeito do conhecimento*²⁶, é a fantasia (*fantasme*) — é essa que estrutura o mundo percebido por esse sujeito: trata-se, para Lacan, da estrutura que regula a relação do sujeito com o *objeto a*, causa do desejo, e opera na estrutura significante. É ela quem medeia a relação do sujeito com o desejo do Outro e o protege da invasão desse desejo, operando como um "roteiro" através do qual o sujeito neurótico se organiza subjetivamente. (EVANS, 1996)

Em oposição à fantasia imaginária do conhecimento, está o saber sustentado pela função simbólica. No vocabulário lacaniano, *saber (savoir)* refere-se ao saber inconsciente articulado na cadeia significante, sendo uma forma de gozo: “o saber é o gozo do Outro” (EVANS, 1996, p. 96). Já o *conhecimento (connaissance)* é definido como um saber imaginário, próprio do eu (*moi*), sustentado por identificações especulares e caracterizado por

²⁶ Neste contexto, o *sujeito do conhecimento* corresponde a instância que se coloca como centro da apreensão do mundo. O sujeito do conhecimento cartesiano — dono de suas ideias — é desconstruído por Lacan como um efeito do discurso, alienado na linguagem e constituído a partir do Outro. De acordo com Evans, “O sujeito é sujeito apenas em virtude de sua sujeição ao campo do Outro. (...) A partir de meados da década de 1950 (...) Lacan define o sujeito como aquilo que é representado por um significante para outro significante; em outras palavras, o sujeito é um efeito da linguagem (...) o sujeito é essencialmente um ser falante (parlêtre), ele é inescapavelmente dividido, castrado, *cindido*. (...) O termo sujeito (...) não designa o substrato vivo (...) mas o sujeito cartesiano, que aparece no momento em que a dúvida é reconhecida como certeza.” (EVANS, 1996, p. 197–198) **Tradução livre a partir do texto original:** "The subject is a subject only by virtue of his subjection to the field of the Other. (...) From the mid-1950s on (...) Lacan defines the subject as that which is represented by a signifier for another signifier; in other words, the subject is an effect of language (...) the subject is essentially a speaking being (parlêtre), he is inescapably divided, castrated, SPLIT. (...) The term subject (...) I am not designating the living substratum (...) but the Cartesian subject, who appears at the moment when doubt is recognised as certainty."

sua estrutura delirante — razão pela qual Lacan o denomina "conhecimento paranoico" (EVANS, 1996, p. 96–97).

O psicótico, devido à forclusão do Nome-do-pai, não estrutura sua subjetividade a partir da fantasia, já que não ocorreu neste sujeito a castração no campo do Outro. Então a fantasia, tal como descrita no quadro da neurose, não se constitui na psicose. O psicótico, por não ter a mediação da castração simbólica, não pode organizar sua relação com o desejo por meio da fantasia. Em vez disso, ele experimenta uma relação muito mais direta, crua e invasiva com o Real. Como afirma Quinet (2021), o psicótico, ao operar fora da lógica simbólica estruturante do saber, nos oferece uma via privilegiada para acessar essa noção que, em última instância, nos leva a questionar a própria ideia de realidade percebida.

Ainda de acordo com Quinet (2021), em Lacan, a compreensão da realidade e sua definição são pensadas inicialmente questionando a formulação Husserliana de realidade, que envolve os conceitos de *perceptum* e *percipiens*, para em seguida formular seu Esquema da realidade perceptiva. Quinet elucida a crítica de Lacan à tradição fenomenológica de Husserl sobre tal pensamento do *perceptum* (objeto percebido) como algo objetivo e unívoco e *percipiens* (sujeito que percebe) como unificado, um sujeito que simplesmente percebe o objeto. Lacan, em contraponto, utiliza-se de três termos em latim tomados pela fenomenologia para formular sua teoria, explicitados por Quinet (2021):

1. *percipiens* — o sujeito da percepção
2. *perceptum* — o objeto percebido
3. *sensorium* — órgão sensorial do corpo do *percipiens*, que é afetado pelo objeto percebido (*perceptum*)

Se, para a fenomenologia de Husserl, o *percipiens* é uno e o *perceptum* unívoco, segundo Quinet (2021), Lacan demonstra que, pelo fato de a estrutura da linguagem condicionar tanto o sujeito quando o objeto percebido, na verdade o *percipiens* é dividido e o *perceptum* é equívoco. O *perceptum* é ambíguo e equívoco pois é estruturado pelo simbólico, tendo portanto a equivocidade do significante. Isso ocorre tanto em percepções auditivas quanto visuais, mesmo as últimas demonstrando isso com menos evidência devido a sua pregnância imaginária que tende a unificação e ao mascaramento da diferença: o percebido no campo visual é equívoco a partir do momento que aí se inclui o sujeito e seu ponto de vista singular. Quanto à percepção auditiva, a partir do momento que evoca-se um significante percebe-se que não há univocidade, pois faz aparecer a dimensão do Outro da linguagem. Além disso, não há garantia alguma de que o que alguém vê ou escuta é a mesma coisa que qualquer outro vê ou escuta. Finalmente, quanto ao *sensorium*, não pode-se associá-lo

fundamentalmente ao *perceptum*, se não, não seria possível explicar o caso de surdos-mudos que alucinam — a alucinação verbal está em outro lugar que não propriamente o aparelho auditivo, está no lugar do Outro, assim como as formações do inconsciente.

Então, se o *perceptum* não deixa um sentido unívoco para o *percipiens*, não há evidência que o *percipiens* daria sua unidade a um *sensorium* particular. Se há equívocidade do *perceptum*, o sujeito se divide ao percebê-lo, mas essa divisão é escondida pelo ego.

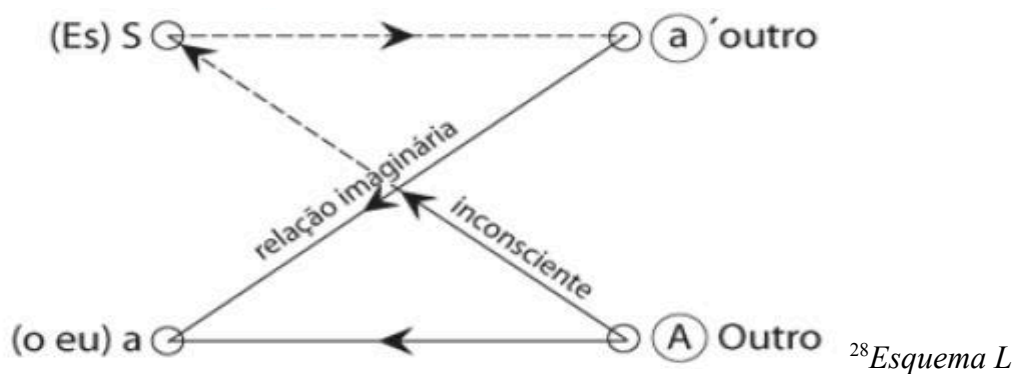
O sujeito se divide ao ouvir devido à ambiguidade própria à cadeia significante. Sem a referência à articulação simbólica faz-se da realidade o equivalente ao véu da imagem narcísica que recobre o mundo. O estudo psicanalítico da percepção desvela que o ego toma o lugar do sujeito, fazendo com que este não tenha acesso a sua própria divisão iludindo-se ao se acreditar inteiro e uno, um ego, um eu (Quinet, 2021, p 74).

Vemos que a noção de realidade — tal como se apresenta ao sujeito neurótico — está inseparavelmente articulada à fantasia que recobre e organiza sua relação com o desejo e com o objeto. A psicose, ao nos expor à experiência de um sujeito desalojado dessa estrutura, revela a fragilidade do “mundo real” tal como normalmente o concebemos, questionando a evidência do perceptível e desvelando a mediação simbólica que o sustenta. Nesse ponto, torna-se necessário aprofundar a reflexão sobre como Lacan formaliza essa questão a partir de sua crítica à fenomenologia e da elaboração do *Esquema da realidade perceptiva*. É por meio desse esquema que Lacan propõe o seu pensar sobre a realidade, o sujeito que percebe e aquilo que é percebido, rompendo com a suposta transparência entre percepção e mundo.

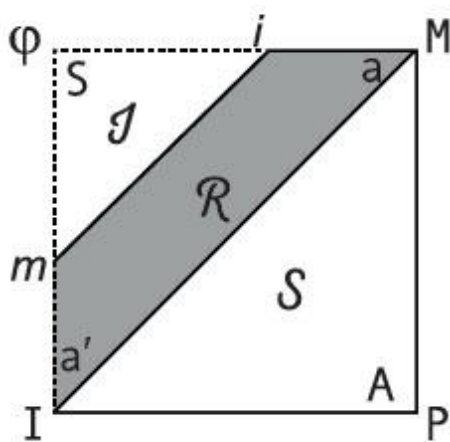
O esquema da realidade perceptiva

No esquema L, como explicado²⁷, Lacan demonstra simplificadamente o estágio do espelho. No esquema R — do texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1958), ele representa as linhas de condicionamento do *perceptum*, evidenciando como se compõe o campo da realidade — ou seja, o *perceptum*.

²⁷ Vide subtema “O Esquema L”, Pág. 47



No estágio do espelho temos que o *eu* se forma pela imagem do semelhante, do outro, e essa relação é sustentada por um Outro simbólico (A). O esquema R é a superposição do esquema L com o advento do Édipo e, assim, define o que Lacan considera o campo da realidade. Ele sobrepõe ao triângulo *Saa'* do esquema L o triângulo φ -*mãe-criança*, que resulta no tripé imaginário do esquema R (φim). A relação dual, no entanto, nunca exclui um terceiro, pois para Lacan a relação dual não se reduz a dois, mas sim indica que a criança está em estado de identificação com o falo imaginário da Mãe que, por sua vez, a simboliza no falo. E “é estruturalmente a essa identificação com o falo que se encontra atrelado, no nível imaginário, o sujeito na psicose antes do desencadeamento.” (Quinet, 2021, p. 77)



Legenda:

Tripé imaginário → φ = falo / i = imagem especular do semelhante / m = moi (eu)

P = Nome-do-Pai

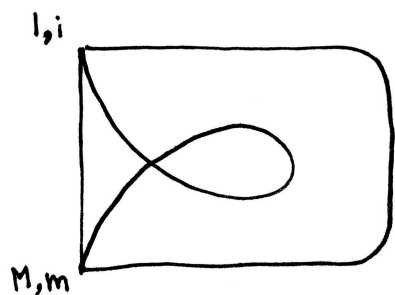
M = figuras do Outro primordial (Outro materno)

I = ideal do eu (identificação ideal)

²⁸ Imagem colocada novamente no texto para facilitar a visualização do conteúdo do capítulo.

Examinando com mais atenção o eixo $a-a'$, Lacan demonstra que ele se desdobra em $mi MI$ ao se colocar o triângulo simbólico (PMI). Além disso, Lacan distingue, nesse ponto, i (imagem especular) de m (Urbild especular): assim como i se relaciona a a , m se relaciona a a' . A letra m representa uma forma primordial (Urbild), uma imagem primeira constituída a partir da percepção da imagem do semelhante (i). Entre m e I , situam-se todas as figuras do outro no campo do imaginário – desde m (a forma primeira do eu, refletida no eu ideal) até I (a identificação ideal que, conforme indica o esquema R, é sustentada pelo Nome-do-Pai). Já entre i (imagem do eu, o eu ideal) e M (o lugar da Mãe), encontramos os modelos de identificação. A realidade subjetiva se organiza dentro desse quadrilátero delimitado por $i-M-I-m$, o qual dá nome ao esquema R. (Quinet, 2021)

Ao falar da topologia do esquema R, Lacan mostra que o campo da experiência da realidade, sustentado pela fantasia, barra o *objeto a*, “o olhar que não se vê e a voz que não se escuta” (Quinet, 2021, p. 78). Portanto, há uma contradição entre realidade e objeto: “se o *objeto a* aparece no campo da realidade, esta oscila, como no caso da psicose. Para haver uma estabilidade da realidade é preciso que o *objeto a* esteja barrado, extraído do campo da realidade.” (Quinet, 2021, p. 78) Acrescenta que tal campo é topologicamente uma banda de Moebius, onde I,i e M,m são reciprocamente os mesmos pontos, evidenciando que o eu ideal e o ideal do eu seriam dois tipos de imagem que se situam no mesmo ponto topologicamente, sendo, portanto, contínuos, de forma que a articulação imaginário-simbólica está numa relação de contiguidade.



29

A experiência da realidade é, dessa maneira, “condicionada pelo Simbólico, formatada pelo Imaginário, sustentando-se pela extração do objeto (*a*), o qual não se encontra nem no tempo nem no espaço de nossa realidade” (Quinet, 2021, p. 78)

Portanto, é de extrema importância destacar que a realidade, enquanto realidade psíquica, é vinculada fundamentalmente ao Édipo que funciona para o neurótico como o

²⁹ Desenho feito pela autora do trabalho, copiando o esquema presente no livro *Teoria e Clínica da Psicose* (2021), de Quinet.

sintoma que a sustenta. Assim, a realidade depende do entrelaçamento pelo sintoma dos registros Imaginário, Simbólico e Real. Quando na psicose ocorre o surto, é que a própria realidade do sujeito que se desfaz, “a dissolução imaginária corresponde ao desprendimento do anel do imaginário que se desgarrá como uma pipa e perde a linha.” (Quinet, 2021, p. 82)

O sujeito na psicose, devido à forclusão do Nome-do-Pai, é obrigado a fazer uma suplência para manter-se na realidade, existindo de maneira diferente da norma fálica, ou seja, diferentemente da suplência feita pela inscrição do Nome-do-pai no Outro do neurótico. Essa ideia de suplência já aparece em Freud no texto *A perda da realidade na neurose e na psicose* (1924), quando diz que tanto na neurose quanto na psicose se fala não só em perda da realidade, mas de um substituto da realidade. Segundo Calligaris (1989) foi esse parentesco entre neurose e psicose em relação à realidade que permitiu a Lacan afirmar: *todo mundo delira*, já que todos tem uma suplência para sustentar a realidade. Calligaris (1989) acrescenta que, tanto o neurótico quanto o perverso realizam o delírio de autonomia, com a diferença de o perverso toma imaginariamente o lugar do pai reprimido, o lugar da lei, enquanto o neurótico sujeita tal função a um sujeito suposto saber.

Sobre a suplência do psicótico para sustentar a realidade, Quinet esclarece:

O delírio é a formação imaginária que dá forma à realidade de cada sujeito a partir da costura simbólica do real, constituindo assim um modo de defesa do sujeito contra o impossível a suportar — o que do Real está foracluído do simbólico. O delírio é, portanto, não algo a ser combatido para ser destruído, mas é o próprio trabalho de elaboração do sujeito para viver num mundo suportável (QUINET, 2021, p. 83).

E qual o sentido do delírio?

O sentido

“O sentido é a categoria do imaginário que responde ao significante que é do registro simbólico S/s = Simbólico/Imaginário. O efeito de sentido é produzido pela fixação de um significante a um significado.” (QUINET, 2021, p. 84)

Enquanto a alucinação verbal é o paradigma do significante desprovido de sentido, assim como fenômenos da alusão, perplexidade³⁰, entre outros — todas formas de retorno no real do foracluído -, é o delírio como formação imaginária que trará sentido aos significantes que retornam no real, “o delírio, que é uma reconstituição do sentido lá onde o sujeito se perdeu quando da dissolução imaginária do mundo” (Quinet, 2021, p. 84). Na neurose, o

³⁰ Quando se desfaz a estrutura de seu saber, pode ocorrer no sujeito psicótico o fenômeno da perplexidade: “O sujeito psicótico experimenta um momento de perplexidade à medida que a ordem simbólica se desintegra.” (Evans, 1996, p. 105) **Texto original:** “The psychotic subject experiences a moment of perplexity as the symbolic order disintegrates.”

bastamento produzido pelo Nome-do-Pai é o que permite a produção da significação fálica que dará o selo do sexual a todo o sentido para o sujeito. No caso do psicótico, que tem o Nome-do-Pai foracluído, o sujeito tem o trabalho de explicar para si o universo através do trabalho delirante, que é o único meio pelo qual o sujeito pode voltar a encontrar sentido, mas sentido este fora do sexual pois permanece fora da norma fálica. “O sentido se opõe ao equívoco, pois o sentido é sempre unívoco, característica do imaginário que detém a equivocidade enigmática do significante (comumente denominada ‘ambiguidade’) que retorna no real produzindo os fenômenos já descritos.” (Quinet, 2021, p. 84)

De 1958, quando Lacan considerava uma subordinação do imaginário do sentido ao simbólico do significante, até 1975, houve uma transformação na teoria que o fez considerar uma autonomia de ambos registros e uma interligação entre eles, onde o sentido encontra-se na interseção do simbólico com o imaginário e é reconstruído com o sintoma delirante que vem amarrar os três nós. Essa consideração é importante por dois motivos principais. Primeiro, que o analista não pode, com um sujeito psicótico, jogar com a equivocidade do significante, pois o sujeito não dispõe de significação fálica que o sustente. Depois, e de maior importância para o que se espera ser o respaldo deste trabalho na experiência clínica,

Interpretar enquanto busca de sentido é exatamente o que faz o sujeito a partir do trabalho delirante. E não cabe ao analista competir com o sujeito. ‘Que seja para a neurose ou a psicose’, como diz Eric Laurent, ‘o trabalho psicanalítico repousa sobre o estabelecimento de um sentido, de uma *Deutung*, de uma interpretação.’ O sentido de um sintoma na neurose assim como na psicose nunca é um sentido comum — não há senso comum para o sintoma — ele é sempre singular. É por isso que a psicanálise é o avesso do discurso do mestre que produz o senso comum, o sentido partilhado. A psicanálise deve levar o sujeito a produzir o seu sentido que não é comum (Quinet, 2021, p. 49).

4. Considerações finais

O delírio psicótico, longe de ser apenas um sintoma causador de profundo estranhamento ao sujeito conhecido como ‘não delirante’, revela algo fundamental sobre o modo como todos os sujeitos — neuróticos, perversos ou psicóticos — sustentam sua relação com a realidade. Conforme proposto ao longo deste trabalho, o delírio pode ser compreendido como uma tentativa radical do sujeito psicótico de reconstruir um mundo, sustentado em um saber, que entrou em colapso. Mas esta reconstrução nos diz tanto sobre ele quanto sobre os não psicóticos.

Lacan nos aponta que *todo mundo delira*. Isto é, o delírio não é privilégio do psicótico, mas estrutura, de maneira menos evidente, também o funcionamento do neurótico e do perverso. A diferença não está na existência ou não de um delírio, mas em sua forma e função. O neurótico e o perverso sustentam-se sobre delírios normatizados, que conferem à sua experiência de realidade uma aparência de estabilidade diante de uma cultura que é predominantemente castrada: o *delírio de autonomia*. Trata-se da fantasia de controle, de unidade, de coerência — uma defesa contra a iminência do Real que ameaça a integridade do sujeito.

O contato com o delírio psicótico provoca um abalo nesta estabilidade ilusória. O confronto com o psicótico, com sua certeza absoluta e com a ruptura da ordem simbólica, revela ao neurótico o quão frágil e ficcional é a sua própria sustentação no mundo. O psicótico, ao perder o amparo simbólico, é lançado em um mundo excessivamente Real, onde o Outro não é barrado, mas absoluto.

O recurso da fantasia, com o qual o neurótico conta, garante, de certo modo, a produção de uma realidade algo compartilhada — que é o que Freud chama de realidade psíquica³¹. E a realidade é sempre realidade psíquica, na medida em que ela está articulada à fantasia, essa matriz que funciona mediando o encontro do sujeito com o Real. É, então, um recurso do qual o neurótico lança a mão para responder aquilo que do Outro não se sabe. E essa resposta, apesar de ter uma certa consistência, também vacila. E é assim que é possível alguma circulação — por meio dos equívocos que a própria vacilação da fantasia proporciona quando, claro, não causa angústia extrema — em que os sujeitos neuróticos vão se atravessando e se esbarrando uns com os outros. Assim, as relações vão se sustentando aos

³¹ “Com efeito, o mundo fantasístico aparece desde o início em psicanálise com uma consistência, uma organização e uma eficácia que o termo freudiano “realidade psíquica” exprime bem” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 175)

trancos e barrancos — porque, bem ou mal, a fantasia faz existir alguma concordância entre pares num determinado universo social.

Portanto, a experiência de alteridade — esse contato com o outro — que no neurótico, apesar de marcado por tropeços e pelo equívoco, garante alguma possibilidade de se reconhecer nos enganos, é vivida na psicose como algo absolutamente consistente, como um outro que é extremamente invasivo. E isso tem a ver com o fato do delírio psicótico ser orientado por uma espécie de certeza, que é a ferramenta de que o psicótico dispõe para dar conta dessa experiência de alteridade, em que esse outro é como um invasor contínuo. Então, essa certeza absoluta do psicótico, aliada a essa exuberância dos fenômenos elementares da psicose: as alucinações, os delírios e também, principalmente, o seu caráter absolutamente *sui generis* — que não encontra par — o aliena de de uma realidade algo compartilhada em uma cultura predominantemente neurótica, e isso produz um choque e um profundo estranhamento.

A cultura neurótica não suporta este excesso de Real que ameaça sua aparente estabilidade — mas que é, também, delirante. O psicótico, com seu delírio absolutamente singular, encarna uma advertência assustadora: ele mostra que a realidade pode se desfazer, que o mundo partilhado é um arranjo precário, sustentado por defesas coletivas. O psicótico é, então, rejeitado — não apenas como figura clínica, mas como figura simbólica daquilo que ninguém quer ver: a iminência de uma dissolução do sentido da realidade.

É neste ponto que as contribuições de Foucault ressoam com o exposto acima. Para o autor, um aspecto que permaneceu constante neste percurso das diferentes formas de relação da loucura com a cultura é que ela sempre foi algo inevitável para o ser humano, de modo que a própria história da loucura é a história de como os homens lidam com o inevitável — que em última instância também diz respeito à morte:

Em todos os lados, a loucura fascina o homem. As imagens fantásticas que ela faz surgir não são aparências fugidias que logo desaparecem da superfície das coisas. Por um estranho paradoxo, aquilo que nasce do mais singular delírio já estava oculto, como um segredo, como uma inacessível verdade, nas entranhas da terra. Quando o homem desdobra o arbitrário de sua loucura, encontra a sombria necessidade do mundo; o animal que assombra seus pesadelos e suas noites de privação é sua própria natureza, aquela que porá a nu a implacável verdade do Inferno. As vãs imagens da parvoíce cega são o grande saber do mundo; e já, nessa desordem, nesse universo enlouquecido, perfila-se aquilo que será a crueldade do fim (FOUCAULT, 1987, p. 27).

Foucault compreende a loucura como uma faceta da experiência humana que faz com que a cultura ocidental se confronte com a iminência da finitude. Seria uma manifestação daquilo que é anterior e subterrâneo na cultura: um saber oculto, ao mesmo tempo fascinante e aterrador, que anuncia o fim. Como ele afirma, “aquilo que nasce do mais singular delírio já

estava oculto, como um segredo, como uma inacessível verdade, nas entranhas da terra” (FOUCAULT, 1987, p. 27).

Tal como a morte, a loucura revela aquilo que escapa ao controle da razão, aquilo que excede a ordem das palavras, das instituições e da consciência. Assim como o leproso era lançado fora dos muros da cidade, o louco também é excluído, confinado, expulso, muitas vezes literalmente entregue ao fluxo da água, como na figura emblemática da *Nau dos Loucos*. Foucault (1987) diz:

Fechado no navio, de onde não se escapa, o louco é entregue ao rio de mil braços, ao mar de mil caminhos, a essa grande incerteza exterior a tudo. (...) É o passageiro por excelência, isto é, o prisioneiro da passagem. (...) É colocado no interior do exterior, e inversamente (FOUCAULT, 1987, p. 16).

É esta condição do louco: ele habita o limiar, o entre-lugares: entre dentro e fora; razão e desrazão; sentido e ruína — nem totalmente vivo, nem plenamente morto.

A figura do louco é, como o leproso medieval, o vivo marcado por uma forma de morte — aquele que já não participa mais da ordem dos vivos. Foucault é preciso ao indicar que, na transição da Idade Média para a modernidade, a loucura substitui a morte como a figura que domina a imaginação cultural. Em suas palavras: “A substituição do tema da morte pelo da loucura não marca uma ruptura, mas sim uma virada no interior da mesma inquietude” (p. 22). A inquietação com o fim — com o desaparecimento, com a perda do sentido — permanece, mas agora encarnada pela loucura.

Nesse contexto, o louco não é apenas alguém que perdeu a razão, mas alguém que anuncia, de forma antecipada, o colapso da razão. Ele já está, por assim dizer, tomado por aquilo que teme o humano: “A cabeça, que virará crânio, já está vazia. A loucura é o já-está-aí da morte” (FOUCAULT, 1987, p. 22). A cultura neurótica vê na loucura a presença da morte que habita o presente — a dissolução que ameaça desde dentro. Assim, a loucura funciona como um sinal — não apenas da ruína do sujeito, mas da ameaça de desintegração da própria ordem do mundo. Lidar com a presença da loucura é, então, enfrentar a imagem antecipada do fim: o colapso da linguagem, da identidade, da racionalidade — e, portanto, da vida tal como ela é preciso ser entendida para que o sujeito neurótico encontre estabilidade em seu delírio de autonomia.

Diante disso, o estudo do delírio psicótico revela não apenas o funcionamento do sujeito psicótico, mas também escancara as ficções que sustentam o mundo do neurótico e do perverso. Os últimos, ao se depararem com o delírio psicótico, veem ruir a crença de que sua forma de estar no mundo é a única legítima. Vê-se, então, diante de um espelho distorcido que

o devolve à sua própria verdade: que ele também delira — mas apenas de maneira compartilhada.

Ao final, o delírio psicótico não é somente um discurso legítimo a ser escutado, mas um testemunho ético e existencial da precariedade do sentido, da instabilidade da realidade e da presença da morte. O louco, como figura liminar, nos lembra daquilo que preferimos esquecer: que nossa realidade é uma construção, e que todo sujeito — inclusive o dito são — sustenta-se sobre um delírio que lhe dá o sentido necessário para viver.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, R. C. Questões epistemológicas em pesquisa psicanalítica. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. XX, p. 118-129, 2006.

BRIGGS, R.; RINALDI, D. O sujeito psicótico e a função do delírio. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 17, n. 3, p. 416-430, 2014.

CALLIGARIS, C. *Introdução a uma clínica diferencial das Psicoses*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

DUNKER, C. Falando nisso 63: Naturalização das estruturas neurótica, psicótica e paranoica?. *YouTube*, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BxWfAzWlm0Q>. Acesso em: 24 jun. 2024.

EVANS, D. *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis*. London: Routledge, 1996.

FERRAZ, Flávio Carvalho. *Perversão*. 7. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2017.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FREUD, S. A dissolução do complexo de Édipo (1924). In: *Obras completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Trad. Jayme Salomão. v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 173–179.

FREUD, S. A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. In: *Obras completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Trad. Jayme Salomão. v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 273–285.

FREUD, S. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos (1925). In: *Obras completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Trad. Jayme Salomão. v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 313–323.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. As neuropsicoses de defesa (1894). In: *Obras Completas*, v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Neurose e psicose (1924). In: *Obras Completas*, v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa (1896). In: *Obras Completas*, v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. O caso Schreber (1911). In: *Obras completas*, v. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. A perda da realidade na neurose e na psicose (1924). In: *Obras Completas*, v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GARCIA-ROZA, L. A. A pesquisa acadêmica em psicanálise. *Anuário Brasileiro de Psicanálise*, Relume Dumará, 1993.

GENEROSO, C. M. Psicose, desinserção e laço social. Dissertação (Mestrado). UFRJ, 2014.

JERUSALINSKY, J. *A criação da criança: letra e gozo nos primórdios do psiquismo*. Tese (Doutorado) — PUC-SP, 2009.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 3: As psicoses (1955-1956)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 20: Mais, ainda (1972-1973)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*. Tradução de Pedro Tamen. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PIZUTTI, J. M. A constituição do sujeito na psicanálise. 2012.

QUINET, A. *Teoria e Clínica da Psicose*. Belo Horizonte: Atos e Divãs Edições, 2021.

REIS, M. P.; SILVA, M. M. Realidade e fantasia para a psicanálise freudiana. *Analytica*, v. 9, n. 16, p. 1-12, 2020.

SANTOS, T. C.; OLIVEIRA, F. L. G. Teoria e clínica psicanalítica da psicose em Freud e Lacan. *Psicologia em Estudo*, v. 17, n. 1, p. 73-82, 2012.

SOUZA, N. S. *A psicose: um estudo lacaniano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.