

3. As ressonâncias da voz na psicose

Segundo capítulo

3 As ressonâncias da voz na psicose

3.1_ Schreber é um escritor, não um poeta

Segundo Lacan,

Schreber é, sem dúvida, um escritor, mas não é um poeta, não nos introduz numa dimensão nova da experiência. (...) A poesia é criação de um sujeito assumindo uma nova ordem de relação simbólica com o mundo. Não há absolutamente nada disso nas *Memórias* de Schreber. (Lacan, 1985/1956:94).

Ainda que não se trate de uma nova ordem, trata-se de uma inserção possível na ordem corrente. Veremos, com Lacan, a construção e o funcionamento de uma peculiar metáfora na psicose, que não se funda no Nome-do-Pai.

Tanto o poema de Victor Hugo, *Booz endormi*, quanto a psicose de Schreber, ilustram o funcionamento da linguagem no inconsciente. Sendo que, de Hugo, Lacan pinça o cerne da metáfora paterna e em Schreber temos a apresentação do delírio, uma construção com a língua, que não passa pelo mesmo caminho.

No primeiro capítulo, vimos, com Lacan, que as propriedades da língua são poéticas por compreenderem a possibilidade essencial e infinita de condensações e deslizamentos do significado sob o significante e vice-versa. A *Verdichtung* de Freud, traduzida por condensação, uma das operações linguageiras presentes no sonho, etimologicamente refere-se à poesia e é retomada por Lacan para falar do funcionamento da metáfora na cadeia significante.

A metáfora é especialmente definida a partir de uma frase do poema de Victor Hugo, o feixe que, nem avaro, nem odiento, inclui, identifica e substitui o sujeito no discurso. Sem dúvida, a metáfora e a poesia estão intimamente relacionadas em Lacan: "... poderia ser uma definição do estilo poético dizer que ele começa na metáfora, e que ali onde a metáfora cessa, a poesia também." (Lacan, 1988/1956:245)

Contudo, talvez o mote principal da construção de uma resposta sobre o que seria o procedimento metafórico em Lacan tenha sido a psicose, por onde se inaugura uma sólida teoria lacaniana sobre o significante e suas incidências clínicas no âmbito da relação entre o inconsciente e a linguagem¹. O trabalho de Lacan com a psicose relança questões presentes em Freud, relacionadas à estrutura da linguagem e ao mecanismo do inconsciente como análogo a essa estrutura.

Freud e Lacan procedem suas investigações a partir do caso de Daniel Paul Schreber, um psicótico que escreveu e publicou um livro autobiográfico onde compartilha íntimas verdades sobre sua doença, "no frescor original da exposição." (Schreber, 1995:26).

Daniel Paul Schreber foi um ativo juiz alemão que adoeceu, pela primeira vez, quando nomeado para vice-presidente do Tribunal Regional de Chemnitz, logo após uma fracassada concorrência às eleições parlamentares pelo Partido Nacional Liberal. Nessa ocasião, um artigo de jornal comentou a derrota eleitoral trazendo, no título, um enigma: 'Quem conhece esse tal Dr. Schreber?'².

A segunda internação fez-se necessária após o anúncio de outra nomeação, dessa vez para o cargo de juiz-presidente da Corte de Apelação de Dresden. A nomeação, recebida por determinação direta do rei, era irreversível e sua recusa implicava em delito de lesa majestade. Aos 51 anos, ainda novo para o cargo, Schreber toma posse. Mas antes de completar dois meses como *Senatspräsident*, volta a procurar seu médico, Prof. Paul Emil Flechsig, que ainda tenta tratá-lo em casa, sem sucesso.

Schreber permanece sob os cuidados de Flechsig por seis meses, tendo sido transferido para o Hospital de Lindenhof e, em seguida, para o Sanatório de Sonnenstein, de onde só sai oito anos depois.

As nomeações têm, para Schreber, um efeito extremamente perturbador, desencadeiam alucinações, estados de estupor e desagradáveis sensações corporais que, só depois, trilham o caminho da significação, pela operação do delírio.

¹ Outra articulação lacaniana sobre a relação entre a linguagem e o inconsciente se dá através dos escritos de James Joyce, em uma abordagem conceitual diferente sobre o significante, como veremos no terceiro capítulo.

² Quem conta esse fato é Marilene Carone, tradutora do livro de Schreber para o português, nas primeiras páginas do livro. (Schreber, 1995:11)

Em um determinado momento de sua vida asilar no Sanatório de Sonnenstein, na cidade alemã de Pirna, quando luta por reaver a posse de seus direitos de cidadão, Schreber descobre-se convencido de que publicar um livro autobiográfico seria contribuir com valiosa fonte para a pesquisa científica e para "o conhecimento de verdades religiosas (...)". E acrescenta ainda: "Diante desta ponderação deve calar-se qualquer escrúpulo de ordem pessoal." (*Ibid.*, p. 25).

Se essa voz se calasse em Schreber, estaria mais próxima da voz submetida ao recalque e, conseqüentemente, ao que se opera a partir da metáfora vinculada ao Nome-do-Pai. Mas no lugar do recalque o que comparece é um Outro que nunca cala, que se estabelece como voz alucinada no horizonte em constante construção.

E continua ressoando em nossos ouvidos aquela pergunta publicada no jornal: 'Quem conhece esse tal Dr. Schreber?' Quem é Schreber? A voz que pergunta nunca cala. O delírio de Schreber coloca-se incondicionalmente como resposta. Cada nomeação, ou seja, cada convocação para que ocupasse uma função que remete ao campo simbólico, era um convite para que Schreber se deparasse com a pergunta, uma pergunta impossível de responder, que concerne ao sujeito.

A resposta possível refere-se ao modo como o sujeito se identifica ou se marca presente no mundo humano. Um neurótico responderia com a metáfora paterna: Eu sou um homem, um juiz, um pai de família, um filho de Deus, e por aí vai, mas sem encontrar uma resposta absoluta, o que, vez por outra, o angustia.

As respostas do neurótico remetem ao pai, que funciona como uma garantia, mas que está fora de cena para o sujeito. O psicótico é diferente, ele é criador de sua própria metáfora, como veremos, uma metáfora que produz sentido por outra via, que não a do pai.

Será preciso que Schreber trate dessa resposta, a construa de modo extremamente penoso e persistente, e esse vem a ser o objetivo de seu delírio, até que conclua que é um ser essencial para toda a humanidade. Schreber se posicionará como o escolhido de Deus para efetuar um milagre: o de gerar uma nova e especial raça humana, cuja função é salvar a humanidade de uma completa extinção ainda por vir. (Schreber, 1995:74)

Porém, para cumprir esse objetivo, Schreber terá que dar conta de ser "Mulher de Deus". Esse é o significante de sua resposta, uma resposta que é

construída pela intensa relação que Schreber estabelece com Deus através do delírio. De acordo com o que trabalhamos sobre a metáfora, não se pode dizer que se trata de uma resposta metafórica, através da qual um sujeito poderia estar querendo dizer outra coisa. Não é, portanto, nem uma poesia – enquanto essencialmente vinculada à metáfora, como vimos até aqui -, nem um chiste.

Na leitura do livro de Schreber, somos testemunhas de uma eterna construção e desconstrução de sua relação com o Outro, nesse caso seu próprio Deus, que, facilmente, passa de perseguidor a perseguido. Nisso se constrói e reconstrói o universo, até que se instaura o que Schreber chama de *Ordem do Mundo*, com o delírio.

A *Ordem do Mundo* é descrita por Schreber como "a relação legítima que subsiste entre Deus e a criação por Ele chamada à vida, dada como algo em si, através da essência e das qualidades de Deus" (Schreber, 1995:81). Trata-se de uma *construção prodigiosa* (Schreber, 1995:47).

Essa *Ordem* transcende os poderes de Deus, que também está submetido a seu valor normativo, de acordo com Schreber. A comunicação entre Deus e os homens está regida pela *Ordem do Mundo*, segundo a qual “os contatos regulares entre Deus e as almas humanas só deviam ocorrer depois da morte” (Schreber, 1995:48).

Considerada por Schreber como a lei que regula as distâncias e as proximidades entre o sagrado e o profano, qualquer desrespeito à *Ordem do Mundo* lhe gera alucinações e/ou sensações de fragmentação corporal.

Vemos o autor tentando dar conta de uma polifonia de vozes alucinatórias que duelam a todo momento. Como efeito disso, Schreber busca sua inclusão na *Ordem do Mundo* e nos indica a construção de uma estrada cuja ligação com o significante é mais direta, sem subterfúgios ou, em termos lacanianos, sem furo. Como vimos no capítulo anterior, a concepção laciana do significante do Nome-do-Pai funciona como um furo, ou melhor, como presença de uma ausência.

Lacan dirá que a psicose se desencadeia quando encontra o “furo no simbólico” (Lacan, 2002:284). Isso estabelece um paradoxo centralizado na idéia da ausência da inscrição do Nome-do-Pai como desencadeadora do surto. Essa idéia pode ter como consequência o entendimento da incidência da marca da metáfora paterna como uma salvação, como aquela fitinha no braço que dá acesso à área vip da festa.

Procuraremos evitar essa leitura, que desemboca na idéia de que a neurose é salvadora e de que o psicótico carrega um defeito no simbólico. Quando falarmos desse furo no simbólico da psicose, estaremos, então, nos referindo mais a um sentimento de inundação que, por sua vez, se apresenta como inundação de palavras sem significação e que não encontra um escoamento³.

3.2 _ A psicose interroga a existência do pai

3.2.1_ *Unglauben, Bejahung e Verneinung*

Em 1896, no *Rascunho K*, comentando com Fliess sobre a importância do que ocorre à libido na paranóia, Freud diz que o psicótico não acredita na recriminação que se segue ao encontro com o sexual. O que ocorre é que a recriminação não se forma e o desprazer gerado é atribuído a pessoas que se relacionam com o paciente, através de um mecanismo projetivo.

A projeção é um elemento determinante na construção do delírio e está vinculada à essa recusa da crença na recriminação, que Freud entende como uma descrença que incide na realidade psíquica. (Freud, 1976/1896:267)

Lacan destaca o termo *Unglauben* em Freud para sustentar a descrença como um fator estrutural, que estabelece, na psicose, uma indiferença relativa ao lugar ocupado pelo significante do pai, esse mesmo significante que institui um furo no Outro e o mantém no horizonte do sujeito neurótico. (Lacan, 1998/1955:343) A *Unglauben* é designada por Lacan como “ausência de um dos termos da crença, do termo que designa a divisão do sujeito.” (Lacan, 1998/1964:225)

Ao considerar a constituição do sujeito e sua determinação pela linguagem, Lacan se detém sobre a *Bejahung*⁴ de Freud, que ele traduz por afirmação primordial. Trata-se de um ‘sim’ fundamental que está na base da linguagem.

³ A discussão que motivou esta nota foi abordada no curso de Marcus André Vieira, *Lições da Psicose*, realizado durante todo o ano de 2007, no Hospital Philippe Pinel, no Rio de Janeiro. A base do curso foi a concepção lacaniana do Nome do Pai, tal como apresentada no *Seminário 3*, a seguir corrigida por suas indicações sobre o Outro e o furo no *Seminário 10* e finalmente associada à sua relativização a partir da noção de nó borromeano, no *Seminário 23*. Jacques-Alain Miller elabora esse percurso em *A conversa de Arcachon* e em *O último ensino de Jacques Lacan*. Remetemos o leitor ao texto de Vieira, *No banquinho de Joyce*, 2007.

⁴ Lacan extrai o conceito de *Bejahung* do artigo *A Negativa [Die Verneinung]*. (Freud, 1976/1925:256; Lacan 1998/1954:384)

Se, com Freud, temos a crença ou a recusa da crença no que ele chama de recriminação como diferenciais que têm como destino a neurose ou a psicose, com Lacan, temos a leitura da *Bejahung* de Freud como uma operação que afirma a crença no pai como significante nuclear, o Nome-do-Pai.

Esse mítico ‘sim, eu creio no pai’ inaugura a articulação da cadeia de significantes - um remetendo-se sempre a outro e, em seu caráter metafórico -, organizando-se pelo princípio de substituição, bem como garante a dimensão de equívoco que o significante apresenta⁵.

Bejahung se refere a um significante “isolado como termo de uma percepção original, sob o nome de signo, *Zeichen*⁶.” (Lacan, 1998/1957:564). Convém notar aqui a tradução de Lacan de *Zeichen* por signo, de modo diferente do que vimos no primeiro capítulo, onde percorremos a tradução lacaniana de *Zeichen* por traço.

Deste ponto de vista, a *Bejahung* parece referir-se a uma escrita original do significante. Podemos entender que, na neurose, a *Bejahung* faz do traço um signo para o sujeito e esse signo se inscreve como Nome-do-Pai.

O significante Nome-do-Pai atua como um ‘não’⁷ ao que transborda da mãe – e que Lacan chama de gozo –, que na fórmula da metáfora se escreve DM – Desejo da Mãe. É a metáfora que veicula o não da neurose. Porém, trata-se de um não poético, que nunca é tão absoluto ou definitivo.

No nódulo da neurose, temos a *Verneinung*, um não que se opõe ao sim da *Bejahung*, mas que a conserva como operatória⁸. Freud, em seu artigo *A Negativa* (1925) discorre sobre um mecanismo denegatório presente no discurso neurótico que evidencia o funcionamento do recalque. Segundo Freud, o enunciado “não é” aplicado numa frase dita ao analista o avisa que a verdade estaria justamente no oposto do que a frase enuncia.

⁵ Miller (1992) se refere à leitura lacaniana da *Bejahung* como uma concepção que aponta para um ‘sim’ tão fundamental, que não tem oposto, ou seja, que revela uma dissimetria, um ‘sim’ diferente do que o definiria como o contrário do não. Esse ‘sim’ de Miller é tomado como uma escritura, ele formula um ‘sim, está escrito’, que faz traço mesmo na psicose apesar da ausência da dimensão enganosa do significante.

⁶ Lacan está tomando como referência a Carta 52 da correspondência de Freud com Fliess, sobre a qual trabalhamos no primeiro capítulo.

⁷ Na língua francesa existe a possibilidade do equívoco: foneticamente, nome (*nom*) é também não (*non*).

⁸ Observemos o fonema *ja*, de *Bejahung*, que designa sim em alemão, e o *nein*, de *Verneinung*, que, por sua vez inclui na expressão a palavra não da língua alemã.

A negação é, portanto, “um modo de tomar notícia do recalque.” O não é atribuído por Freud a um juízo, que, ao mesmo tempo substitui o conteúdo recalçado e é uma marca dele, “seu certificado de origem, digamos, como o *Made in Germany*.” (Freud 1976/1925:253-4)

Esse processo em Freud é conduzido pela idéia de que, na neurose, há um fora e um dentro: algo presente como uma representação interna ao eu pode ser reencontrado na percepção ou na realidade e tomado pelo sujeito. Isso atesta para Freud o fato de que as moções pulsionais incluem a representação ou a expulsam do eu. (Freud 1976/1925:255)

Para Freud, a análise não descobre nenhum ‘não’ que provenha do inconsciente.” A *Verneinung* é o reconhecimento do inconsciente por uma parte do eu, que se expressa em uma fórmula negativa. (Freud 1976/1925:257)

A *Bejahung* constitui o precedente necessário de toda aplicação da *Verneinung*, mas não deixa de ser “um juízo de atribuição que não julga a existência, não diz o verdadeiro sobre o verdadeiro.” (Lacan, *O objeto da psicanálise*, inédito, aula de 26 de janeiro de 1966)

Em resposta a Jean Hyppolite, Lacan afirma que o operador da psicose não é a *Bejahung*: “A *Verwerfung* corta pela raiz qualquer manifestação da ordem simbólica, isto é, da *Behajung* que Freud enuncia como o processo primário (...)”⁹ (Lacan, 1998/1966:389).

⁹ Alguns autores, como Erneta (2006), formulam a recusa do significante do Nome-do-Pai como não na psicose e admitem a presença de uma *Bejahung* que, ao invés de afirmar o pai no sentido simbólico, afirma o gozo não delimitado: “(...) esse Não que ataca ou impossibilita a *Bejahung*, Sim fundamental, abre ao mesmo tempo uma espécie de Sim a formas de gozo que não podem localizar-se e delimitar-se como acontece habitualmente nas neuroses. Radicalizando um pouco este paradoxo, parece que a *Autossung* do significante paterno abre espaço a uma *Bejahung* destes gozos.”

3.2.2_ A *Verwerfung*

Se na psicose não há *Bejahung*, ou o *Made in Germany* de Freud, de que planeta o psicótico é?¹⁰ Sem dúvida, o neurótico e o psicótico habitam o mesmo planeta. A diferença que privilegiaremos entre as duas estruturas está baseada na questão colocada por Freud que apresentamos no tópico anterior, isto é, a presença ou não de um dentro e um fora. A oposição *Bejahung-Verneinung* estabelece uma idéia da presença característica do antitético na neurose, ou seja, quando o pai é um furo que se estabelece no infinito, que está lá, isso coloca as coisas desse modo: dentro ou fora de cena.

É essa divisão que deixaremos, junto com Freud e com Lacan, do lado da neurose. A psicose nos revela o modo como o real do inconsciente funciona, como citamos em Freud: “não há nenhum não que provenha do inconsciente”. O planeta real do inconsciente é aqui e habita em todos nós, sem oposições como fora e dentro, sim e não, homem e mulher, com sentido e sem sentido. Afinal, não é sobre isso que a psicose nos ensina?¹¹

No Seminário sobre *As psicoses*, Lacan ressalta que na perspectiva freudiana, todo homem é “um sujeito capturado e torturado pela linguagem” (Lacan, 1998/1955-6:276). Se todos estamos atados à linguagem, qual seria a especificidade da relação estabelecida entre a psicose e o significante?

Lacan demonstra que o Complexo de Édipo freudiano, enquanto lei de simbolização, produz, além da *Verneinung*, dois outros registros que dizem do equívoco fundamental presente na linguagem: a) *Verdichtung*, que, como vimos no primeiro capítulo, tem referência direta com a poesia e com a metáfora, que supõe a presença do mal entendido, do equívoco significante e revela o fato de uma fala poder ter vários sentidos ao mesmo tempo; b) *Verdrängung*: trata-se do recalque, do estabelecimento de um impossível no plano da significação, embora a cadeia significante continue seguindo suas condensações e deslocamentos.

¹⁰ Lacan chega a afirmar que, na composição de uma determinada estrutura de sujeito, ou há *Bejahung* ou há *Verwerfung*. (Lacan, 1985/1955-56:98) Lacan encontra, também, em Freud, um não, ou recusa primordial, designado pelo termo *Austossung*. Esse poderia ser o nome do não da psicose, o não da descrença (*Unglauben*), que impede a inscrição da *Bejahung*, do sim dirigido ao significante paterno. Contudo, não privilegiaremos essa questão no escopo desse trabalho.

¹¹ Com Joyce, Lacan retornará seu olhar para a psicose a partir da teoria do nó borromeano, articulando a psicose menos como uma estrutura subjetiva e mais como um singular enodamento de discurso, como veremos no último capítulo.

Essas leis de simbolização se explicitam na relação do sujeito com o Outro que é justamente a problemática que Lacan aponta na psicose. O termo operador da psicose, que fala de sua relação com o Outro, é referido por Lacan à *Verwerfung* de Freud.

Em Neuropsicoses de defesa, de 1894, investigando os possíveis destinos das representações intoleráveis, Freud afirmara que existe uma espécie de defesa muito mais enérgica e eficaz na psicose.

Neste caso, o eu rejeita (o termo usado por Freud é *Verwerfung*) a representação intolerável, juntamente com o afeto, como se ela nunca houvesse chegado até ele. Freud distingue em seu Manuscrito K (1896), o recalque como inoperante, a descrença como sintoma primário e a recriminação, a recriminação, como o que retorna radicalmente de fora na paranóia. (Freud, 1976/1896:209)

Assim, o que se lança sob a operação de uma *Verwerfung*¹² sofrerá um destino diferente do recalcado. Ela terá como efeito a radical exterioridade do Outro. A descrença relativa ao pai na psicose é identificada por Lacan como *Verwerfung*, que ele traduz por foraclusão do significante do Nome-do-Pai no lugar do Outro:

A *Verwerfung* será tida por nós, portanto, como *foraclusão* do significante. No ponto em que, veremos de que maneira, é chamado o Nome-do-Pai, pode pois responder no Outro um puro e simples furo, o qual, pela carência do efeito metafórico, provocará um furo correspondente no lugar da significação fálica. (Lacan, 1998/1957-58:564)

O psicótico interroga, a todo instante, a existência do pai como metáfora, como ponto furado, contingente, no infinito. “A metáfora paterna é a operação

¹² Termo da língua alemã, utilizado por Freud, que Lacan traduz pelo termo *forclusion* – no português optamos pela tradução por foraclusão - e elabora como um conceito operatório na psicanálise. O termo é originário da área jurídica. Foracluir consiste, por exemplo, em expulsar alguém ou alguma coisa para fora dos limites de um reino e implica em que o lugar do qual se é expulso permaneça fechado para sempre. É também referido à temporalidade, como uma prescrição de um prazo determinado no processo jurídico, de modo que além desse prazo nada mais se poderá dizer e o processo será então julgado por “foraclusão”. (cf. Rabinovitch, 2001) Pode-se entender a foraclusão como uma abolição da lei simbólica, o que coloca em causa todo o sistema do significante. Pensaremos a foraclusão como a exclusão de um significante – O Nome-do-Pai – do encadeamento.

que institui este furo no infinito que é o Nome-do-Pai”, diz Lacan. (Lacan, 1998/1957-8:563)¹³.

O que temos com Schreber é um ponto de ancoramento que produz significação e que Lacan convencionou chamar de metáfora delirante¹⁴. A especificidade da metáfora delirante está no fato de que trata-se de uma construção imaginária, especular, onde não se pode considerar a presença de um ponto de fuga no espelho que indicaria que há um Outro marcado no infinito.

Porém, de certa forma, a metáfora delirante faz as vezes de Nome-do-Pai, constituindo uma amarração a seu modo. A metáfora construída pelo delírio funciona como um ponto de basta, uma amarração que fixa Schreber numa singular localização simbólica que tem em sua origem a materialização do significante *emasculação* – transformação em mulher - revelado pela alucinação.

Contudo, não se trata de uma construção simbólica cujo ponto de ancoramento seria a metáfora paterna. É por essa via que entendemos a afirmação de Lacan de que ao ler as *Memórias* de Schreber não estamos diante de um poeta e sim de um escritor, já que, como vimos com o *Booz endormi*, de Hugo, a poesia e a metáfora aparecem essencialmente vinculadas em Lacan.

Na psicose, trata-se de um advento que se aproxima da idéia de uma escrita¹⁵ que se talha no próprio corpo. Segundo Lacan, o que não passa pelo pai, no sentido da *Verwerfung*, reaparece no real, na voz da alucinação, por exemplo. (Lacan, 1985/1955-56:23)

3.2.3_ Ideal e metáfora delirante

Um dos pontos mais essenciais inseridos na fundamentação teórica do narcisismo é a introdução do conceito de *Ideal ich*, que Lacan traduzirá por eu ideal, descrito como uma herança do narcisismo infantil. Para dar conta do destino da libido do eu que não foi investida em objetos, Freud evoca o recalque.

¹³ Regnault (1997) marca que a idéia do Nome-do-Pai para Lacan é um ponto de crença no infinito que vela e localiza as relações.

¹⁴ Segundo Lacan, a metáfora delirante de Schreber institui um ponto no infinito por meio do ideal assintótico (Lacan, 1998/1957-8:578), como apontamos no item 2.1, a partir do caminho por onde se estabelece a construção do significante “Mulher de Deus”.

¹⁵ Trabalharemos sobre a questão da escrita no terceiro capítulo.

A criação desse novo conceito, aglutina a teoria do narcisismo e a do recalque. Freud diz que: “a formação de ideal seria, para o eu, a condição do recalque.” (Freud, 1976/1914:90)

Podemos apreender que o *Ideal ich*, herança do narcisismo infantil, é um fator importante no estabelecimento das bases do sistema delirante na paranóia. Freud sustenta que no núcleo da paranóia há sempre um “impulso homossexual” (Freud, 1976/1911:43), tomado pelo delírio em direção a um “ideal assintótico” (Freud, 1976/1911:46; Lacan, 1998/1957-8:578) – o de ser a “Mulher de Deus”¹⁶ (Freud, 1976/1911:30), no caso de Schreber. Esse significante “Mulher de Deus” compõe a “metáfora delirante” como resposta à questão sobre ‘quem é Schreber?’.

Devemos acrescentar que na época de Freud, a idéia de homossexualidade era experimentada como uma loucura, no sentido de doença mesmo. Na teoria da libido, Freud coloca a homossexualidade entre as ‘inversões sexuais’ e, seis anos depois, ela aparece como causa do delírio de Schreber. É preciso associar essa *fantasia homossexual* ao escopo do que será desenvolvido por Freud no conceito de narcisismo, publicado no ano seguinte ao artigo sobre Schreber.

Assim, fica claro que não se trata de homossexualidade enquanto escolha de objeto sexual, mas enquanto indicação de uma possível direção libidinal, que, na psicose, ao invés de dirigir-se aos objetos, retorna para o eu.

Somos remetidos, a partir daí, mais especificamente, à alusão de um processo identificatório que estaria na origem da escolha homossexual de objeto. Se toda inversão do caráter sexual do objeto se dá a partir de uma inversão no sujeito, toda a escolha de objeto supõe um certo posicionamento subjetivo determinado pela identificação.

Em *Uma lembrança infantil de Leonardo Da Vinci* (1910), já encontramos a discussão sobre uma identificação com a mãe (ou figura equivalente) fálica. A mãe é tomada como objeto e, posteriormente, esta escolha é substituída pela identificação a si mesmo, como modelo segundo o qual o sujeito escolhe seus novos objetos de amor, identificação esta que se une ao horror frente à descoberta

¹⁶ Schreber se refere a uma “transformação em mulher” como o objetivo de Deus para com ele, ou “milagre da emasculação” (Schreber, 1995:74). No laudo médico do Dr. Weber, publicado como anexo ao livro de memórias de Schreber, há uma referência a um desígnio de Schreber, uma “essencial missão redentora”: em primeiro lugar tem que ocorrer a sua transformação em mulher. “Não que ele queira se transformar em mulher, trata-se antes de um dever com base na *Ordem do Mundo*.” (Schreber, 1995:351) Em sua análise do caso, Freud trabalha essa redenção como o ponto “assintótico” que se apresenta no delírio de Schreber.

da castração da mãe. A identificação narcísica associada à interrogação sobre a existência do pai na psicose, são os pilares da construção do delírio em Freud.

O delírio de Schreber avança projetando frente a ele, "o substituto do narcisismo perdido de sua infância, na qual ele foi seu próprio ideal." (Freud, 1976/1914:91). O trabalho do delírio se inaugura como defesa contra uma idéia que Schreber considera insuportável - a idéia de 'como deve ser bom ser uma mulher no ato da cópula' -, visando um ideal possível diante da questão sobre o sujeito Schreber. Lacan vincula essa idéia, que causa uma inundação de palavras, que transborda em Schreber, ao que será desenvolvido por ele como gozo, conceito que trabalharemos ainda nesse capítulo.

É o delírio que vem movimentar o ideal, em direção à uma peculiar metáfora, que se fixa no significante "Mulher de Deus" e que traz estabilização aos constantes desmoronamentos e construções imaginárias vivenciadas por Schreber. Essa concepção de que há uma metáfora construída pelo delírio na psicose é trazida por Lacan e relacionada à estrutura da linguagem, cujo caminho traçamos no primeiro capítulo.

Se o psicótico não faz o mesmo uso do pai que o neurótico, isso denuncia que a metáfora paterna não funciona ali como ponto de basta, como o ponto no infinito constituído na relação com o Outro. Na psicose o trilho do significante é essencialmente metonímico e o ponto de basta é também outro: "Significante e significado se estabilizam na metáfora delirante", diz Lacan (1998/1957-8:584).

A metáfora delirante é como uma cola para o que Lacan chama de "furo que se abre no significado" ou de "cascata de remanejamentos do significante" (*Ibid.*), que encontramos no desencadeamento da psicose de Schreber.

Lacan denomina fenômenos de código e de mensagem a duas das formas pelas quais se evidencia, na psicose, a produção de um vazio no lugar da significação fálica.

As mensagens interrompidas de Schreber podem ser tomadas como exemplo. Tais interrupções nas mensagens mostram-se como distúrbios de conexão, em que a frase é cortada justo no ponto em que surgiria a significação, isto é, o elemento da mensagem que amarra a relação dos termos envolvidos¹⁷.

¹⁷ É no Seminário 5 de Lacan, sobre *As formações do inconsciente*, especialmente na formulação do grafo do desejo, que encontramos a formulação mais precisa desses fenômenos.

Ele ouve: "Nisto eu quero..." e sente-se coagido a completar com "...pensar primeiro" ou "Agora eu vou me...", que alude a "...render-me ao fato de que sou burro". Essas frases interrompem-se no ponto em que os termos no código indicam a posição do sujeito, a partir da mensagem. A apresentação de um modo indireto, alusivo, de falar do sujeito é uma das características do discurso psicótico.

Um dos modos como se presentifica esse Outro radicalmente exterior na psicose é a alucinação, que tem por hábito dizer a verdade verdadeira sobre o sujeito e sobre o mundo. A alucinação é a principal portadora do *ouro da palavra* (Antunes, 1996, *Soneto*) na psicose.

3.3_ A voz da alucinação, o *ouro da palavra* na psicose – o encontro da voz do Outro entre o imaginário e o real

Lacan considera o fenômeno alucinatório um fato central na psicose. É a voz da alucinação que vem responder à pergunta sobre o sujeito, ao *Quem conhece esse tal Dr. Schreber?*, que indica a questão cuja presença ressaltamos no desencadeamento do surto de Schreber. A voz da alucinação traz o significante à cena, como “atribuição subjetiva” (Lacan, 1998/1957-58:538), ela é fundadora, é constituinte para a atividade subjetiva. A teorização de Lacan nos informa que é a alucinação é um caminho de constituição do sujeito.

A alucinação - que, segundo Lacan, é sempre verbal desde que se fale dela – é uma das formas mais comuns de aparecimento do Outro na psicose. Foracluído no simbólico, o Outro, “cancelado dentro, retorna desde fora” (Freud, 1976/1911:66), como uma voz incidindo sobre o imaginário, ou seja, imbuída de uma consistência corporal¹⁸. No caso de Schreber, a comunicação com o Outro se dá através dos nervos de seu corpo, por onde as vozes lhe atravessam e trazem a presença *fundamental* da linguagem.

Desde o início de seu livro de memórias, aparece demarcada a importância que toma para Schreber uma língua falada pelos nervos de Deus, que se lhe apresenta através das vozes que escuta o dia inteiro. Batizada como *Grundsprache*

¹⁸ Podemos dizer que a inscrição do Nome-do-Pai, por sua vez, instaura uma alteridade interna.

e traduzida por Lacan como *língua fundamental* (Lacan, 1998/1957-8, p. 543), trata-se de uma espécie mirabolante de dialeto que provém do alemão antigo¹⁹.

Essa outra língua, com características gramaticais diferenciadas, se torna a língua do delírio schreberiano, embora ele fosse capaz de continuar a comunicar-se normalmente com seus semelhantes em alemão tradicional.

Lacan ressalta que, sem a *língua fundamental* do delírio, o que determina a alucinação "... é o eco imaginário que surge como resposta a um ponto de realidade que pertence ao limite onde ele foi suprimido do simbólico." (Lacan, 1998/1966:393). A concepção de Lacan sobre a presença de um eco imaginário na atividade subjetiva corresponde à teoria de Freud sobre o narcisismo.

3.3.1_ O eco do **Narcisismo**

O papel desempenhado pela “fantasia feminina de desejo” que constitui o núcleo central do delírio de Schreber, nos conduz ao estágio de fixação libidinal característico da paranóia, o narcisismo, reconhecido por Freud como o momento do desenvolvimento da libido no qual o objeto em direção ao qual o sujeito dirige qualquer investimento é seu próprio eu.

Uma das características apontadas por Freud como príncipes do sistema delirante de Schreber é justamente a transformação em mulher, que se caracterizaria pela redenção de uma “fantasia feminina de desejo” (Freud, 1976/1911:53). Na tentativa de se defender de tal fantasia, Schreber reage rápida e precisamente com o delírio de perseguição, reação que Freud define como uma defesa aguda, tipicamente paranóica.

O conceito de narcisismo²⁰ se constitui sobre o pano de fundo do autoerotismo²¹ em Freud e surge, desde o início, no contexto da questão sobre a

¹⁹ “Talvez o traço mais marcante na doença de Schreber seja que sua manipulação pelos raios divinos – no sistema schreberiano, os “raios” são os nervos de Deus – ocorre, acima de tudo, num registro lingüístico”, diz Santner. (Santner, 1995:48)

²⁰ A introdução deste conceito, cuja tônica principal é o desenvolvimento da instância do eu no psiquismo, desencadeará uma série de mudanças estruturais na teoria freudiana, culminando na virada dos anos 20, início da chamada segunda tópica do pensamento de Freud, sobre a qual nos determos apenas pontualmente neste trabalho.

²¹ Este assunto está diretamente vinculado a uma controvérsia de Freud com Jung a respeito da teoria da libido. Jung sustentava que a libido do eu poderia ser entendida como energia psíquica geral, não-sexual. Trata-se de uma primeira resposta teórica de Freud que destaca, do auto-

homossexualidade nos *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905). É no estudo sobre o caso Schreber (1911) que este conceito vem situar-se no centro da interpretação psicanalítica da paranóia.

A constituição do eu²² é considerada por Freud como uma “nova ação psíquica” (Freud, 1976/1914:74), que apresenta o eu como uma imagem unificada através da qual o sujeito se representa. A libido toma o eu como objeto total, de maneira diferenciada do que ocorre com as parciais pulsões auto-eróticas.

O narcisismo cumpre sua parte na unificação da atividade pulsional, que surge, necessariamente, num determinado momento e segue imprimindo sua marca sobre todo o desenvolvimento libidinal.

A concepção lacaniana correspondente ao imaginário demarca uma relação libidinal essencial com a imagem corporal. Trata-se do *estádio do espelho*, expressão cunhada por Lacan em 1936 para designar um momento estrutural e mítico no psiquismo humano, quando a criança antecipa o domínio sobre sua unidade corporal através de uma identificação com a imagem do semelhante que surge da percepção de sua própria imagem no espelho. A proposta lacaniana é que busquemos a origem da imagem do corpo despedaçado na *gestalt* da visão do conjunto da imagem corporal.

A constituição do eu, para Lacan, é um fenômeno essencialmente articulado à relação com o outro, o semelhante. É preciso entender esse semelhante como as duas faces de uma mesma moeda: de um lado está o eu, virando o lado temos o outro. Um sustenta o outro através de um mecanismo projetivo, como no espelho.

O que está em relevo no imaginário é a idéia de projeção como algo que identifica o sujeito, uma identificação concernente a um duplo especular do eu. Segundo Lacan, é a partir da imagem que temos de nós mesmos, “que nos dá uma miragem de totalidade” que convém falar da teria do eu em Freud (Lacan, 1986/1956:273).

Contudo, se ao invés de pensarmos em faces de uma mesma moeda, pensássemos no movimento de uma gangorra, nos remeteríamos a um movimento de balança presente na fugacidade dessa relação especular: “Esta ilusão de unidade onde o ser humano busca sempre seu auto-domínio, inclui o perigo

erotismo infantil, uma constelação psíquica distinta, que precede e prepara o aparecimento das relações objetais.

²² A partir da segunda tópica, eu e isso passam a ser indissociáveis para Freud.

constante de cair de novo no caos original, por bascular sobre o abismo de uma vertiginosa aquiescência que talvez seja a essência da angústia.” (Lacan, 1951:37).

Há na experiência do duplo imaginário, um eco que remete ao corporal e, ao mesmo tempo, à angústia, ou seja, ao registro do real conforme formulado por Lacan e que, por hora, apenas anunciamos para trabalhar mais à frente.

Uma parte da função do duplo pode ser entendida, portanto, na vertente do “eco imaginário” de Narciso. O imaginário é um terreno instável, é preciso que o olhar do Outro se apresente para que o eu se estabilize: “A criança se volta, como observei, para aquele que a segura e que está atrás dela”. Através de um movimento de cabeça, a criança procura o adulto “para invocar seu assentimento, e depois retorna à imagem, ela parece pedir a quem a carrega, e que representa aqui o grande Outro, que ratifique o valor dessa imagem”, diz Lacan. (Lacan, 2005/1962-1963)

Relembrando o mito, Narciso é um belo jovem que se apaixona por sua própria imagem refletida no espelho d’água e nunca consegue desprender-se dela, até a morte. No lugar onde ele morre, nasce uma flor que leva seu nome. Contudo, o destino de Narciso se sobrepõe ao de Eco, que pode ser considerada como seu duplo (Santos, 2006).

Eco é a jovem ninfa, que possui o talento da eloquência e que o usa diversas vezes para distrair a filha de Saturno, Juno, pois a deusa queria surpreender e castigar as ninfas deitadas com seu marido Júpiter. Enquanto Eco conversa com Juno, as ninfas ganham tempo e podem fugir do castigo da deusa.

Ao perceber a artimanha de Eco, a divina Juno pune a ninfa, reduzindo sua fala eloquente com o uso brevíssimo e petrificado da palavra a ponto de que quando alguém acabasse de falar, Eco só conseguiria repetir o que ouviu, ou seja, o final da sentença (Ovídio, 1994:366-369). Eco, então, resolve se esconder na floresta e encontra Narciso. Segue a transcrição da estranha conversa entre os dois:

‘Aqui está presente alguém?’ ‘Alguém’, respondera Eco. Ele se admira e olha por todas as partes à sua volta. Ele clama com alta voz: ‘Vem!’ Eco repete o mesmo convite. Ele olha para trás, e, não vendo ninguém se aproximar, pergunta: ‘Por que foges de mim?’ E ouve as mesmas palavras que dissera. Insiste, e, iludido pela voz que parece alternar com a sua, convida: ‘Aqui, unamo-nos!’ Não houve palavra à qual Eco pôde responder com muito prazer: ‘Unamo-nos’. Ela repete e ajunta o

gesto à palavra e, saindo da floresta, avança para abraçar o desejado. Ele foge, e diz, ao fugir: ‘Afasta-te de mim, retira estas mãos que me enlaçam! Antes eu morrer que me entregar a ti!’ Eco somente repetiu: ‘Me entregar a ti’. (*Ibid.*:379-392)

E Eco entrega sua vida a Narciso, cumprindo o que de sua voz ecoou. Morrem os dois, Narciso e Eco. Narciso em seu enamoramento de si mesmo e Eco pelo desgosto do amor não correspondido. A morte de Eco é relatada por Ovídio:

A magreza resseca-lhe a pele e todo o suco de seu corpo se evapora no ar. Sobrevivem, no entanto, apenas *a voz e os ossos*. A voz permanece; dizem que os ossos assumiram a forma de pedra. Assim, ela se esconde nas florestas, e não é vista nas montanhas. É ouvida por todos; É o som que ainda vive nela. (*Ibid.*:395-401, grifo nosso)

3.3.2_ Alucinação e eco

Esse resto de voz, a voz e os ossos que permanecem de Eco, apontam para além do imaginário. Estamos no registro da voz em sua materialidade, de uma ressonância que não busca a significação. É disso que se trata na alucinação psicótica.

Na psicose, a voz do Outro fala, às claras, provocando no sujeito reações de pânico, terror, exaltação e perplexidade. Na neurose, o Outro cala, inconsciente. Só na psicose compensada com um delírio, o som que vem do Outro pode ser localizado como um eco cheio de significação.

Podemos retomar o famoso exemplo de Lacan de uma paciente entrevistada por ele e que teria ouvido seu vizinho lhe dizer: “Porca”, ao passar por ela no corredor. Lacan lhe pergunta o que ela própria poderia ter proferido no instante anterior e ela admite ter murmurado, ao ver o vizinho: “Eu venho do salsicheiro”.

Lacan segue, perguntando à paciente a quem visavam essas palavras. Ela não sabe dizer, no entanto, relata que havia acabado subitamente com seu casamento, que era reprovado por sua mãe, pois tinha a convicção de que a família de seu marido queria acabar com ela, picando-a em pedacinhos.

Aqui, o sujeito não recebe, como seria de se esperar, sua mensagem do Outro, sob forma invertida; antes, é sua própria mensagem – o eco, diretamente,

recebido através do outro especular, como se este viesse nomear aquilo que a fala do sujeito apenas cercou.

A resposta "Porca" é a própria causa do enunciado anterior da paciente, como mostra Lacan, na medida em que, afinal de contas, quem viria do salsicheiro senão um suíno, partido em rodela, com o corpo despedaçado, disperso por um mundo que se vai em pedaços? (Lacan, 1998/1955-56:540).

3.4_ A pulsão de voz

“antes de existir alfabeto existia a voz / antes de existir a voz existia o silêncio / o silêncio / foi a primeira coisa que existiu / um silêncio que ninguém ouviu.” (Antunes, 1996, trecho de *Silêncio*)

No momento em que se volta para a elaboração do conceito de objeto a^{23} , seu lugar na pulsão, na causa do desejo, Lacan retoma os objetos pulsionais de Freud – oral e anal ou o seio e as fezes -, formalizando os que já havia acrescentado como o olhar e a voz.

Sobre o que diz respeito à pulsão relacionada à voz, destacamos a seguinte definição:

(...) as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer. Esse dizer, para que ressoe (...), é preciso que o corpo lhe seja sensível. É um fato que ele o é. Porque o corpo tem alguns orifícios, dos quais o mais importante é o ouvido, porque ele não pode se tapar, se cessar, se fechar. É por esse viés que, no corpo, responde o que chamei de voz. (Lacan, 2007/1975:18-9)

É preciso deixar claro que esse eco de um dizer na pulsão não é da mesma ordem que o eco imaginário, apesar de estarmos fazendo uso da mesma palavra. O eco imaginário, como vimos, é um fenômeno essencialmente duplo, como as faces de uma moeda, seguindo a matriz do *estadio do espelho*. O eco da pulsão é um efeito do dizer no corpo.

²³ Lacan conceitua o objeto a como um objeto imaterial, insubstancial e intangível, sobre o qual trabalharemos no próximo item.

Lacan traz, assim, ao nosso estudo, um novo ângulo de referência da psicanálise em relação à teoria da linguagem. Esse ângulo privilegia o que está no cerne da alucinação, a voz, e o que está no cerne da experiência psicanalítica, a pulsão. Temos, na citação acima destacada, a voz como o eco de que há um dizer que é de ordem pulsional, que não se dirige à significação, ressoando no corpo.

Fizemos, no primeiro capítulo, um caminho pela *Klangbilder* de Freud, que pode ser traduzida por ‘metáfora do som’, essencialmente simbólica, como formação primeira de palavra no inconsciente, e depois pelo significante de Lacan.

Concomitantemente, investigamos os trilhos do simbólico de Lacan através do conceito de representação em Freud, dos traços que constituem a *Vorstellungsrepräsentanz*, até chegar ao traço unário, para demonstrar, com Lacan, que a ressonância da palavra é constitucional para o inconsciente antes mesmo que se instaure a mecânica do significante.

Em outras palavras, fizemos esse percurso para dizer que o não-simbolizável ressoa no sujeito. Nesse segundo capítulo, começamos por fornecer as bases do imaginário em Freud e Lacan e agora, com a pulsão, introduzimos o real lacaniano.

Ficaremos com as definições de imaginário e de real que aparecem a em R.S.I.: o *imaginário* é o *sentido*; já o *real*, diz Lacan, ele é o “avesso do imaginário”, ele é o *não-sentido* (Lacan, 1975, aula de 21 de janeiro de 1975). Três anos mais tarde, Lacan fala precisamente sobre o real: “Há uma coisa que, de todo modo, é certa, se é que alguma coisa possa sê-lo, é que a idéia mesma de real comporta a exclusão de todo sentido. Não é senão na medida em que o real é esvaziado de sentido que nós podemos apreendê-lo um pouco [...]” (Lacan, 1976-77, aula de 8 de março de 1977). Um dos nomes do real é a morte, a radical zona de não-sentido da vida.

Muito antes desta citação que destacamos, desde 1956, Lacan inter-relaciona o corpo, a morte e o significado como elementos inapreensíveis, irreduzíveis à lógica fálica. Para Lacan, o corpo e a morte estão profundamente envolvidos no significado. A morte é o que se reflete no fundo do significado e é, ao mesmo tempo, o suporte, a base, da operação pela qual o significante existe: “O significante funciona sobre o fundo de uma certa experiência da morte.” (Lacan, 1995/1956:50).

Se partimos da assertiva que Lacan depreende de Freud: “Toda pulsão é pulsão de morte” (Lacan, 1979/1964:195) e adicionamos a informação de que o significante está sobre a pulsão, ou seja, “sobre o fundo de uma certa experiência da morte” (Lacan, *Op. Cit.*), somos levados a concluir que a pulsão também pode ser um dos nomes do real.

Schreber conta que é afetado por uma “língua dos nervos, da qual o homem sadio não tem consciência”, onde “as palavras são repetidas em silêncio.” (Schreber, 1995:69). Palavras repetidas em silêncio? A pulsão, mesmo a de voz, fala de um lugar onde não há eco imaginário, não há nem mesmo voz, a não ser, talvez, como um som esvaziado de sentido, desde que concordemos que o silêncio da repetição produza alguma ressonância que possa afetar ou tomar corpo na palavra.

A voz que Schreber ouve é a voz áfona, aquela que, separada de nós, "soa como um som estranho" (Lacan, 2005/1962-63:272). A "dimensão propriamente vocal", em Lacan, traz a presença de uma voz que deve ser desvinculada de tudo o que tem a ver com a fonetização. (*Ibid.*, p. 273)

Segundo Freud, a pulsão reina na enigmática fronteira entre o anímico e o somático, como medida de uma exigência de trabalho que é imposta ao anímico em consequência de sua relação com os estímulos corporais. (Freud, 1976/1915b:117)

Neste sentido, o ouvido parece ser uma cavidade privilegiada para pensar a pulsão, já que possui uma abertura para dentro do corpo – por sinal bem maior do que a que vemos do lado de fora – e outra para fora, que desde que nascemos, constitui a primeira porta de entrada da linguagem enquanto palavra falada e, antes que as palavras possam ser identificadas pelo bebê, enquanto pura voz.

Lacan fala da voz na fita do gravador como uma metáfora para pensar a voz como o que se presentifica antes da constituição do eu no sujeito, uma voz desligada de seu suporte, que se constitui, *a posteriori*, como resto. (Lacan, 2005/1962-63:298) "Tudo que o sujeito recebe do Outro pela linguagem, diz a experiência comum que ele o recebe como forma vocal", diz Lacan (*Ibid.*). Então, antes mesmo do bebê nascer, a voz já estava lá. Essa voz-resto será retomada por nós adiante.

3.5_ O corpo da palavra

Tomemos como referência o poema *H2O mem*, de Antunes, para pensar essas palavras “repetidas em silêncio” como um movimento típico da pulsão e o que vem a tornar-se voz, a partir de um modo bem diferente de dar corpo à palavra:

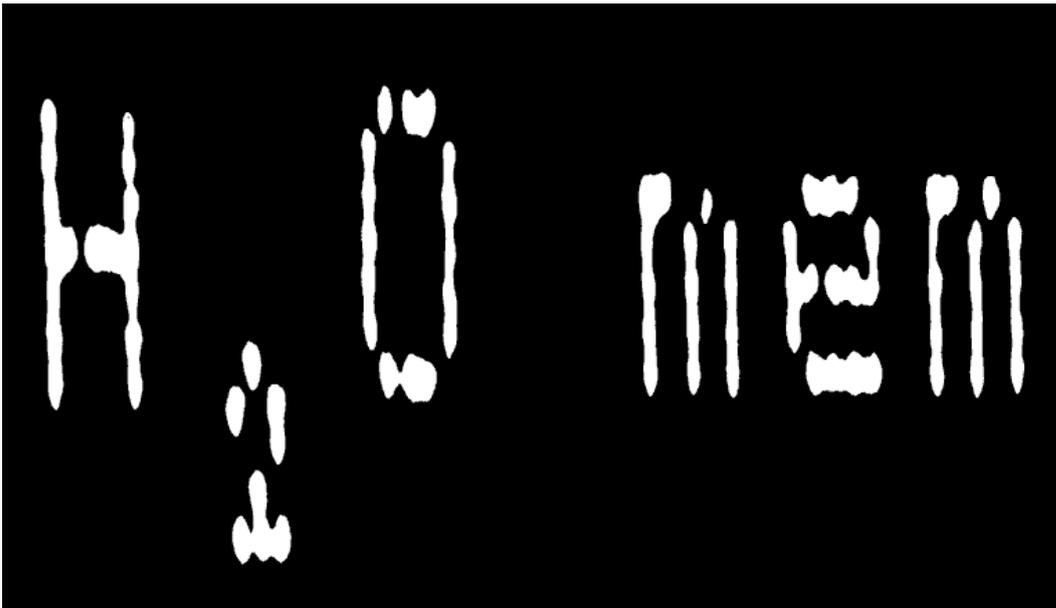


Figura 7 - **H2O mem**. Antunes, 2001.

Neste poema, ossos se transformam em letras, ou seja, são ossos que escrevem palavras. H₂O, símbolo científico da água, é um material constituinte do corpo humano, representa entre 45 a 75% do peso corporal. Ossos e água são matérias do corpo. Se ficamos apenas com esse ponto de referência, estamos no campo somático. Com a introdução da linguagem, da palavra, passamos ao plano psíquico, propriamente humano. Entre o psíquico e o somático, estamos no campo da pulsão de Freud e do real de Lacan.

Se procurarmos no poema acima a substituição característica da metáfora, que, como vimos, identificaria o lugar do sujeito, não encontramos pistas. Contudo, é possível identificar um elemento a mais, o 2 de *H2O mem*, que não seria necessário para que se escrevesse a palavra homem, nem para compôr a representação pictográfica dos ossos-palavras de Antunes.

Poderíamos entender esse a mais como um ponto que aproxima o poema da metáfora, que traz um (+) de significação²⁴, ao menos no que diz respeito à fórmula da água, que, sem dúvida está incluída no poema como um símbolo, substituindo a palavra água.

Porém, se abstrairmos o H2O como uma fórmula, - e esse é um caminho, desde que captamos, com Lacan e com o que se evidencia no funcionamento da linguagem na psicose, a incidência do real, da exclusão do sentido, através da presença de uma voz alucinada que toma corpo – esbarraremos no fato de que H é uma letra silenciosa na palavra homem. O agá não altera a sonoridade da palavra, mas também não se faz ausente.

O H2 poderia, portanto, ser entendido como um modo de escrever a pulsão, ou as letras “repetidas em silêncio”, conforme disse Schreber. (*Op. Cit.*) A pulsão é como o agá que se vê por trás da fórmula da água no poema de Antunes, onde um traço referido à linguagem, ou a uma letra²⁵, se repete em silêncio, mas não faz sentido.

O silêncio da pulsão não se direciona à significação. O agá do poema de Antunes traz a idéia de uma ressonância que não é semântica, ou que não podemos referir diretamente aos termos que Lacan buscou na lingüística de Saussure. Para abordar esse problema, os conceitos lacanianos de objeto *a* e de gozo serão nossas ferramentas.

Em *O futuro de uma ilusão* (1927), artigo escrito por Freud depois da grande virada operada com o *Mais-além do princípio de prazer*²⁶ (1920), temos a introdução da pulsão de morte em seu radical estatuto de força, pressão (*Drang*)

²⁴ Esse + entre parênteses aparece grafado na fórmula da metáfora proposta por Lacan e vista por nós no primeiro capítulo.

²⁵ Letra é um conceito de Lacan que designa, inicialmente, o suporte do significante, como veremos no terceiro capítulo.

²⁶ Trata-se do artigo que marca o início da segunda tópica freudiana, onde Freud reformula o inconsciente. Não trataremos especialmente desta virada teórica, a não ser no que tange à pulsão de morte. Para tanto, ficaremos com a leitura lacaniana de que toda a pulsão é pulsão de morte, leitura que já leva em conta tal virada de Freud e traz a questão que nos interessa nesse momento.

que almeja a satisfação absoluta, denominada por Freud de morte e, mais adiante, por Lacan, de gozo, como veremos.

Se a metáfora delirante pode ser entendida como a construção de um ponto no infinito da metonímia, é no sentido de que esse ponto permite a localização do gozo para que o sujeito não seja completamente invadido por ele, ou, em outras palavras, permite a constituição de algum filtro²⁷ que funcione de modo a defender o sujeito do encontro com o real em jogo na pulsão de morte²⁸.

Se privilegiarmos a vertente da voz como objeto, ou seja, desatrelada da via metafórica, isto é, do efeito de sentido que produz o sujeito neurótico, como vimos no capítulo anterior, estamos mais próximos tanto do campo da psicose quanto do poema *H2O mem* de Antunes. Trata-se da presença de uma voz que sobra, que é como um resto que não se direciona ao sentido.

Essa voz é uma produção sonora que despe-se de sua presença como significante e se apresenta em carne e osso (o poema de Antunes apresenta como água e osso), isto é, com seu corpo, o corpo entendido como uma caixa de ressonância para a emissão da voz (Lacan, 2005/1962-63:273). Essa acepção da voz está, ao mesmo tempo, aquém e além do plano do sujeito, embora não se desvincule da cadeia significante.

²⁷ Na neurose, é a fantasia que opera como esse filtro, que está enganchada, pendurada, nos orifícios do corpo, como o H do poema de Antunes. Não trataremos desse assunto no escopo da tese, visto que optamos por seguir com o delírio na psicose, mas podemos marcar uma diferença: o neurótico desconhece o H e o psicótico não. O filtro do neurótico não é o mesmo que o da psicose, é o do sentido.

²⁸ Consideramos que a esquizofrenia diz respeito mais propriamente ao momento do surto, ou da dissolução imaginária, de Schreber, quando as vozes o assolavam sem descanso e não cabiam, ou não se direcionavam ainda, à construção delirante. Assim, temos uma idéia mais clara de como se apresentam as alucinações no real do gozo, sem a tela tecida pela fantasia e sem a rede mais cristalizada do delírio. Essa leitura sobre o que diferencia a esquizofrenia da paranóia pode ser encontrada em Freud, sob o ponto de vista da teoria da libido (Freud, 1076/1914:70).

3.6_ A voz como objeto *a*

desorienta o incerto
 ruma sem trajeto
 nunca existiu mas eu deleteo

querer sem objeto
 voz sem alfabeto
 enchendo um corpo já repleto

o excesso exceto
 o eticétera e todo resto
 do chão ao céu, da boca ao reto

eu só eu
 no meu vazio
 se não morreu
 nem existiu

(Antunes/Lenine, 2008, Trecho de *Excesso exceto*)

Atribuir existência a essa voz que é como uma ressonância - ou que é feita de água e osso, lembrando o poema de Antunes trabalhado no item anterior -, é pensá-la além da fonação e do significante, ou melhor, é pensá-la como a incidência do significante no corpo. (cf. Valas, 2001, p. 67)

Não é por acaso que Lacan destaca a “auditivação” das alucinações na estrutura de fala proveniente da *língua fundamental* de Schreber, onde “é o próprio significante (e não o que ele significa) que é objeto da comunicação.” (Lacan, 1998/1957-8, p. 543-4). Podemos dizer que o significante comparece como um objeto vocal na alucinação.

Há várias apresentações possíveis do objeto *a* de Lacan, tanto em Lacan quanto em autores que nele se baseiam. Apresentaremos o objeto *a* como uma “falta irreduzível do significante” (Lacan, 2005/1962-63, p. 146) ou como “uma voz sem alfabeto”, como se escreve no poema *Excesso exceto* de Antunes e Lenine ou, ainda, como “um pedaço do corpo” (*Ibid.*, p.149) para falar sobre seu lugar de resto na operação significante.

Quanto à essa “falta irreduzível do significante”, não se trata da falta²⁹ apreensível por intermédio do simbólico, a da biblioteca, como exemplifica Lacan, onde se pode dizer: *Aqui está faltando o volume tal em seu lugar*. Esse

²⁹ No Seminário 10, Lacan nos fala de duas faltas: a falta no simbólico, ligada à castração, ponto onde Freud articula o final de análise; e a falta no real, onde o sujeito tem que se defrontar com o seu ser. Esta falta no real não se esgota na castração. (Lacan, 2005/1962-63:19)

lugar “é um lugar apontado pela introdução prévia do simbólico no real.” E essa falta “designa o lugar, designa a ausência, presentifica o que não está presente.” (*Ibid.*, p.147)

Trata-se de uma falta mais radical, é a falta da exceção, falta da falta, de algo que, “na própria constituição da subjetividade”, está perdido para sempre (*Ibid.*, p.149). Ao mesmo tempo, o objeto *a* de Lacan é tão irreduzível ao significante quanto inapreensível à imagem. Nas palavras de Antunes e Lenine, seria o que, “no meu vazio / se não morreu / nem existiu.”

Segundo Lacan, há um “ponto falta-de-significante” que é o ponto próprio do momento em que o significante³⁰ passa a existir, um ponto “que não pode ser significado” e, também, que instaura a relação com o Outro (*Ibid.*, p.150). Podemos entender isso como uma espécie de curto-circuito que se constitui como o furo de que falamos no início desse capítulo - um ponto de fundação - e que passa a funcionar como causa, causa de desejo³¹.

No furo que delimita o inconsciente, fora de qualquer articulação significante, Lacan instaura o objeto *a*, encarnação de um vazio³² marcado pelo significante da falta no Outro, S(A) – outro modo de pensar a barra como resistência à significação -, que vem a se constituir como “causa de desejo.” (*Ibid*, p. 116) O objeto *a* “está *atrás* do desejo.” (*Ibid*, p. 115)

Essa idéia de causa atribuída por Lacan ao objeto *a* não se confunde com uma força externa que desencadearia o desejo:

O objeto *a* é o que, no objeto, nos dá vida, uma espécie de carne do vazio que, tal qual prossegue Antunes, adivinha-se no coração do rol do desejo: “nuvens de areia, folhas no quintal, canto de sereia, roupas no varal... (Vieira, 2008:55. O autor se refere ao poema-canção *Do vento*, de Arnaldo Antunes, que pode ser encontrado no CD Paradeiro, BMG, 2001)

A voz em sua dimensão de objeto é a voz do Outro, ou o sinal de sua

³⁰ Em vários momentos de seu ensino, Lacan define que o significante (S1) representa o sujeito (\$) para um outro significante (S2). Nesta operação produz-se um resto, o objeto *a*. Esse resto é situado na metonímia da cadeia significante. Essa disposição do objeto como resto, instituída pelo sujeito em sua relação com o significante, é o que indica que a estrutura é não-toda significante.

³¹ O desejo lacaniano é sustentado por um vazio atestado pela presença do Outro. “O desejo do homem é o desejo do Outro.” (Lacan, 2005/1962-3:31) O desejo do Outro, se endereça ao sujeito e o coloca em questão.

³² Vieira (2008:55) define metaforicamente esse vazio como um “modo de presença do vento no objeto.”

presença³³. Esse Outro é referido por Lacan ao traço unário - que vimos no primeiro capítulo -, à sua singularidade. É a partir do Outro entendido como traço unário, anterior ao campo do significante, que se constitui o sujeito para Lacan:

O traço unário é anterior ao sujeito. *No princípio era o verbo* quer dizer *No princípio era o traço unário*. (...) *Simplex*, singularidade do traço, é isso que introduzimos no real (...) às vezes existe o que é anterior a tudo o que podemos elaborar ou compreender. Chamarei a isso presença do Outro (A), com A maiúsculo. (*Op.cit.*, p. 31)

Entre a voz e o silêncio, Lacan marca a incidência dessa presença que difere do som, esse que não deixa de ser seu substrato material. O exemplo de Lacan é a ressonância do *chofar*³⁴ hebraico, entendida como o som da própria voz de Deus (*Ibid.*, p. 272).

Essa modalidade de objeto *a* nos conecta novamente às alucinações auditivas e à construção delirante que Schreber endereça a Deus. De fato, a alucinação, a “voz sem alfabeto” por excelência, demonstra a emergência do objeto como voz do Outro em carne e osso, como Lacan indica na única aula de seu Seminário *Os nomes do pai*:

Vamos ver o *a* vir do Outro, único testemunho desse lugar do Outro que não é somente lugar de miragem, este *a* que não nomeei, mas certamente mostrei em uma das reuniões de nossa sociedade e poderia ter esclarecido em nossas jornadas sobre a paranóia, mas me absteve: a voz. (Lacan, 1962: aula de 20 de novembro de 1962)

Lacan sustenta que não é possível simplesmente assimilar a voz, a voz é sempre, de alguma forma, incorporada. É isso que dá ao *chofar* a possibilidade de que, num dado momento, ele substitua a fala, “arrancando poderosamente nossos ouvidos de todas as suas harmonias costumeiras.” (*Ibid.*, p. 301)

“Uma relação mais que acidental liga a linguagem a uma sonoridade”, diz Lacan. (*Ibid.*, p. 299) A idéia é que a linguagem mantém uma relação muito próxima com a sonoridade, já que o ouvido é um aparelho que ressoa e que “não

³³ Isso nos lembra que a pulsão de voz é também chamada de pulsão invocante na teoria lacaniana (Lacan, 1985/1964, p. 171). *Invocare* em latim reenvia a chamamento.

³⁴ Instrumento de sopro feito de chifre de carneiro. É um dos mais antigos símbolos bíblicos e judeus, tão antigo que a Torah declara o seguinte em Shemot 19.16,19 (Êxodo) "aconteceu que ao terceiro dia, quando amanheceu, vieram trovões e relâmpagos, e espessa nuvem sobre o monte, e um somido de buzina muito forte; e todo povo que estava no acampamento estremeceu".

ressoa qualquer coisa. (...) ele só ressoa em sua nota, em sua própria frequência.”³⁵ (*Ibid.*).

Lacan diz que “se a voz, no sentido em que a entendemos, tem alguma importância, não é por ressoar num vazio espacial qualquer. (...) a voz ressoa num vazio que é o vazio do Outro como tal.” (*Ibid.*, p. 300).

Essa ressonância no vazio do Outro pode ser reconhecida no circuito pulsional que a voz circunscreve, ao contornar um espaço oco onde o objeto se aloja. Entre sua emissão (na cavidade bucal) e seu retorno (ao canal auditivo), o objeto voz “surge no vazio desenhado pela sonoridade transformada em material significante.” (Caldas, 2007, p. 92).

A particularidade da voz na lista dos objetos pulsionais parece advir do fato de que ela concerne ao desejo do Outro. Como meio privilegiado de transmissão da linguagem e da palavra, a voz enfatiza mesmo o instante mítico do nascimento do sujeito. O recém-nascido grita expressando a dor, por exemplo, da abertura de seus alvéolos pulmonares.

Esse “puro” grito, no dia-a-dia do bebê, se transformará em grito “para”³⁶ a partir do momento em que a palavra do Outro, sustentada por uma voz, responde com sua demanda: “Ele está com fome.” Desde a instauração desse grito “para”, o bebê e o mundo deixam de ser naturais para tornarem-se seres imersos na linguagem. Aí está a linguagem marcando o homem no próprio corpo.

A voz do Outro, ao mesmo tempo em que introduz o infante à palavra, o leva a perder a dimensão da voz como objeto. “A materialidade do som será, a partir de então, irremediavelmente velada pelo trabalho da significação. A palavra faz calar a voz.” (Vives, 2009, p. 195-6)

O que se perde é a materialidade da voz, que pode ser entendida como um traço que resta da operação do Nome-do-Pai na neurose. Porém, o Nome-do-Pai não garante que o objeto *a* se mantenha à distância.

Basta uma defasagem entre a voz emitida e sua audição para que falte ao neurótico a sensação de governo sobre seu corpo, ou seja, basta que o celular produza eco para que a própria voz ao telefone cause estranheza ao falante e deixe

³⁵ Lacan anuncia, ainda, a função de mediação da voz como uma das formas do objeto *a*, falando do vazio encontrado no tubo acústico como o “sopro” de uma flauta que, dedilhada de uma forma ou de outra, imprime nos outros sopros, uma mesma vibração, ou, que “impõe (ao vazio) uma ordem a tudo que possa vir a ressoar nele de uma dada realidade.”

³⁶ Essa formulação do grito puro (*pur*) e do grito para (*pour*), que traz uma homofonia na língua francesa, é de autoria de Vives (2009).

de concorrer para o efeito de significação (Lacan, 2005/1962-63:298). Assim, ela aparece em sua dimensão de objeto, como voz do Outro, do qual a angústia é sua tradução subjetiva: a “voz sem alfabeto”, que “desorienta o incerto” e “ruma sem trajeto”, como diz o poema-canção de Antunes e Lenine.

Outro nome, em Lacan, para isso que se perde na operação significante e que aparece de modo quase concreto na alucinação psicótica, é gozo. O objeto *a* como representante de uma perda de gozo que escapa à significância é chamado de *mais-gozar*, tradução³⁷ de *plus-de-jouir*, que é o neologismo criado por Lacan para designar, por homologia com a *mais-valia* de Karl Marx, a função estrutural à qual se reduziria geralmente o gozo e que constitui um dos modos de apresentação do objeto *a*. (Lacan, 1992/1969-70:76)

O *mais-gozar*³⁸ pode ser entendido como o que a fala sempre deixa de significar, já que o sujeito não pode esgotar a significação do seu ser pelo significante. (Valas, 2001:74) Nessa modalidade de gozo, temos mais a idéia de um excesso traumático que de uma perda, o que nos lembra a inundação de palavras que transborda em Schreber, como vimos no item 2.1.

Schreber terá que trabalhar o significante a partir, por exemplo, de vozes alucinadas, esboçadas por seus “pássaros miraculados” (Schreber, 1995:167) falantes e, com elas, criar a *língua fundamental*, escrever suas memórias, lidar com esse excesso, com esse “transbordo”³⁹, e não com a perda. (Vieira, 2008:96)

3.7_ O gozo

Cabe ressaltar que há várias formulações sobre o gozo na teoria lacaniana, como por exemplo: o gozo fálico, atrelado ao falo - significante do desejo -, como o caminho da significação, ou seja, o gozo que se veicula ao falo na cadeia significante; o gozo imaginário, vinculado à ferocidade do supereu, cuja ação

³⁷ A tradução oficial da versão brasileira do Seminário 17 de Lacan optou pelo termo *mais-de-gozar*. Outros autores preferem, como nós, manter o termo sem o “de”, para frisar a homologia com a *mais-valia* de Marx, onde a teorização de Lacan se apóia.

³⁸ Lacan elabora o *mais-gozar* como um dos elementos que giram de posição nos quatro discursos que ele apresenta: o do mestre, o universitário, o analítico e o histórico. (Lacan, 1992/1969-70)

³⁹ Quem usa a palavra transbordo, que Vieira retoma, é Estamira, uma mulher que encontra no lixão de Jardim Gramacho, Rio de Janeiro, seus particulares modos de lidar com os excessos, como vemos no documentário de Marcos Prado. (*Estamira*, RioFilme, 2005. Direção: Marcos Prado)

descrevemos no contexto da psicose de Schreber; o gozo discursivo, onde Lacan relaciona saber e gozo; o gozo suplementar, que apresenta o gozo como *não-todo*; o gozo como pulsional; e a aliança entre o gozo e essa palavra *lalíngua*, onde impera a não-relação, ao menos com o que diz respeito à comunicação.

É Miller (2000) quem coloca essa modalidade de gozo como o da não-relação, referindo-se ao que ele apresenta como o ápice do paradigma que Lacan lança mão ao enunciar que *A relação sexual não existe*, mas há gozo. Diante dessa perspectiva, que é anunciada por Lacan no Seminário 20, o gozo não se relaciona com nada, nem com o par significante-significado, nem com o Outro, apenas se conecta a eles.

É quase impossível desvincular uma modalidade de gozo de outra, pois elas se interconectam no ensino lacaniano. Fizemos um recorte do conceito, o que nos pareceu necessário para ressaltar o que interessa ao tema desse trabalho. Ficaremos detidos basicamente em duas vertentes do gozo: o pulsional, que se refere ao registro do real, que tem um impossível como marca, e o que se alia a *lalíngua*, já que há uma nítida equivalência entre essas duas modalidades, que designam o impossível de simbolizar na língua e no corpo do ser falante. Impossível de ser simbolizado, impossível de ser acessado ou impossível de suportar como presença maciça da alteridade. Antes de finalizar esse capítulo, veremos a relação entre o gozo e *lalíngua*.

O conceito de gozo é formalizado por Lacan no Seminário 7, sobre *A ética da psicanálise* (1959-60) e reformulado, após a conceitualização do objeto *a*, no Seminário 17, *O avesso da psicanálise* (1969-70). Portanto, segue-se da ética da psicanálise – referida por Lacan ao campo do desejo - ao seu avesso, que nos coloca diante do campo do gozo.

Percorrendo, através da psicanálise, a estrada do pai a que Lacan se refere em seu Seminário sobre as psicoses, encontramos no Seminário 17, *O avesso da psicanálise*, uma indicação importante. No caminho trilhado pelo avesso, Lacan nos oferece um capítulo nomeado *Para além do Complexo de Édipo* e, ainda, um outro que se chama *Do mito à estrutura* (Lacan, 1969-70).

Esta via que segue do mito à estrutura nos conduz do Édipo - sinalizado na análise de Lacan como “o sonho de Freud” (Lacan, 1969-70:110) – ao mito criado por Freud: *Totem e tabu* (Freud, 1912-13) e, por sua vez, ao que se enuncia no

ensino de Lacan como algo da ordem do real, no conceito de estrutura em psicanálise⁴⁰.

É possível seguir com ele da noção de uma primazia do significante à conceitualização do objeto *a*, quando temos a introdução ao real a partir das formulações sobre a metonímia do desejo, por onde se engendra um reenvio da significação ao infinito, donde conclui-se que há outra estrada que segue para além do significante.

É a partir deste ponto do ensino de Lacan que temos o desenvolvimento da questão dos laços sociais no campo do gozo, estruturado como um campo operatório pelos discursos propriamente ditos, que funcionam como uma aparelhagem de gozo inserida na linguagem. "O discurso instaura relações fundamentais, mediante o instrumento da linguagem, no campo do gozo", diz Lacan, atentando-nos para o fato de que há um gozo implicado em cada discurso, o que, por hora, apenas tangenciamos. (Lacan, 1969-70:11)

O Seminário sobre o avesso da psicanálise, nos anos 70, inaugura uma novidade: a trilha teórica que introduz o campo da linguagem no campo do gozo e caminha da noção de estrutura subjetiva às de estruturas discursivas. Lacan define essas estruturas como "um discurso sem palavras" (Lacan, 1969-70:11), um discurso que não passa, necessariamente, pela fala mas sim pela linguagem. Contudo, o sujeito está implicado no discurso, na medida em que é definido no laço social⁴¹, o que supõe a verificação de seu posicionamento em relação ao gozo.

Em *Do mito à estrutura*, Lacan sinaliza a morte do pai ou, mais especificamente, o assassinato do pai. Esse registro mítico pode ser reconhecido na base de *Totem e tabu*, texto elaborado por Freud em 1912. Lacan nos indica que, para que se dê a instauração da castração, a morte do pai deve, de alguma forma, comparecer. A partir das formulações de Freud, torna-se impossível supor que tudo passe a ser permitido, desde que Deus esteja morto. Ao contrário, diz Lacan: "nossa experiência é que *Deus está morto* tem como resposta *nada mais é*

⁴⁰ Podemos dizer que ocorre uma nova conceitualização, tanto do conceito de estrutura quanto do conceito de Outro, o que se dá a cada retorno lacaniano a Freud, sem que a nova conceitualização exclua a anterior.

⁴¹ Referimo-nos à seguinte definição: "um significante é aquilo que representa o sujeito para um outro significante. Esse significante será portanto o significante para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: quer dizer, à falta desse significante, todos os outros não representariam nada", que aparece em seu escrito *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (Lacan, 1960:819).

permitido". A preocupação lacaniana em decantar esse ponto lança luz à uma especificidade de saber, que é trazido pela psicanálise:

É a partir da morte do pai que se edifica a interdição desse gozo (o de dormir com a mãe) como primária. (...) É aí, no mito de Édipo tal como nos é enunciado, que está a chave do gozo. (...) O mito de Édipo, no nível trágico em que Freud se apropria dele, mostra precisamente que o assassinato do pai é a condição do gozo. (Lacan, 1969-70:113)

Sendo assim, talvez possamos equivaler a recriminação de que falamos anteriormente - enquanto resposta do sujeito ao primeiro encontro com o sexo, sendo a crença, ou a descrença, o fator que incide na escolha entre neurose ou psicose - à operação de um recalque primário que se instaura diante de um concomitante interdito ao gozo, já que a estrutura do sujeito depende da introdução do significante que resulta desse primeiro encontro.

Lacan segue demonstrando a equivalência entre o pai morto e o gozo, presente no mito freudiano, *Totem e tabu*, através do fato de que é esse pai morto que porta o gozo, que o carrega originalmente. Essa equivalência é entendida como operador estrutural, justamente por revelar o real, o impossível de ser simbolizado.

Lacan chamará esse singular operador estrutural de pai real, o pai original, o agente da castração. Nas palavras de Lacan: "A castração é a operação real introduzida pela incidência do significante, seja ele qual for, na relação do sexo. (...) ela determina o pai como esse real impossível que dissemos." (Lacan, 1969-70:121).

Nas relações do sujeito com o gozo, uma relação íntima se impõe. No advento da metáfora paterna, barrado o desejo da mãe, torna-se impossível o acesso ao gozo para o sujeito. Em contrapartida, na psicose, "quando o pai é afastado desse lugar que o teria feito Pai, isso não o ausenta; pelo contrário, isso o torna terrivelmente presente e real, como é a mãe." (Rabinovitch, 2001:85).

Essencialmente ligado ao corpo, como vimos no tocante à psicose de Schreber, o gozo comporta, ainda, essa relação íntima com o sujeito, que se revela como um ponto de impossível, que é indizível, que não se submete às leis do significante e, portanto, refere-se ao que é mais íntimo e mais estranho ao sujeito, quer dizer, traz "o peso do real" (Lacan, 1959-60:30-1).

3.8_ Duas situações clínicas que falam da voz e do gozo como ossos do significante

Durante alguns anos, atendi uma paciente que reconhecia seus perseguidores pela arcada dentária. A ossatura da arcada tinha um tamanho característico, era pequena em suas laterais e grande por dentro. Segundo ela, essa constituição óssea determinava a emissão de uma voz mais fina e pouco encorpada que podia ser detectada à distância. Os portadores dessa arcada dentária eram enviados por um vizinho, que a amava e seguia por toda parte, até mesmo, eventualmente, na sala de espera do meu consultório.

Freud observa que esse pensamento que se encadeia pelo elemento que possui como conteúdo uma referência ao corpo é um fenômeno típico da psicose. Trata-se do que ele chama de “fala do órgão” (Freud, 1976/1915:227).

A paciente fixou a imagem da arcada como o que lhe fornece duas senhas: a primeira remete ao tipo de voz que ela espera que se produza através da arcada dentária como caixa de ressonância. A segunda é a certeza de que está sendo vigiada pelo vizinho que a ama. Essa segunda senha já traz a situação constituída por um delírio de perseguição.

Tal como a arcada dentária fixa informações sobre o DNA e a constituição óssea e histórica de um ser mesmo depois de sua morte - a ponto de ser um recurso de investigação e reconstituição estrutural eficaz em uma autópsia -, a certeza relativa ao delírio desta paciente localiza o gozo como vindo de um certo Outro. É o vizinho que goza perseguindo-a.

A voz fina e pouco encorpada proveniente da tal ossatura da arcada é, nesse caso, signo da presença da alteridade enquanto externa ao sujeito, comparecendo como gozo, no real. Essa é a base da construção delirante dessa paciente: a voz como um sinal, um traço e uma ressonância do Outro em sua face mortífera.

Em um caso relatado por Freud (1915), temos a presença dessa voz do Outro como um ruído. Trata-se de uma mulher de 30 anos que se envolve pela primeira vez com um homem. Como era seu colega de trabalho, havia uma apreensão de que ele traísse sua confiança, já que ela ocupava um cargo de responsabilidade na empresa em que trabalhavam.

Como o homem prometera não expô-la a qualquer risco, consentiu em visitá-lo e, em meio a carícias amorosas, ela se assusta, de repente, ao ouvir um ruído, uma espécie de estalido, vindo da escrivaninha que estava posta transversalmente à janela em um espaço parcialmente coberta por uma espessa cortina.

A partir deste ruído, tudo mudou. “A partir daquele momento, nada pôde diminuir sua suspeita em relação ao amante”, diz Freud (Freud, 1976/1915:264). A explicação dada pelo homem de que o barulho poderia ter vindo do pequeno relógio sobre a escrivaninha e, depois, as cartas a ela enviadas, onde expressava seu lamento pela separação dos dois, de nada adiantaram.

Ao sair da casa, a moça encontrou dois indivíduos na escada. Os dois murmuravam alguma coisa entre si quando a viram e um dos estranhos carregava uma caixa que bem poderia ser uma máquina fotográfica. O fotógrafo talvez estivesse escondido atrás da cortina e conseguira registrá-la numa posição comprometedor. O estalido fora, então, o barulho do obturador da máquina no momento da foto.

Esse ruído é o estopim de uma construção delirante que envolverá, ainda, outros personagens e fatos. Destacaremos o fato de que o ruído desempenhou um papel provocador, que ativou a fantasia de estar sendo vista e ouvida sem saber, ou seja, de estar no lugar de objeto de gozo. O status dado pela paciente a esse ruído traz a suposição da presença inevitável do gozo, ainda que ela o refira ao Outro.

Inevitável, pois a paciente em nenhum momento suspeitou que pudesse ter se enganado ou que tudo girava em torno de um ruído que talvez fosse acidental, o que leva Freud a dizer que: “por trás dessa contingência reconhecemos algo *inevitável* que se impunha de maneira compulsiva na paciente” (*Ibid*:268, grifo nosso). Freud afirma que trata-se de um “contingência ostensivamente real.” (*Ibid*:270). Podemos entender essa “contingência ostensivamente real” de que Freud fala, como o encontro *inevitável* com o impossível do gozo.

Uma arcada dentária de onde sai uma determinada voz, o som de um estalido que é o barulho da máquina fotográfica e uma voz que revela o significante “Porca!” são diferentes modos de agarrar o sentido e dar alguma direção ao gozo, mas nenhum dos três exemplos se conectam ao sentido pela via metafórica.

A psicose nos ensina que o significante tem um pé no real da voz, fora da cadeia significante, e outro que se dirige ao texto da fala. A fala, na psicose, encarrega-se por si mesma da interpretação, se ficamos com a vertente paranóica. Ela “se faz dona do sentido” (Miller, 1996:71), para promover um destino ao real do gozo que está lá, materializado na voz.

Essa materialidade da voz pode ser verificada no modo como os pássaros falantes de Schreber se relacionam com a linguagem:

Os pássaros miraculados não entendem o *sentido* das palavras que dizem; mas, ao que parece, têm uma sensibilidade natural para a *assonância*⁴². (...) eles percebem palavras que *soam* idênticas ou semelhantes a suas frases, *seja* nas vibrações de meus próprios nervos (meus pensamentos), *seja* no que é dito pelas pessoas a meu redor. (Schreber, 1995:168-9, grifos do autor)

Esses pássaros apresentam a voz como “uma ressonância pura que se precipita, que cai do significante como suporte fônico e se escreve como traço de escrita.” (Miller, 2002:23) Nesse sentido, reencontramos Schreber mais como um escritor que como um poeta e suas metáforas, de acordo com o que indicamos, com Lacan, no início desse capítulo.

3.9_ *Lalíngua, uma invenção que marca um novo modo de fazer poesia?*

Se a principal virada da teoria freudiana pode ser localizada a partir da escrita de *Mais além do princípio do prazer*, em Lacan temos vários momentos de redefinição teórica. Sem dúvida o momento da formulação do objeto *a*, em 1962-3, é um deles.

O momento de virada que nos interessa particularmente em Lacan diz respeito ao que é formulado 10 anos mais tarde, em *Mais Ainda* (1972-73), onde aparece uma nova elaboração relativa ao *modus operandi* da linguagem na psicanálise, a partir da relação entre gozo e significante.

⁴² No Dicionário Houaiss da língua portuguesa (2003), a palavra assonância é definida como a “repetição constante de um mesmo fonema vocálico e de sílabas semelhantes, mas não idênticas.”

A nova concepção lacaniana apresenta o gozo como ponto de partida da linguagem, ou seja, o que se materializa na voz é o significante em sua vertente de gozo, vertente para a qual é composto um novo termo, *lalangue*, ou *lalíngua*.⁴³

Lalíngua deriva da linguagem, mas não se apega à sua estrutura. De certa forma, isso já está anunciado na operação lacaniana da passagem da linguagem na lingüística para o que se constitui como linguagem no inconsciente. A essa passagem, Lacan deu o nome de *linguisteria*, para dizer que o inconsciente estruturado como uma linguagem “não é do campo da lingüística.” (Lacan, 1985/1972-3:25)

O fenômeno essencial que Lacan chamou de *lalíngua* não serve à comunicação, não serve ao sentido, nem a nada, volta-se para o gozo⁴⁴. (*Ibid.*, p. 11) E o gozo, em 1972-3, é, para Lacan, o gozo impossível de que falamos, ao qual ele acrescenta a informação de que ele “não serve pra nada.” (*Ibid.*) Lacan assinala que é a linguagem que serve para a comunicação. Mas *lalíngua* serve para uma coisa completamente diferente. (*Ibid.*, p. 188)

Claro está que o que parece servir à psicanálise não é o puro gozo, mas o gozo incorporado no significante (*Ibid.*, p. 35). Apesar de que, com ele, também não haja grande coisa a fazer, se o gozo incorporado no significante é direcionado à fala, teremos uma outra forma de verificar a palavra, ou o significante, na clínica.

Temos, com *lalíngua*, uma recondução da experiência psicanalítica à linguagem e à fala como seus fundamentos. Recondução que interessa à técnica. A homofonia, por exemplo, fala da presença de *lalíngua*, que joga com a sonoridade do significante, mas que, ao invés de condensar o sentido, como na metáfora, inventa um nome que conserva o gozo, o que deixa essa invenção, em sua essência, pouco ou nada coletivizável. (Lacan, 2003/1972:452)

⁴³ *Lalíngua* é a tradução proposta por Haroldo de Campos (1989) para a *lanlangue* de Lacan. Campos argumenta que, apesar das traduções brasileiras para o termo, de modo geral, preferirem o termo *alíngua*, este poderia vir a significar o oposto do que Lacan pretende com *lalangue*, pois o artigo (a) em português, equivalente ao (*la*) em francês, pode confundir-se com um prefixo de negação. *Lalangue*, de Lacan é o oposto de não-língua, como sustenta Campos: “É antes uma língua enfatizada, uma língua tensionada pela função poética, uma língua que serve a coisas inteiramente diversas da comunicação.” (Campos, 1989:14)

⁴⁴ Trata-se de uma linguagem que “intervém sempre sob a forma do que chamo com uma palavra que quis que fosse o mais próximo possível da palavra *lalação - lalíngua*.” (Lacan, 1998a:10).

A própria palavra *lalíngua* é uma dessas invenções. O termo vem a público a partir de um lapso de Lacan, quando relembra que em 1961 havia começado a formular o inconsciente enquanto estruturado como uma linguagem:

Havíamos encontrado um negócio formidável: os dois tipos (Laplanche e Pontalis) que melhor tinham podido trabalhar nessa linha, tecer este fio, havíamos lhes dado um lindo trabalho: “Vocabulário de Filosofia”. Que digo?, “Vocabulário de Psicanálise”. Vocês vêem o lapso, hein? Enfim, isso vale pelo Lalande.

Lalangue, como eu escrevi agora – não tenho quadro-negro... Bom, escrevam *lalangue* em uma só palavra; é assim que a escreverei de agora em diante! (...) Não é um “d”, é um “g”. (Lacan, *O saber do psicanalista*, inédito, aula de 4 de novembro de 1971, tradução nossa)

De Laplanche (Vocabulário de Psicanálise) a Lalande (Vocabulário de Filosofia), Lacan demonstra a *lalangue*, a partir de uma operação com letras. Não entraremos na questão sobre os Vocabulários acima citados, mas se pensarmos no vocabulário como substantivo comum, veremos que *lalíngua* não faz parte do universal do vocabulário, é parte integrante apenas do vocabulário lacaniano, não figura em dicionário algum.

Contudo, Lacan propõe que o inconsciente “é feito de *lalíngua*” (Lacan, *Op.cit.*, p. 190). *Lalíngua* é seu suporte. Cabe ressaltarmos a distinção a ser colocada entre o inconsciente estruturado como uma linguagem e o inconsciente feito de *lalíngua*: “É nisto que o inconsciente, no que aqui eu o suporto com sua cifragem, só pode estruturar-se como uma linguagem, uma linguagem sempre hipotética com relação ao que a sustenta, isto é, *lalíngua*.” (*Ibid.*) Nesse sentido, podemos dizer que tudo o que elaboramos da linguagem vem do inconsciente como *lalíngua*. (cf. Attié, 2002:51)

A partir de então, “a linguagem não existe” (Lacan, 1985/1971-2:35), dirá Lacan, ou existe de modo virtual, pois é via *lalíngua* que se buscará a linguagem e o real do gozo está vinculado a ela, portanto, não há um direcionamento ao Outro, o que seria como dizer que, para *lalíngua*, o Outro ordenado pelo Nome-do-Pai, o Outro da estrada principal, não existe.⁴⁵

⁴⁵ Isso recoloca a função da fala na teoria lacaniana, já que é a partir dela que se pode desenredar todo seu enraizamento linguageiro. Porém, se faz necessário repensar o conceito de fala à medida em que *lalíngua* não serve ao diálogo, à medida em que desaba o conjunto da referência à comunicação. Sobre esse assunto, remetemos o leitor ao artigo de Miller, *O monólogo da apparola* (1998).

Lacan aproxima *lalíngua* à língua materna, que nos remete a esse real do qual a linguagem tenta dar conta na dimensão simbólica. É desse ponto que parte Miller para designar *lalíngua* como “a fala antes do seu ordenamento gramatical e lexográfico”. (Miller, 2000:101)

A linguagem passa a ser “uma elucubração de saber sobre *lalíngua*”, e o inconsciente, “uma habilidade, um saber-fazer (*savoir-faire*) com *lalíngua*.” (Lacan, *op.cit.*, p. 190) Vemos, então, que *lalíngua* não está referida propriamente a uma estrutura de linguagem, mas sim a um *fazer*, um *saber-fazer* com ela.

Concordamos com Attié: “O neurótico é muito pouco dotado no assunto. Para avaliar o que é esse *savoir-faire* com *lalíngua*, é preciso voltar-se para o lado dos escritores e poetas.” (Attié, *op.cit.*)