

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

**DO CORPO-MÁQUINA  
À SUBSTÂNCIA GOZANTE**

Fernanda Guimarães Pougy

Rio de Janeiro  
2016

# Do corpo-máquina à substância gozante

Fernanda Guimarães Pougy

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre.  
Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Angélica Bastos Grimberg

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2016

# Do corpo-máquina à substância gozante

Fernanda Guimarães Pougy

Orientadora: Angélica Bastos Grimberg

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (Instituto de Psicologia), da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

---

Presidente, Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Angélica Bastos Grimberg (UFRJ)

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ana Beatriz Freire (UFRJ)

---

Prof. Dr. Vinícius Darriba (UERJ)

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2016

## CIP - Catalogação na Publicação

P872c Pogy, Fernanda Guimarães  
Do corpo-máquina à substância gozante / Fernanda  
Guimarães Pogy. -- Rio de Janeiro, 2016.  
88 f.

Orientador: Angélica Bastos Grimberg.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal  
do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia,  
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica,  
2016.

1. Objeto (Psicanálise). 2. Gozo. 3. Corpo e  
mente. 4. Psicanálise. I. Grimberg, Angélica  
Bastos, orient. II. Título.

A todos aqueles que tropeçam.

## AGRADECIMENTOS

À Capes, pelo fomento.

Ao PPGTP, professores e alunos, pelo acolhimento e ensino.

Em especial à Prof<sup>a</sup> Angélica Bastos, que durante os últimos cinco anos me orienta no trabalho de pesquisa: agradeço pelas aulas sempre estimulantes, pelas leituras em grupo dos seminários de Lacan – que com seus comentários ganham outra textura -, por me acompanhar, pacientemente, na busca pelo recorte da questão que me instiga, pela leitura atenta e rigorosa (para além do texto escrito), e pelo auxílio em toda a construção, cuja importância é inestimável.

Aos professores Ana Beatriz Freire e Vinícius Darriba, por aceitarem o convite e pelas colocações preciosas no exame de qualificação, essenciais para o desenvolvimento desta dissertação.

Ao professor Ricardo Cabral, com quem comecei a estudar psicologia e, mais tarde, os seminários de Lacan, pela introdução.

À Andréa Lewkovitch, minha amiga querida, vizinha e parceira de trabalho - vou me ater a agradecer em parte para a lista não ficar enorme -, por todas as leituras, sugestões, impressões, socorros e (muitos) intervalos, além do carinho e do apoio incondicional. Obrigada por isso e por tudo mais.

Ao João Pedro Guéron, que fez uma falta danada na reta final do mestrado - embora ainda tenha participado via longos áudios por *whatsapp* -, com quem compartilho há alguns bons anos o prazer e as dificuldades do estudo e aprendo muito, agradeço pelo diálogo, pela inquietação e pelo eixo.

À Isabella Monteiro, que se juntou a nós no grupo de estudos desde o ano passado, pelos questionamentos provocativos.

Ao Eduardo Gomes, pela amizade, pelo diálogo sobre o corpo e idas a São Paulo, para respirar um pouco de ar fresco.

À Simone Ravizzini, pela doçura e pelas palavras sobre “o amor da vida como ela é”.

À Flávia Trizotto, pela parceria em outro âmbito do trabalho de escrita (que tanto tem a ver com este), mas principalmente pelo ombro e ouvidos incansáveis.

À família, pelo colo e incentivo. Principalmente à minha avó Lau, que influenciou e tornou possível meu encontro com a psicanálise.

Aos amigos todos, pelo carinho. Que maravilha ter tantos braços direitos nessa vida!

À Monique Vincent, a quem me endereço sobre os impasses pessoais e da clínica, agradeço pela escuta e pela transmissão.

À Vera Besset e Kátia Alvares, pelo papel importante que tiveram em minha entrada na clínica, cujas ressonâncias aqui estão.

E, finalmente, aos pacientes que me permitem testemunhar o trabalho e os impasses de ter um corpo e se colocar em palavras.

*Estilhaça a tua própria medida*

(Hilda Hilst em “Do desejo”)

## RESUMO

POUGY, F. *Do corpo-máquina à substância gozante*. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro). Rio de Janeiro, 2016.

O presente trabalho se propõe a circunscrever a concepção psicanalítica de corpo como um viés para situar a especificidade epistemológica e clínica deste discurso. Remontaremos ao surgimento da noção de sujeito moderno no momento do *cogito* cartesiano para situar o sujeito de que se trata também para a psicanálise, como nos foi apontado por Jacques Lacan (1965). Diferenciaremos as consequências tiradas desse mesmo sujeito no campo científico e no psicanalítico através do que se compreende como corpo, a partir de então, em cada um deles. Ao corpo-máquina engendrado pelo paralelismo cartesiano, vamos contrapor o corpo pulsional recolhido por Freud no sintoma histérico. Esta distinção se faz importante ao constatarmos que o mecanicismo subsista ainda hoje com novas roupagens, excluindo o sujeito e, com ele, a dimensão de gozo do corpo. A manobra de Freud foi passar do olhar, característica da clínica médica, à escuta, uma vez que algo do sintoma escapa ao saber referente ao maquinário orgânico que é lido pelos instrumentos científicos. Veremos como, desta maneira, ele recolheu o sujeito que havia sido situado e excluído pela ciência. Vamos destacar os conceitos fundamentais de inconsciente e de pulsão, compreendendo que a divisão psíquica e a sexualidade tenham sido as premissas básicas da teoria e da clínica freudianas e estas mesmas premissas nos conduzirão no desenvolvimento sobre a maneira subversiva com que a psicanálise aborda o significante, indispensável para esclarecer a distinção entre o corpo-máquina e a substância gozante. A articulação do inconsciente e da pulsão implica, na leitura lacaniana, a produção de um resto, chamado por ele de objeto *a*. Através deste conceito pode-se situar o lugar do real e do gozo na dialética do sujeito e do Outro. Trabalharemos a concepção de corpo nos três registros - real, simbólico e imaginário – a partir do conceito de objeto *a*, assim como será por ele que a função de mais-de-gozar envolvida na estrutura discursiva poderá ser destacada. A partir de uma discussão clínica, chegaremos a questões que introduzem o gozo do corpo e dão a este o estatuto de substância gozante.

Palavras-chave: Psicanálise, Corpo, Objeto *a*, Gozo.



## RÉSUMÉ

POUGY, F. *Du corps-machine à la substance jouissante*. Dissertation (Master en Théorie Psychanalytique – Institut de Psychologie, Université Fédérale de Rio de Janeiro) Rio de Janeiro, 2016.

Ce travail vise à déterminer la conception psychanalytique du corps comme un moyen de situer la spécificité épistémologique et clinique de ce discours. Nous remontons au surgissement de la notion de sujet moderne au moment du *cogito* cartésien pour situer le sujet qui concerne également la psychanalyse, comme il nous a été signalé par Jacques Lacan (1965). Nous distinguerons les conséquences tirées de ce même sujet sur le plan scientifique et psychanalytique à travers ce qui est interprété comme corps, et de là, pour chacun d'entre eux. Au corps-machine engendré par le parallélisme cartésien, nous confronterons le corps pulsionnel recueilli par Freud dans le symptôme hystérique. Cette distinction devient importante lorsque nous constaterons que le mécanisme subsiste encore aujourd'hui avec de nouveaux habits, excluant le sujet et, avec lui, la dimension de jouissance du corps. La manœuvre de Freud a été de passer de l'observation, caractéristique de la clinique médicale, à l'écoute, dès lors qu'une part du symptôme échappe au savoir référent à la machinerie organique qui est lue par les instruments scientifiques. Nous verrons ainsi comment il a recueilli le sujet qui avait été situé et exclu par la science. Nous mettrons en relief les concepts fondamentaux d'inconscient et de pulsion, en comprenant que la division psychique et la sexualité ont été les prémisses de base de la théorie et de la clinique freudiennes et ces mêmes prémisses nous conduiront au développement montrant le signifiant abordé de forme subversive par la psychanalyse, ceci étant indispensable pour éclaircir la distinction entre le corps-machine et la substance jouissante. L'articulation de l'inconscient et de la pulsion implique, dans la lecture lacanienne, la production d'un reste, nommé par lui-même objet *a*. À travers ce concept, il est possible de situer la place du réel et de la jouissance dans la dialectique du sujet et de l'Autre. Nous travaillerons sur la conception du corps sur les trois registres – réel, symbolique et imaginaire – à partir du concept d'objet *a*, de même que ce sera par lui que la fonction plus-de-jouir impliquée dans la structure discursive pourra être mise en évidence. À partir d'une discussion clinique, nous atteindrons des questions qui introduisent la jouissance du corps et qui lui attribuent le statut de substance jouissante.

Mots-clés: Psychanalyse, Corps, Objet *a*, Jouissance.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>CAPÍTULO 1. Esqueleto: as coordenadas epistemológicas</b> .....	13
1.1 O advento do sujeito na modernidade e o exílio do corpo.....	13
1.2 A histeria e o retorno do corpo.....	20
1.3 Mecanicismo, vitalismo e a introdução da questão do gozo.....	25
<b>CAPÍTULO 2. Juntas e articulações: da máquina aos três registros</b> .....	32
2.1 Saber e verdade.....	32
2.2 O corpo real, simbólico e imaginário.....	35
2.3 Uma exigência de trabalho.....	45
2.4 Recobrimento de duas faltas – alienação e separação.....	51
<b>CAPÍTULO 3. Carne marcada para gozar</b> .....	56
3.1 A função de mais-de-gozar do objeto <i>a</i> .....	56
3.2 Semblante.....	62
3.3 Do objeto <i>a</i> ao gozo do corpo.....	65
3.4 A substância gozante.....	71
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	78
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	85

## 1 INTRODUÇÃO

Se à pergunta sobre o que seja um corpo, respondermos que é simplesmente uma articulação entre órgãos, teremos como resultado que um automóvel ou um computador são corpos tanto quanto um corpo humano. Reduziremos a noção de corpo ao maquinário que a relação entre as partes e suas funções, ao se integrarem, compõem. O que pretendemos trabalhar aqui, a partir do que a experiência analítica aponta, é que o corpo do ser falante se distingue de tal concepção. Há algo, pelo fato de sermos falantes, que transforma a concepção de corpo e de órgão. Foi isto que a clínica da histeria, no âmago da qual surgiu o campo psicanalítico, apontou.

A ideia de corpo-máquina surgiu a partir da manobra cartesiana que localizara o corpo na substância extensa, tendo como atributos simplesmente o comprimento, a largura e a profundidade. Descartes foi o primeiro filósofo a extrair as consequências epistêmicas do corte entre a idade clássica e a modernidade. Ele chega a tal conclusão após afirmar sua existência como pensante, supostamente sem precisar do corpo. Desligando substância extensa de substância pensante, instaura um paralelismo entre corpo e mente, que engendra o mecanicismo. O sujeito fundado pelo *cogito* cartesiano, segundo Lacan (1965) seria o mesmo sujeito sobre o qual a psicanálise se debruça, embora este campo tire dele outras consequências, muito diferentes daquelas que a ciência moderna tirou.

Iniciaremos o trabalho de circunscrição desta diferença situando epistemologicamente o discurso analítico, tomando o corpo como viés, para destacarmos como ele foi fundamental à descoberta freudiana. Ou seja, apontaremos que foi o próprio corpo que denunciou um para além do corpo-máquina, retornando do exílio no sintoma e desvelando a estrutura psíquica dividida dos seres falantes. A experiência de Freud com a clínica da histeria culminou na fundação do campo psicanalítico, a partir da hipótese do inconsciente (FREUD, 1900).

Assumindo que o mecanicismo subsista hoje com novas roupagens, trabalharemos a concepção psicanalítica de corpo para situar a especificidade deste campo e as consequências clínicas que a maneira subversiva com que este toma o significante engendra. Atualmente, estamos diante da proliferação desenfreada de possíveis intervenções técnicas no corpo que anexam a ele diversas substâncias e próteses, bem como de outras que dele extraem partes. Tudo isto está em oferta no mercado, a serviço do consumidor que busca atender aos ideais de saúde e beleza em vigor, veiculados pela mídia globalizada. Cria-se a ilusão de que um corpo saudável, eficiente e belo está ao alcance de todos, bastando atentar aos imperativos sócio-culturais e a eles se submeter, tanto consumindo os produtos devidos, quanto conduzindo sua

vida da forma indicada. Tudo “muito simples”, bastando *força de vontade* (e algum poder monetário).

Assistimos, assim, por um lado, ao império do corpo-máquina no discurso comum e, por outro, à reintrodução da dimensão subjetiva nesse apelo à *força de vontade*, o que muitas vezes aparece nos consultórios dos analistas como um imperativo que é fonte de angústia para o sujeito. O que é levado ao analista na fala em análise é, assim, a presença de um descompasso: vontade e corpo não estão em harmonia. Percebemos ainda algo que talvez pudéssemos chamar aqui de uma “demanda de tratamento paralelista”, como se ela preservasse a separação entre mente e corpo da filosofia cartesiana: pedem-nos para lhes curar o pensamento, enquanto tratam o corpo em outro lugar, através de medidas terapêuticas.

Fala-se, no meio científico, da eminente possibilidade de clonagem humana, ao passo que a genética avança em suas descobertas, visando alcançar a criação do homem pela manipulação científica. O mesmo ocorre para a possibilidade de administração dos fenótipos, que permitiria um controle minucioso das características humanas, desde as mais básicas, como a cor dos olhos do bebê que nascerá, até a probabilidade do desenvolvimento de doenças genéticas, etc. Há até mesmo a promessa de confecção do que chamam de *chip da vida*, um dispositivo que, supostamente, nos proporcionaria o fim da morte, ao registrar todas as experiências sensíveis de uma pessoa em um chip implantado em seu cérebro. Essas informações seriam transferidas para um computador após a morte do corpo de quem teve tais experiências, com a opção de serem reimplantadas em outro cérebro (NOVAES, 2003).

Consideramos que tais progressos e pretensões da ciência atualizam a problemática do corpo-máquina. O descompasso entre o sujeito e seu corpo é agravado por tal movimento, pois o exílio do mesmo não poupa o falante de que a dimensão do gozo retorne no real, uma vez que é impossível que uma máquina seja corpo (LACAN, 1967-68). Circunscrevendo os conceitos fundamentais da psicanálise de inconsciente e de pulsão, procuraremos apontar essa impossibilidade e suas consequências clínicas.

Enquanto a clínica médica estabelece uma relação direta entre ver e saber – se guiando, portanto, pelo olhar, pela observação dos fenômenos em sua apresentação objetiva, o que leva à forclusão do sujeito neste espaço clínico -, a manobra de Freud, que rompeu com esta tradição clínica, foi passar à escuta. Percebendo que a formação dos sintomas se devia a uma ligação simbólica inacessível, em um primeiro momento, para o paciente, sua ferramenta passou a ser a palavra. Através de uma prática clínica norteadada pela escuta, observou os efeitos da palavra no corpo, tanto na formação dos sintomas, quanto em sua remissão. No

campo psicanalítico, o sujeito moderno, esvaziado no momento do *cogito* de saber e atributos, é localizado, por Freud (1900), no inconsciente e recolhido no convite à fala em análise.

Dispondo de recursos da linguística de que Freud não dispôs, Lacan propõe que o inconsciente freudiano seja estruturado como uma linguagem. Este sujeito do inconsciente do qual a psicanálise trata seria um efeito do significante, que se define, justamente, por ser aquilo que representa um sujeito para outro significante e nada mais (LACAN, 1969-70).

Ao tratarmos do aparelho psíquico pela noção de significante, estamos falando em termos de um registro simbólico. A tripartição que orienta o ensino de Lacan implica e soma a este outros dois registros: o real e o imaginário. Interessa-nos investigar a que se refere cada uma destas tópicas e as consequências de adotá-las na compreensão do aparelho psíquico. Trabalharemos a concepção do corpo em três registros a partir do desenvolvimento do esquema óptico no seminário *A angústia* (LACAN, 1962-63), momento em que é introduzido o conceito de objeto *a*.

Sugerimos que este *a* tenha sido a via por onde Lacan começou a situar o real na estrutura e acreditamos que as diversas modificações pelas quais o conceito passa trazem consequências importantes para a concepção de corpo e para a clínica. Acompanharemos a elaboração da função do objeto *a* enquanto falta, causa de desejo, que começa no seminário sobre a angústia e adquire todo o seu sentido no seminário seguinte, sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (LACAN, 1964a). Neste, veremos como se dá a articulação entre a pulsão e o inconsciente a partir da estrutura de borda, esclarecida pelas operações lógicas de constituição subjetiva – alienação e separação –, e como isto esclarece a função do objeto para a teoria psicanalítica.

Ao acompanhar o desenvolvimento do conceito de objeto *a*, trata-se, o tempo todo, de questionar como se dá a articulação entre o corpo e o significante. A indicação de que o gozo seja a chave para tal questão já se apresentava desde a introdução do objeto *a*, mas não foi assim formalizada de saída. Discutiremos o que nos leva a afirmar isso quando introduzirmos a função do objeto *a* enquanto mais-de-gozar, presente no seminário *De um outro ao Outro* (LACAN, 1968-69).

Daí em diante, a psicanálise articula a renúncia ao gozo referente à entrada na linguagem e circunscreve o lugar que ele ganha na estrutura discursiva sob a forma do pequeno *a*. Os efeitos do discurso, compreendido desta forma, são o que Lacan chamou de

semblantes (LACAN, 1970-71). Veremos a importância desta noção para a virada teórica que surge um pouco mais tarde, no seminário *Mais, ainda* (LACAN, 1972-73a).

Para introduzirmos o *mais, ainda*, levantaremos algumas questões sobre o gozo a partir de fragmentos de um caso clínico. É perguntando sobre o real que faz furo no semblante que Lacan (1972-73a) chega à constatação de que o objeto *a* fracassa na abordagem do real e propõe um gozo suplementar. Entram em cena, a partir de então, a questão do corpo e da sexualização, que precisarão ganhar uma formulação inédita.

O corpo, como aquilo que se goza, ganhará o estatuto de substância gozante. Veremos como isto é introduzido e quais as consequências imediatas da noção de gozo do corpo no seminário *Mais, ainda*, trazendo algumas questões a respeito da sexualização. Desta maneira, poderemos concluir o percurso que o título desta pesquisa propõe, circunscrevendo a diferença radical entre as noções de corpo-máquina e de substância gozante, traçando o caminho que levou de uma a outra.

## CAPÍTULO 1. Esqueleto: as coordenadas epistemológicas

### 1.1 O advento do sujeito na modernidade e o exílio do corpo

Segundo Lacan (1965), o sujeito com o qual a psicanálise opera é o mesmo sujeito que a ciência moderna funda. Ele aponta que o sujeito é um só e o mesmo para a ciência e para a psicanálise. Interessa-nos retomar as coordenadas epistemológicas, portanto, para situar essa conexão pela qual a ciência é fundamental à existência da psicanálise (MILNER, 1996), esclarecendo, assim, que embora seja possível interrogar a ciência a partir dela, isso não a define como uma anti-ciência.

O advento da modernidade teve lugar com a matematização da física a partir de Galileu, que subverteu a ordenação ontológica vigente até então. Matematizando seu objeto, a ciência galileana o despoja de qualidades sensíveis (MILNER, 1996). A revolução científica do século XVI é caracterizada por uma transformação da atitude fundamental do espírito humano, onde a vida ativa toma o lugar da teoria (vida contemplativa, antes entendida como sua forma mais elevada). Isto é, o homem moderno procura dominar a natureza e agir sobre ela, o que explica a tendência mecanicista da física e seu caráter de ciência ativa, operativa (KOYRÉ, 1973). Há um corte entre a *episteme* antiga e a ciência moderna. A física passa a não lidar mais com o âmbito qualitativo, para dar conta de sua atividade com a fabricação matemática, produzindo tanto o meio de conhecimento quanto o que está sendo conhecido (CALAZANS, 2004).

Não é mais a experiência, mas a experimentação que tem um papel positivo considerável, consistindo em uma interrogação metódica da natureza que pressupõe e implica uma linguagem através da qual formular as questões (KOYRÉ, 1973). No mundo de precisão contemplado pelo estudo matemático da experiência, a qualidade sensível é deixada de fora da região epistemológica da física. O corte epistemológico introduzido pela física moderna implica o abandono da antiga física, baseada nos dados imediatos dos sentidos, substituindo-a por uma física das ideias claras, física matemática que bane do mundo qualquer dado sensível e que apresenta uma ideia nova, de um universo mecânico.

O que é moderno é síncrono da ciência galileana, inclusive o *Cogito* cartesiano, que foi insistentemente trabalhado por Lacan, sendo onde este último aponta que esteja o sujeito de que se trata também para a psicanálise. Descartes foi o primeiro filósofo propriamente moderno. Foi ele quem tirou as consequências que o nascimento da ciência moderna requeria

do pensamento (MILNER, 1996). Esse passo dado por Descartes, em relação à Galileu, não apenas tira o homem e a Terra do centro do Cosmo, ele o destrói completamente, abrindo em seu lugar a imensidão do universo infinito. Deixa de haver o lugar de cada coisa, uma vez que todas se equivalem como extensão e movimento. Deixa de haver um centro, uma ordenação, e o homem é, assim, um des-situado em um universo infinito, para o qual não há fundamento (KOYRÉ, 1963).

O Universo cartesiano apresenta ao homem uma imagem desesperante: Universo inteiramente mecânico, mundo composto unicamente de extensão e de movimento, mundo onde já não há lugar nem para o homem nem para Deus. (KOYRÉ, 1963, p.71)

O cosmo, que na filosofia clássica era entendido como finito, - ordenado no espaço de acordo com uma hierarquia, pautada no nível de perfeição dos seres, que os situava dentro do mesmo em uma escala indo da matéria até Deus - este cosmo é destruído pela física cartesiana.

O século XVI, que precedera Descartes, foi marcado pela transformação da atitude espiritual e científica do homem. A crítica às antigas crenças, concepções e verdades tradicionais abalou a certeza do saber e a segurança da ação, derrubando a unidade política, religiosa e espiritual da Europa, a autoridade da Bíblia e de Aristóteles, o prestígio da Igreja e do Estado (KOYRÉ, 1963).

Sem as normas tradicionais de juízo, o mundo tornava-se incerto. Se nada é seguro, tudo é possível e, assim sendo, nada é verdadeiro. Essa é a conclusão da Renascença, tirada, entre outros, por Montaigne, um dos principais filósofos cépticos. Não podendo mais responder à dupla questão filosófica “o que é que é?” e “que sou eu?” a partir do Cosmo – procurando, como na época clássica, o lugar do homem na cadeia do ser a partir do que é, da ordem hierárquica do real -, os filósofos passaram a começar pela interrogação daquele que coloca as questões: “que sou eu?”.

Na ausência da ordem oferecida pelo mundo finito, abandona-se o mundo exterior para dobrar-se sobre si e procurar os princípios do juízo, do discernimento entre falso e verdadeiro. Procura-se no próprio ser “o núcleo firme e sólido onde apoiar a norma do juízo” (KOYRÉ, 1963, p.27). Também aí, nada encontram os filósofos cépticos senão incertezas, finitude e mortalidade. A crítica de Montaigne o deixa de mãos vazias e diante da ausência de respostas, não faz absolutamente nada, além de admitir o fracasso.

O cepticismo, porém, segundo Descartes, é intolerável a longo prazo, e o homem não pode renunciar definitivamente à certeza e à segurança do juízo. Seu movimento é, portanto,



de reação ao cepticismo. O *Discurso do Método* seria, de acordo com Koyré (1963), uma resposta direta a Montaigne, ao mesmo tempo seu adversário e mestre. “(...) onde Montaigne não tinha sabido encontrar nada, nada além de vazio e finitude, ele soube, ele, Descartes, descobrir a clareza da liberdade espiritual, reencontrar a certeza da verdade intelectual e encontrar Deus” (KOYRÉ, 1963, p.33). Do desmoronamento de suas certezas, ele salvará a crença em Deus e na matemática, tentando, em sua metafísica, ligar as duas e apoiar uma na outra.

O que Descartes colocará no lugar daquele antigo Cosmo finito – onde cada coisa tinha seu lugar –, que o corte da ciência moderna derruba, não é senão extensão (matéria) e movimento. A extensão cartesiana é, simultaneamente, espaço e matéria. O universo não é mais ordenado *para o homem*, nem é ordenado de maneira alguma. Inexiste, portanto, a “escala humana”. O que existe é a “escala do espírito”, o mundo que a razão pura e clara reencontra em si mesma (KOYRÉ, 1963). Não há, como vimos, neste universo infinito, lugar nem para o homem, nem para Deus. Será na alma que a filosofia vai basear-se daí em diante. Bem como é nela que Descartes vai procurar Deus.

O *cogito* cartesiano é uma sucessão de rechaços a todo saber prévio, numa transformação da dúvida em método que chegaria a uma verdade última, uma certeza indubitável, encontrando algo de firme e constante para as ciências. Segundo Koyré (1963), enquanto os filósofos antes de Descartes, como Montaigne e os demais cépticos, já sofriam dúvidas, ele foi o primeiro a *exercê-la* e transformá-la em método, criando uma via para a verdade. “A dúvida é a pedra de toque da verdade, o ácido que dissolve os erros”, sendo necessário duvidar de tudo para ter “a certeza de conservar o ouro puro da verdade” (KOYRÉ, 1963, p.51). O exercício da dúvida (dúvida-ação) em Descartes rompe com a dúvida-estado dos cépticos. “Ao exercê-la *livremente*, dominou-a. E assim se libertou dela” (KOYRÉ, 1963, p.51).

Segundo Koyré (1963), a ideia de estar exercendo voluntariamente a dúvida segundo uma metodologia, isto é, com critério e regra, permitiu que Descartes fosse além de Montaigne e estabelecesse um juízo. Ele esvazia o espírito de todo saber, para em seguida devolver o estatuto de verdade às ideias claras e distintas, que não tivessem nenhum motivo para serem refutadas. A revisão crítica das ideias é uma escolha pautada no pressuposto de uma liberdade do pensamento. Conclui-se que as ideias obscuras e confusas são as que provêm da tradição e dos sentidos e estas são destruídas pela dúvida. Ideias claras e verdadeiras seriam, enfim, as da matemática, onde o homem conseguiu constituir uma ciência

que progride em ordem e com clareza, das ideias mais simples às mais complexas (KOYRÉ, 1963).

Não é o valor metódico da dúvida, no entanto, que interessa à equiparação feita por Lacan entre o sujeito cartesiano, da ciência moderna, e o da psicanálise. O que importa aqui é o valor de destituição subjetiva que esta dúvida acarreta, inaugurando o sujeito propriamente dito, em um despojamento de todo saber, um esvaziamento, um descentramento da imagem que o definia como síntese (FREIRE, 1996). No próprio pensar coloca-se uma divisão: *penso que penso, penso que duvido* ou *penso que me engano*. Há um pensamento sobre o ato de pensar, que estabelece uma destituição subjetiva colocando em questão a transparência da consciência a si mesma.

No percurso traçado nas *Meditações Metafísicas* (DESCARTES, 1641), constatando que já havia sido enganado pelos órgãos dos sentidos diversas vezes, Descartes decide não confiar naquilo que conheceu a partir deles. O corpo passa a ser considerado por ele como uma fonte de equívocos e, persistindo na tarefa de alcançar algo de que pudesse ter certeza, considera-se como “não tendo mãos, nem olhos, nem carne, nem sangue, como não tendo nenhum sentido, mas crendo falsamente ter todas essas coisas” (DESCARTES, 1641, p.38). Descartes procede assim até indagar-se sobre si mesmo, para além dessa suposta experiência de ter um corpo, quanto à confiabilidade de sua própria existência:

Eu então, pelo menos, não sou algo? Mas já neguei que tivesse algum sentido ou algum corpo. (...) Sou de tal forma dependente do corpo e dos sentidos que não posso existir sem eles? (...) Decerto não, eu existia sem dúvida, se me persuadi ou se somente pensei em algo. (DESCARTES, 1641, p.42)

Pelo fato de pensar e duvidar, portanto, conclui sua própria existência como uma certeza inquestionável. Afirmando seu ser a partir da ordem pensante, independentemente do fato de ter ou não um corpo, lança este último na *res extensa*, cujos atributos são unicamente o comprimento, a largura e a profundidade. Penso, logo sou: existir, para Descartes, poderia ser afirmado sem o corpo. O ser estaria na coisa que pensa, apenas, sem vínculo nenhum com o conjunto de membros que ele atribuía à substância extensa (DESCARTES, 1641). Descartes inaugura, assim, com esta dicotomia, a ideia de corpo-máquina, da qual a ciência se assenhorou, entrando na era das dissecações, cirurgias - e, mais recentemente, de implantes, clonagens e próteses.

O que o *Cogito* faz emergir e que nos interessa, portanto, é o sujeito da ciência moderna enquanto despojado de toda qualidade. “Não lhe convirão as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática” (MILNER, 1996, p.33). É este o

ponto em que Lacan sublinha que o sujeito seja só um para a psicanálise e para a ciência, embora esta última o exclua para poder operar com os significantes puros da matemática, enquanto a primeira se propõe a trabalhar com ele a partir da hipótese do inconsciente. A esse *existente* em um pensamento sem qualidades, não corresponde nenhuma reflexividade, nem consciência, embora Descartes passe em seguida diretamente para a consciência e o pensamento qualificado, fazendo uso do juízo para reaver as verdades simples.

O pensamento sem qualidades do primeiro tempo do *cogito* é necessário, portanto, para fundar o inconsciente freudiano. Já que o pivô desta descoberta é a existência de pensamentos no sonho, no chiste, parapraxias, etc., o pensamento não é aqui entendido como um corolário da consciência de si. “Compreendemos então por que Lacan nunca se vale do que podemos chamar de ponta extrema do *Cogito* e que, de todas as maneiras, ele se esforce em suspender a passagem do primeiro tempo para o segundo” (MILNER, 1996, p.34).

A descoberta freudiana tem um valor subversivo, justamente, por negar a transparência da consciência a si mesma e apontar a existência de uma divisão subjetiva, afirmando que “[*Eu*] é um outro” (LACAN, 1954-55, p.17). A novidade trazida por Freud (1900) é a de que o eu não é senhor em sua própria casa, mas sujeito a isto que seria a essência do psiquismo e que se passa em Outra cena, no inconsciente. Ele recolhe isto nas chamadas formações do inconsciente - as parapraxias, sonhos, sintomas - notando que no que se diz, há um dizer a mais, que não é reconhecido como *eu*, mas se revela na análise como dizendo respeito a pensamentos inconscientes (LACAN, 1954-55). Segundo Milner (1996), se há pensamentos nos sonhos e parapraxias, podemos concluir que o pensamento não seja o que a tradição filosófica define - um corolário da consciência de si - e afirmar a existência do inconsciente.

A proposição “se existe pensar, existe algum sujeito” é retirada por Lacan de Descartes e estendida a Freud (MILNER, 1996, p.34). Apontar a existência do inconsciente, porém, tem um efeito de ruptura sobre o *Cogito*. Impõe a questão: “Será que nesse ‘eu penso’, eu aí estou?” (LACAN, 1967-68). É que onde mais certamente penso, ao me dar conta disso, eu lá estava. No entanto, “(...) lá onde isso estava, onde não está mais senão lá, porque sei que o pensei, *soll Ich werden*” (LACAN, 1967-68), *o sujeito deve advir*. Essa passagem sublinha a divisão psíquica implicada na premissa “eu penso”.

A partir do sonho, o inconsciente pôde ser apreendido como um sistema com leis próprias, distintas às da consciência e não mais apenas no sentido descritivo. Vemos em *A interpretação dos sonhos* (1900) o minucioso trabalho de Freud para esclarecer as leis de

deslocamento e condensação, os mecanismos de defesa e censura, e a circunscrição da nova tópica que acabara de encontrar. Na análise dos sonhos, revelou-se a existência de pensamentos subjacentes ao conteúdo manifesto dos mesmos, a princípio inacessíveis à consciência e associados aos elementos que compunham o texto da formação onírica. Mesmo sem o recurso à linguística, o que Freud identificou ali foi a primazia do significante sobre o significado e a rede simbólica que estrutura o psiquismo humano.

Enquanto Descartes vai do pensamento ao ser, Freud funda o conceito de inconsciente na tese sobre os sonhos, indo de pensamento em pensamento – pelas lacunas no pensamento consciente, supõe que haja pensamento inconsciente. Lacan (1972-73a) indica que, antes de Descartes, a questão do saber nunca havia sido posta e que apenas com o advento da psicanálise ela foi renovada. Anunciando a existência de um saber que não se sabe, sujeito a uma lógica distinta à da consciência, a psicanálise colocou a questão do saber na forma: *quem é que sabe?* Descartes nos concerne, portanto, enquanto criador das condições de possibilidade para o surgimento do sujeito, isto é, “daquele que se funda em um “para além da consciência”, que encontra seu ponto de ancoragem, de certeza, no momento evanescente e pontual em que duvida” (FREIRE, 1996, p.40).

Chegando à disjunção entre corpo e pensamento, Descartes admite a insuficiência do próprio pensamento na garantia de sua verdade, fazendo-se necessário apelar para uma instância fora dele que a assegure. É em um Outro, no caso em Deus como instância infinita e perfeita, que Descartes busca essa garantia da verdade do pensamento.

Nesta distância entre a certeza própria do pensar e a verdade como supostamente pertencente a uma instância fora do pensamento, Descartes introduz, pela primeira vez, no campo do pensamento, a dicotomia, tão cara à psicanálise, entre saber e verdade. (FREIRE, 1996)

Descartes procura a verdade em um saber e acaba por colocá-la em uma Outra instância, a divina. O saber fica, segundo seu viés racionalista, no nível humano, mas a verdade somente é assegurada por Deus, está para além da razão humana. Para nós, a distinção se configura, por um lado, com o saber constituído na articulação significante e, por outro, a verdade indo além da linguagem, pois concerne à relação desta com o real, como veremos ao trabalharmos os conceitos de objeto *a* e de gozo.

O encaminhamento de Freud (1900) teria sido cartesiano por partir do fundamento do sujeito da certeza, daquilo de que se pode estar certo, mas com uma diferença decisiva: a dúvida é o apoio de sua certeza na medida em que é signo de que há algo a preservar, signo da resistência (LACAN, 1964a). Isto é, onde ela surge, Freud está seguro de que há pensamentos,

pensamentos inconscientes, que se revelam como ausentes. A dessimetria entre os encaminhamentos de Descartes e Freud está aí, após a certeza fundada no sujeito, no momento em que Freud afirma que é no campo do inconsciente que esse sujeito está (LACAN, 1964a).

Assim como o que não é evidente, o que falha, o incerto, o que aparece no conteúdo manifesto do sonho como descontínuo é signo de certeza de um outro pensamento, de uma outra cena; para Descartes, a dúvida é o caminho mais seguro para encontrar a certeza. (FREIRE, 1996, p.40)

Foi a partir desta base filosófica introduzida por Descartes que se desenvolveu o método científico sem o qual, segundo Lacan (1965), seria impensável que o inconsciente como descoberta e a psicanálise como prática tivessem lugar. A via aberta por Freud nunca teria se desvinculado de um ideal de ciência e traria em si uma marca deste que “não é contingente, mas lhe é essencial” (LACAN, 1965, p.871). Isto é, uma certa relação com o saber - dita na formulação lacaniana - pontual e evanescente, preservada do *Cogito* (LACAN, 1965).

Lacan falará de uma escolha singular na constituição do sujeito, uma escolha forçada ou forçosamente perdedora. Utilizando as operações da lógica, propõe acrescentarmos um *ou*, um *vel*, que não está nela formalizado, mas que existe na linguagem (LACAN, 1964a). Ele ilustra esta operação com os exemplos “a bolsa ou a vida” e “a liberdade ou a vida”, ambas escolhas forçadas e forçosamente perdedoras, pois de um lado, sair-se-ia sem as duas opções, e de outro, com a vida amputada da bolsa ou da liberdade. A consequência desse *vel* é que o sujeito advenha da alienação ao campo do Outro como falta-a-ser, devido a uma falta estrutural decorrente da escolha forçada pelo campo do sentido, no qual a vida é possível. Escolhendo o campo do sentido, portanto, perde-se algo no campo do ser, mas esta é a única escolha possível.

A partir disso, pode-se acrescentar um exemplo de escolha forçada baseado na variação do *Cogito* que esta operação implica: “ou eu não penso ou eu não sou” (LACAN, 1967-68). Uma vez que sendo inconsciente, se é como “eu não penso”, “não estou mais aí”, ou como “penso onde não sou”. O sujeito não é aquele que pensa. É aquele que é efeito do significante, que é marcado por ele: “pois é do efeito da marca que com satisfação deduzimos o ‘ou eu não penso ou eu não sou’, ‘ou eu não sou esta marca’ ou ‘eu não sou nada senão esta marca’, quer dizer, ‘eu não penso’” (LACAN, 1967-68). Ao nível da marca vemos o resultado necessário da alienação, uma escolha forçada entre a marca e o ser.

Segundo Lacan, o Cogito é justamente o erro sobre o ser, como podemos constatar no exílio do corpo fora do pensamento (LACAN, 1967-68). “Penso, logo sou” significa que ele só pode pensar fazendo-se ser. Rejeita-se que o sujeito só se faz a partir de uma perda, de uma falta, de que ele pense onde não é, devido à estrutura da linguagem. Sua constituição nesta dialética com o campo do Outro, nas operações de alienação e separação, impõe que pensemos em termos dos registros real, simbólico e imaginário – tripartição que orienta o ensino de Lacan -, que tornará impossível reduzir o corpo à extensão.

## 1.2 A histeria e o retorno do corpo

O corte epistemológico que Lacan localiza no *Cogito* e que teve o mecanicismo como consequência no campo da ciência deu ensejo a outra concepção de corpo, completamente distinta da substância extensa. É justamente a da psicanálise, que trabalhando com este mesmo sujeito que surge com a ciência moderna, introduzido por Descartes, dele tirou outras consequências. Foi justamente o corpo, exilado por Descartes na pura extensão, que apresentou a problematização do corpo-máquina. O exilado retornou como sintoma e Freud o acolheu em um novo campo, fundando a práxis psicanalítica.

No final do século XIX, a clínica da histeria impôs à comunidade científica um impasse. Com sintomas somáticos inexplicáveis do ponto de vista orgânico, esses pacientes colocavam em cheque a noção de *causa*, chegando a serem acusados de estarem fingindo aquelas alterações corporais. Eram casos diversos, que incluíam paralisias, espasmos, afonias, perturbações da visão, vômitos, tosses, dores crônicas, desmaios, afasias, convulsões epileptoides, etc., que não possuíam correlação com nenhuma lesão ou alteração organicamente identificável (FREUD, 1893a).

Em um texto dito pré-psicanalítico, intitulado “Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas”, Freud (1893b) pede licença para sair do campo da neurologia, passando para a psicologia, porque isto seria imprescindível, segundo ele, à abordagem do tema. Embora ainda não tivesse postulado os conceitos de inconsciente e de pulsão, fundamentais para a concepção psicanalítica de corpo, esta “mudança de campo” sublinha que há um ponto de não-saber no conhecimento científico sobre o corpo. Algo seria deixado de fora do saber e da clínica médica, com importância indispensável para abordar a neurose histérica.

Freud percebeu, através de sua experiência clínica, que o sintoma se relacionava com lacunas na memória consciente dos doentes onde, depois da elaboração associativa, surgiam memórias traumáticas de suas vidas. Tal conclusão atribuía ao sintoma uma causalidade psíquica. Em uma primeira fórmula, concluída em parceria com Breuer, nos ensinam que os histéricos sofrem de reminiscências. Isto é, haveria um conteúdo, subjacente ao sintoma, desconhecido ao paciente em um primeiro momento. O sintoma seria, então, aquilo que ficaria como memória, como marca, lembrança não reconhecida de algum evento traumático na vida dos pacientes em questão e, ao recordarem e darem uma expressão verbal ao trauma, os sintomas cederiam.

Os próprios autores relativizam a simplicidade desta conclusão, dizendo que havia casos em que a conexão causal não era tão simples. Mas, em termos gerais, o que importa é extrair a lógica da casuística que se apresentava a eles, o que fizeram denominando a ligação da causa precipitante com o fenômeno patológico de “uma relação simbólica” (FREUD, 1893a, p.41). É justamente este aspecto do aparelho psíquico que Lacan (1953) vai destacar na obra de Freud, apontando a estrutura de linguagem do inconsciente e, conseqüentemente, a possibilidade de que o sintoma se resolva em uma análise linguageira.

No caso Elisabeth, apresentado por Freud em Estudos Sobre a Histeria, a paciente sentia intensas dores ao andar, indicando como foco uma área grande e mal definida da coxa direita. Ela reagia normalmente, porém, aos exames que testavam sua força motora e reflexos das pernas, coisa que não ocorreria caso ela sofresse de uma afecção orgânica. Em certa altura do tratamento, Freud percebe que a perna começa a “participar da conversa” – ao falar sobre certas lembranças, as dores aumentavam, alcançando seu clímax enquanto contava a parte essencial do que tinha a comunicar, e com o final do relato, desapareciam (FREUD, 1893a).

As funções orgânicas – como andar, para as pernas – ficam assujeitadas ao processo significante: como algo ‘não anda’, para Elisabeth, ao nível do pensamento inconsciente, ela não consegue mais dar um passo à frente (ANDRÉ, 1986). Ao relatar uma série de eventos traumáticos, a paciente observa que eles tornaram *doloroso* para ela o fato de *ficar sozinha* e, sentindo-se desamparada diante disso, não podia *dar um único passo à frente* (FREUD, 1893a). O psicanalista Serge André (1986), fazendo uma análise deste caso freudiano, chama a atenção para a sexualização excessiva subjacente ao sintoma histérico, na qual o significante anexa o corpo a ponto de lhe retirar a função orgânica (ANDRÉ, 1986) – no referido caso, a função da marcha.

Este tipo de caso não se limitou a existir somente naquele início de século. Na clínica atual ainda encontramos sintomas envolvendo diretamente o corpo. Há uma vasta demanda de atendimento por pacientes com algum tipo de manifestação somática que não é tratável pela medicina e não possuem causa orgânica localizável. A maioria chega a nós com a queixa de já ter se consultado com diversos médicos, feito todo tipo de exame, não conseguindo descobrir nenhuma alteração que possa estar causando sua afecção. São casos de crises crônicas de espasmos musculares, dores de estômago, taquicardias, crises de afonia, tosse crônica, distúrbios intestinais, reações dermatológicas, tricotilomania (ato de arrancar pelos), tricotilofagia (semelhante à tricotilomania, mas nesse caso a pessoa ingere o pelo arrancado), entre outros.

Freud (1983b) percebeu, já naquela época, que tanto nas paralisias, quanto nas demais manifestações, a histeria se comportava como se a anatomia não existisse (ou fosse desconhecida). O que estaria em questão, afinal, seria “a concepção corrente, popular, dos órgãos e do corpo em geral. (...) Portanto, na paralisia histérica, a lesão será uma modificação da concepção, da idéia de braço, por exemplo” (FREUD, 1893b) A comparação entre sintomas de etiologia orgânica e histérica aponta assim para a existência de uma experiência corpórea distinta da descrita pela anatomia.

Freud aponta para a relação do sintoma com a fantasia inconsciente dizendo que “(...) em todos os casos de paralisia histérica verificamos que o órgão paralisado ou a função abolida estão envolvidos numa associação subconsciente” (FREUD, 1893b, p.214). Admitese, portanto, a existência de um conteúdo significativo, isto é, um sentido inconsciente subjacente ao que se manifesta no corpo. Em “Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade”, Freud (1908) afirma que estes sintomas nada mais são do que a manifestação de fantasias inconscientes por meio da “conversão”, fantasias estas que servem à realização de um desejo (FREUD, 1908).

Sublinhamos, aqui, a denúncia trazida pelo sintoma histérico: a ligação entre o somático e o psíquico, ou, em termos lacanianos, a relação do gozo com o significante. Ou seja, o corpo destes pacientes questiona a concepção de corpo-máquina, pura substância extensa, uma vez que essa não serve para dar conta destes fenômenos. A concepção de corpo que começa a se delinear a partir dessa clínica, porém, se estende para muito além dela.

Em uma série de conferências proferidas por Freud (1917) na Universidade de Viena a formandos em medicina, a especificidade da psicanálise foi introduzida a partir de suas dificuldades clínicas, epistemológicas e de transmissão. Enquanto na formação médica, aquela



plateia estava acostumada a *ver*, observar e ter contato direto com o objeto que estudam, na psicanálise tudo ocorre de maneira diferente. “Nada acontece em um tratamento psicanalítico além de um intercâmbio de palavras entre o paciente e o analista” (FREUD, 1917, p.27). Não é possível que o professor, no caso Freud, aja como um guia que os apresenta um museu, como ocorre nas faculdades de medicina, e lhes acompanhe ao longo de uma exposição dos objetos sobre os quais a psicanálise se debruça, para que se sintam convencidos de sua existência mediante sua própria percepção.

A clínica médica estabelece uma relação direta entre ver e saber, se guiando, portanto, pelo olhar, pela observação dos fenômenos em sua apresentação objetiva, o que leva à forclusão do sujeito neste espaço clínico. A operação consistiria, segundo Foucault (1963), em ouvir uma linguagem ao perceber um espetáculo, não considerando a existência de nada oculto no que se dá a ver. O que se manifesta no corpo é, desta forma, o que fala e o observador, aquele que lê, pode a partir disso produzir um discurso. A manobra de Freud, que rompeu com a tradição clínica do olhar, foi passar à escuta. A partir de uma prática clínica norteada pela escuta, observou os efeitos da palavra no corpo, tanto na formação dos sintomas, quanto em sua remissão.

Na mesma lógica que as objeções dos médicos mais cépticos poderiam se apresentar, Freud (1917) antecipa que os familiares dos pacientes, que se convencem também apenas com coisas visíveis e tangíveis, expressam suas dúvidas quanto ao tratamento analítico, perguntando se nada pode ser feito pela doença de seu ente querido, além de simplesmente falar. É a mesma linha de pensamentos que leva ao questionamento da veracidade dos sintomas, na acusação de que estes são imaginados pelos pacientes. Freud (1917) argumenta, então, que o poder das palavras já foi mais valorizado e que as pessoas esquecem que elas suscitam afetos e, por isso, são meio de influência mútua entre os homens. Mas, mesmo convencendo seu público a não depreciar o uso das palavras, outra dificuldade se impõe: não se pode demonstrar a conversação em que consiste o tratamento psicanalítico, pois ele não admite ouvinte algum. A condição para que ele ocorra é o vínculo emocional especial entre o analisando e seu analista, a transferência.

A direção que a educação recebida pelos médicos aponta, segundo Freud (1917), os conduziria para longe da psicanálise. Tendo sido formados para encontrar a base anatômica para as funções do organismo e suas doenças, explicando tudo isto química e fisicamente, de um ponto de vista estritamente biológico, nenhuma parte do interesse deles teria sido dirigida para a vida psíquica. Aqui vemos uma crítica direta ao paralelismo entre mente e corpo. Freud

assume, porém, que isto não seja culpa dos médicos, mas da inexistência de um campo auxiliar que os pudesse orientar neste sentido. Segundo ele, nem a psicologia descritiva, nem a experimental estão em condições de dizer algo de utilizável e pertinente sobre a relação entre corpo e psiquismo. Supomos que seja assim pelo simples fato de que ambas, tanto a psicologia descritiva, quanto a experimental, seguem a lógica mecanicista da biomedicina, excluindo o sujeito para lidar com o mecanismo.

Mesmo a psiquiatria, que como parte da medicina se empenha em descrever os distúrbios mentais, classificando-os a partir da observação, é questionada em seu valor científico pelos próprios psiquiatras por conta de suas hipóteses serem meramente descritivas. Isto era verdadeiro na época e continua sendo até hoje, embora vejamos a proliferação de diagnósticos nos DSMs (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) avançarem em aliança com os interesses da indústria farmacêutica e sua maior credibilidade a partir do discurso sobre a eficácia dos tratamentos. A conclusão de Freud continua se aplicando:

Nada se conhece da origem, do mecanismo ou das mútuas relações dos sintomas dos quais se compõem essas entidades clínicas; ou *não* há alterações observáveis, no órgão anatômico da mente, que correspondam a esses sintomas, ou há alterações nada esclarecedoras a respeito deles. (...) Essa é a lacuna que a psicanálise procura preencher. Procura dar à psiquiatria a base psicológica de que esta carece. Espera descobrir o terreno comum em cuja base se torne compreensível a consequência do distúrbio físico e mental. Com esse objetivo em vista, a psicanálise deve manter-se livre de toda hipótese que lhe é estranha, seja de tipo anatômico, químico ou fisiológico, e deve operar inteiramente com ideias auxiliares puramente psicológicas (FREUD, 1917, p.30)

Duas hipóteses fundamentais do campo psicanalítico para a compreensão do psiquismo humano são, entretanto, “um insulto ao mundo inteiro e têm ganho sua antipatia” (FREUD, 1917, p.30) devido a preconceitos mantidos por forças emocionais presentes em nossa estrutura psíquica. A primeira delas é a hipótese do inconsciente: a psicanálise rompe com a tradição de identificar o mental com o que é consciente e sustenta que os processos mentais são essencialmente inconscientes, sendo apenas uma parcela deles acessível à consciência. “(...) existe o pensar inconsciente e o desejar não apreendido” (FREUD, 1917, p.31). Esta premissa, segundo Freud, abre caminho para uma nova orientação no mundo e na ciência, mas provoca extrema resistência.

Intimamente ligada a esta hipótese, está a segunda descoberta psicanalítica: a afirmação de que os impulsos pulsionais são sexuais e desempenham um papel importante nas doenças nervosas até então nunca reconhecido (FREUD, 1917). A antipatia geral em reação a estes dois resultados da pesquisa psicanalítica é atribuída à ameaça que estes poderiam apresentar às defesas erigidas em cada um contra essa realidade psíquica. Freud explica que a

civilização foi criada sob a pressão das exigências da vida, implicando uma renúncia à satisfação pulsional e que, sendo constantemente recriada a cada vez que uma pessoa ingressa no laço social, o sacrifício da satisfação pulsional em benefício da comunidade se repete. Tais impulsos seriam desviados de suas finalidades sexuais (sublimados) e dirigidos a outras socialmente mais elevadas. Há sempre um risco de que eles retornem deste desvio, uma vez que tal arranjo não é estável e, por isso, a sociedade não aceita de bom grado ser lembrada dessa parte precária de seus alicerces e rechaça como falso aquilo que não lhe agrada.

O objetivo de Freud, como ele próprio afirma, não é tendencioso. Ele apenas expõe aquilo que acredita demonstrar mediante as consequências tiradas de seu trabalho. Apesar das dificuldades apresentadas, portanto, convida os médicos que puderem vencer a impressão que elas causam inicialmente, a prosseguirem com ele na exposição de suas hipóteses sobre o funcionamento da vida psíquica, que impõe uma nova concepção de corpo. É partindo, como vimos, do inconsciente e da pulsão, que isto pode ser introduzido.

### **1.3 Mecanicismo, vitalismo e a introdução da questão do gozo**

Na fundação da ciência moderna, como vimos, o sujeito foi, em um mesmo golpe, situado e excluído da produção de saber. Ao mesmo tempo em que ela obriga a suposição de um sujeito, o ejeta de seu campo operatório, constituindo-se como um saber (conceitual e matematizado) sobre o real (ELIA, 2000, p.22). Se compreendermos, com Freud e Lacan, o sujeito como um efeito do significante, um efeito de linguagem, este, portanto, não consiste em uma realidade objetiva. Sendo assim, o saber científico como aquele que é exato e experimentalmente verificável, não lhe diz respeito.

Como vimos, no século XVII o universo era lido pelas leis da mecânica, com astros e pedras obedecendo a um mesmo cálculo. Até o fim do século XVIII não havia fronteira bem definida entre os seres e as coisas. Interessavam apenas os conceitos que serviam como operadores para o estudo do mundo vivo (JACOB, 1983). A organização era reduzida à estrutura visível: existem órgãos que funcionam e a fisiologia dedica-se a conhecer suas engrenagens e sua articulação. Não se reconhecia a vida como uma qualidade específica. Para determinar o lugar dos seres vivos e explicar seu funcionamento

Ou os seres são máquinas de que só se deve considerar as formas, dimensões e movimentos, ou escapam às leis da mecânica, devendo-se renunciar a encontrar unidade e coerência no mundo. Diante desta escolha, nem os filósofos, nem os físicos, nem mesmo os médicos hesitariam: toda a natureza é máquina, como máquina é natureza. (JACOB, 1983, p.39)

Mas, destaca Jacob (1983), essa imagem dos seres vivos como máquinas capazes somente de transmitir o movimento recebido, levava a procurar fora da máquina sua razão de ser e seu fim, pois “uma máquina só se explica de fora” (JACOB, 1983, p.42). Isto é, o movimento recebido, o “estímulo” com o qual ela pode operar, é externo a ela. A fonte que “alimenta” a máquina e permite que a mesma funcione vem de fora. Naquele momento, segundo o autor, a explicação forjada para responder a tal questão possuía um caráter mais metafísico do que uma atitude possibilitada pela ciência da época. É o caso, por exemplo, da noção cartesiana de alma, que regeria voluntariamente a substância extensa – corpo – a partir de fora.

O mecanicismo muda de natureza apenas com Newton. Ao mundo de Descartes, constituído por matéria e movimento, Newton adiciona o espaço vazio em que se movimentam as partículas, o mundo das substâncias que origina a química a partir das leis da atração e da afinidade. Tais leis seriam propriedades dos corpos que permitem medir e determinar uma ordem, delineando-se, assim, famílias de corpos que possuem propriedades comuns, como os ácidos e as bases.

Classificar e nomear as substâncias em função do reconhecimento de seu caráter principal, supostamente, as tornaram acessíveis à ordem e à medida, permitindo que a química se constituísse como ciência, com técnicas, linguagem e conceitos próprios. É uma forma modificada do mecanicismo, mas que ainda se encontra inserida em sua lógica. Importa-nos destacar que, com este avanço da ciência, passou-se a considerar que no funcionamento de todo órgão existiria um domínio passível de ser estudado pelas técnicas da química - mesmo no cérebro e no pensamento (JACOB, 1983). Isto é importante porque submete a substância pensante às mesmas leis da extensão.

Diferentes domínios da fisiologia tornam-se acessíveis ao conhecimento científico graças à sua análise pela física e pela química. A partir disso, os modelos utilizados acabam transformando a representação dos seres vivos no final do século XVIII: tudo se encaixa, se une e se articula em um organismo. Um corpo vivo, além da justaposição de órgãos que funcionam, é um conjunto de funções, cada uma respondendo a exigências precisas.

O que dá propriedades aos seres é um jogo de relações que secretamente une as partes para que o todo funcione. É a organização oculta atrás da estrutura visível. Poderá aparecer então a ideia de um conjunto de qualidades específicas aos seres, que o século XIX chamará de vida. (JACOB, 1983, p.50)

A introdução da vida como propriedade dos seres foi condição para o surgimento da biologia. Com o vitalismo, uma diferença é marcada entre seres e coisas que antes se

confundiam no universo da extensão. Para pesquisar a natureza, não bastava mais descobrir leis e agrupar coisas e seres em séries de classificações forjadas: “como em cada domínio empírico, a análise interna não basta mais para dar conta do mundo vivo” (JACOB, 1983). Este novo passo, porém, em nossa opinião, mantém-se ainda na lógica vigente no mecanicismo. Isto é, uma máquina só se explica de fora. Mas o recurso a um princípio vital, próprio da biologia, funda a separação dos seres e das coisas nas forças que neles operam.

É notável, no entanto, que no discurso biológico esta força vital é totalmente obscura. Não se sabe definir o que ela seja, a não ser em oposição à morte. Há diversas definições e todas parecem redundantes, pouco esclarecedoras e insuficientes. François Jacob (1983) aponta algumas delas: 1. Uma força obscura que confere aos corpos organizados seus atributos, mantendo suas moléculas unidas apesar das forças externas que tendem a separá-las; 2. Princípio de luta contra a destruição; 3. Conjunto das funções que se opõem à morte; 4. Força que resiste às leis que governam os corpos brutos; 5. Força motriz que neutraliza as forças químicas, a vida seria a coesão e a afinidade que agem entre as moléculas; 6. Princípio de resistência cuja derrota equivale à morte, sendo o cadáver apenas o corpo vivo submetido novamente ao domínio das forças físicas; 7. O vivo se reduz a um amontoado de matéria que a vida toca por um instante.

As forças da ordem, da unificação e da vida se acham constantemente em luta com as da desordem, da destruição e da morte. O corpo vivo é o teatro desta luta e a saúde e a doença refletem suas peripécias. Se as propriedades vitais ganham, o ser vivo reencontra sua harmonia e se cura. Se, ao contrário, as propriedades físicas são mais fortes, ele morre. Nada disso ocorre nos corpos inanimados: as coisas são imutáveis, como a morte. (JACOB, 1983, p.98)

De qualquer forma, porém, para que se fundasse uma clínica pautada pelo método científico, que pudesse manipular e intervir no corpo, este precisou ser “cadaverizado” e tomado como máquina. Deixa-se de se preocupar com o que seja a vida para lidar com os algoritmos do mundo vivo (JACOB, 1983), as engrenagens do organismo sendo alvo de pesquisa e intervenção. É o que também nos descreve Foucault (1963), em “O nascimento da clínica”, com sua análise da relação estabelecida no âmbito experimental entre *ver* e *saber*, herdeira da anatomia patológica que se constituiu a partir do estudo de corpos violados (cadáveres). “(...) Na audácia do gesto que viola apenas para desvelar, o cadáver se torna o mais claro momento das figuras da verdade. O saber tece onde cresce a larva” (FOUCAULT, 1963, p.137). O corpo é reduzido a um funcionamento automático e regrado, com estrutura objetivável (VIEIRA, 1999), oferecida ao olhar observador do cientista ou do clínico como

totalmente passível de ser apreendido: nada resta oculto no que se dá a ver (FOUCAULT, 1963). Estamos, aqui, inteiramente no âmbito do corpo-máquina.

Trataremos mais detidamente disto em outro momento, posto que ainda teremos que delimitar o conceito de gozo, mas adiantemos, a fim de concluir este estudo das coordenadas epistemológicas do estudo do corpo, que em psicanálise o conceito de vida é articulado por ele. Segundo Lacan (1972-73a, p.29), “não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isso, que um corpo, isso se goza”. Esta, porém, não é uma definição de vida. Trata-se apenas da afirmação de que não há gozo sem vida, que ela é sua condição. Mas, principalmente, interessa-nos destacar que se trata da vida sob forma de corpo (MILLER, 2004).

Ao atribuir ao âmbito experimental o lugar do saber sobre o viés operacional, vemos evidenciada a possibilidade de comparação com a máquina que abordagens biocientíficas impõem ao corpo. A biologia moderna, fundada por Bichat, possui a característica de não fazer intervir qualquer noção relacionada à vida (LACAN, 1954-55). Como vimos, a vida se define, na biologia, com relação à morte: “um olhar que se fixa sobre o campo do corpo neste curto tempo em que o corpo subsiste como entregue à morte, ou seja, cadáver” (LACAN, 1966, p.9). Com a descoberta do DNA e a ilusão de que se penetra no conceito de vida a partir dele, deixa-se de se indagar sobre a vida para analisar os sistemas vivos. Os processos fora do nível macroscópico, moleculares, não são diferentes, porém, dos que se desenrolam nos sistemas inertes, em matéria inanimada (MILLER, 2004).

Retomando a ideia de corpo-máquina fundada pelo exílio do corpo à substância extensa, o médico La Mettrie radicalizou a filosofia cartesiana e construiu a concepção de homem-máquina. Segundo La Mettrie, nas palavras de Rouanet: “Nosso corpo é um conjunto de molas e engrenagens, e o que chamamos alma é um princípio também material, localizado no cérebro, que movimenta nosso organismo e nos habilita a pensar” (ROUANET *in* NOVAES, 2003, p.48).

Substituindo o dualismo cartesiano por um monismo materialista, La Mettrie inaugura o paradigma do materialismo mecanicista, se apropriando da vertente física e desprezando a metafísica, na qual uma alma era acrescentada por Deus a este maquinário. O pensamento, assim, não passa de uma das funções da matéria organizada e só o corpo existe. O homem-máquina é pura substância extensa. É importante lembrarmos, porém, que o “puro espaço se funda na noção de parte, com a condição de juntar a isto o seguinte, que todas são externas a todas – *partes extra partes*” (LACAN, 1972-73a, p.29).

Em setores de anatomia, nas universidades, o cadáver é *desmontado* e estudado em partes, as chamadas peças. Um rim é uma peça, bem como um cérebro, uma língua, um coração ou fragmentos de qualquer órgão deste grande maquinário exaustivamente descrito que é o organismo humano. Que isto seja referido a um corpo sem vida, nos parece até compreensível. Mas será possível que não haja diferença entre o corpo vivo e as peças? Pois ao tratar o corpo vivo como máquina, equipara-se ele com o cadáver. Este corpo exaustivamente descrito pela anatomia é um recorte significativo que não inclui o gozo e, conseqüentemente, nem a vida. Lembremos que o corpo da biologia, porém, não é o corpo natural ou o corpo real. Não há nada parecido com isso, uma vez que somos falantes e que o significativo, único acesso que temos a qualquer espécie de realidade, impõe que pensemos o objeto real como perdido.

Talvez possamos afirmar que o homem-genoma assumiria hoje como sucessor do homem-máquina, em um retorno de tal paradigma no cenário das ciências médicas. Do homem-máquina, de La Mettrie, ao homem-genoma, de nossos dias, o fator dominante se manteria o mesmo: a biologia (ROUANET *in* NOVAES, 2003). Destacamos a crescente instrumentalização do corpo e sua mercantilização, evidente em exemplos como o *chip da vida*, próteses, implantes, calmantes, estimulantes, etc., para propor que tais seriam as novas roupagens do velho mecanicismo. Está ao alcance da técnica produzir corpos mais fortes, mais belos e oferecer como produto o adiamento de sua perecibilidade: a ilusão de poder anular a dimensão da morte a partir da boa manutenção da máquina. Objetivos médicos e estéticos não possuem uma fronteira clara. Deparamos-nos hoje com problemáticas anteriormente impensáveis sobre as quais é necessário que nos debruçemos, pensando suas conseqüências.

Tais avanços da técnica e suas conseqüentes mudanças na cultura, nos padrões estéticos e nas balizas de qualidade de vida, que efeitos têm na clínica? Não é raro recebermos pacientes que procuram a análise para cuidar das ideias, enquanto do corpo, supostamente, estão cuidando em outro lugar, com médicos especialistas ou, como os chamou Lacan (1966), os peritos que atuam como agentes distribuidores daquilo que a indústria farmacêutica produz. Isto é, o que nos chega é uma demanda que poderia se resumir mais ou menos como “estou aqui para cuidar desse descompasso que existe entre mim e essa máquina que habito”.

Freud (1932) descreveu a *Weltanschauung* científica como um projeto de construção intelectual que procuraria solucionar todos os problemas de nossa existência, não deixando nenhuma pergunta sem resposta. Diz “um projeto”, pois ela se propõe a isto, mas sua

realização é relegada ao futuro. Além disso, aponta que ela se limita ao que lhe é cognoscível no momento e rejeita completamente os elementos que lhe são estranhos. Isto nos parece o ponto crucial: limitar-se ao que lhe é cognoscível e rejeitar o que não é. Estamos o tempo todo sublinhando, justamente, que a ciência engendra um sujeito e o exclui de seu campo operatório. Mas uma *Weltanschauung* como a da ciência, segundo Freud (1932), é muito pobre, sem esperança, e despreza o psiquismo humano, sendo a pesquisa da área mental uma possível contribuição da psicanálise para a ciência.

Lacan (1966) nos parece partir disso ao se dirigir a uma plateia de médicos e sugerir que a função clínica do médico tenha se perdido, justamente, ao aderir à lógica das exigências sociais condicionadas pelo aparecimento de um ideal de homem que sirva às condições do mundo científico. Ele observa que o clínico estaria atuando do exterior de sua função para a organização industrial que lhe fornece os meios e as questões, introduzindo medidas de controle quantitativo (gráficos, escalas, dados estatísticos) através dos quais as constantes biológicas se estabelecem. Consequentemente, este clínico estaria perdendo seu privilégio, uma vez que se encontra inserido em uma equipe de peritos especializados nas diversas áreas científicas que se constituem em torno das facetas recortadas do corpo biológico.

O mundo científico deposita em suas mãos o número infinito daquilo que é capaz de produzir em termos de agentes terapêuticos novos, químicos ou biológicos. (...) Onde está o limite em que o médico deve agir e a quem deve ele responder? (...) É no registro do modo de resposta à demanda do doente que está a chance de sobrevivência da posição propriamente médica. (LACAN, 1966, p.10)

Nessa passagem ele destaca, então, a importância do modo de resposta à demanda, uma vez que a dimensão do desejo é distinta desta e fica de fora do campo daquilo que é modificado pelo benefício terapêutico. Isto é, há uma falha entre demanda e desejo. Muitas vezes, demandando a cura, o paciente pretende colocar o médico à prova de tirá-lo de sua condição de doente, o que é diferente e pode implicar que ele esteja totalmente apegado à ideia de conservá-la, sendo o desejo subjacente a esta demanda muito mais no sentido de autenticá-lo como doente (LACAN, 1966). Portanto, apesar dos progressos científicos e da extensão cada vez mais eficaz de intervenções terapêuticas concernentes ao corpo humano, o efeito que estes avanços produzem é uma falha epistemo-somática (LACAN, 1966), falha no saber sobre o corpo, pela exclusão da dimensão do gozo.

Segundo Lacan (1966), portanto, uma falha epistemo-somática surge como consequência de os produtos engendrados pelo discurso científico se nortearem por esta dicotomia entre pensamento e extensão estabelecida desde o pensamento cartesiano e operarem na suposta extensão. Desta forma, a ciência



(...) deixa completamente de fora de sua apreensão aquilo de que se trata, não no corpo que ela imagina, mas no corpo verdadeiro em sua natureza. Este corpo não é simplesmente caracterizado pela dimensão da extensão. Um corpo é algo feito para gozar, gozar de si mesmo. A dimensão do gozo é completamente excluída disto que chamei relação epistemo-somática. (LACAN, 1966, p.11)

Este corpo verdadeiro em sua natureza a que Lacan se refere, ao que nos parece, é o corpo que se goza, tal qual a psicanálise o concebe. Não se trata de um corpo biológico primeiro, no qual o significante viria se encarnar, desnaturalizando-o. Trata-se do corpo que se constitui no próprio atravessamento significativo, não havendo um corpo natural *a priori*. O que a psicanálise mostra é que se a função simbólica funciona, estamos dentro dela de maneira que não podemos sair. Como já indicamos e desenvolveremos no próximo capítulo, constituímos-nos na dialética com o campo do Outro. O que Lacan apontou nesta passagem, em relação ao corpo, é exatamente que qualquer noção de natureza vinculada ao corpo humano está perdida e que não podemos rechaçar a dimensão de gozo que se impõe uma vez que este corpo se constitui, nos seres falantes, dentro da função do significante.

Por fim, retomamos uma questão que Lacan (1954-55), no início de seu ensino, colocou aos analistas: porque pensamos a vida em termos de mecanismo? A tentativa de cientificar, de colocar uma ordem em determinados fenômenos, dentre os quais, o da vida, é, segundo ele, sempre pela via do significante e não por apreensão direta, como pode parecer intuitivamente. Mas há ainda outra questão a colocar, para que não tiremos disso consequências reducionistas: “dado que somos homens, em que somos, efetivamente, parentes da máquina?” (LACAN, 1954-55, p.49).

Parece-nos que ele se refere à função simbólica como operante tanto na máquina, quanto no falante, e que isso abra margem a confusões, mas que precisemos atentar para não extrair disso uma equiparação entre homem e máquina. É o que a experiência analítica aponta ao servir-se do significante de outro lugar (LACAN, 1972-73a). E que lugar seria esse? É a questão que precisamos ter no horizonte para dar continuidade à pesquisa de agora em diante.

## CAPÍTULO 2. Juntas e articulações: da máquina aos três registros

### 2.1 Saber e verdade

No primeiro capítulo trabalhamos a relação entre a psicanálise e a ciência moderna em torno da noção de sujeito, que surge, segundo Lacan (1965), especificamente no momento do *cogito* cartesiano. Como vimos, há uma diferença nas consequências que cada um destes campos tira do advento do mesmo. O paradigma que lhe é correlato é a física, que trabalha com os significantes puros da matemática. Descartes, o primeiro filósofo a extrair as consequências epistêmicas deste corte entre a idade clássica e a modernidade, acaba exilando o corpo na substância extensa e inaugurando, assim, a ideia de corpo-máquina. Mais tarde, esta noção foi radicalizada por La Mettrie em uma manobra mecanicista que, localizando o pensamento no sistema nervoso central, instaurou um monismo onde tudo se reduz à extensão: não só corpo, mas homem-máquina.

De qualquer maneira, a função simbólica opera em qualquer uma das concepções de corpo. Apontamos que do homem-máquina ao homem-genoma de hoje em dia, o paradigma permanece o mesmo. No entanto, a biologia também é um discurso e a concepção de corpo que dela resulta é um efeito do mesmo. Entendemos que o corpo é, portanto, um acontecimento de discurso em ambos os campos: tanto no da ciência, quanto no da psicanálise, que são dois recortes simbólicos do real e modos distintos de tratá-lo (VIEIRA, 1999). A questão que se impõe a nós agora é: qual seria a especificidade do uso que a psicanálise faz do significante, que torna impossível conceber o corpo através da lógica do homem-máquina, na qual tudo, inclusive o pensamento, é reduzido à maquinaria orgânica?

Se é possível pôr em suspenso o que anima o discurso matemático, está claro que cada uma de suas operações é feita para tamponar, elidir, recoser, suturar a todo instante a questão do desejo. (...) No discurso analítico, ao contrário, trata-se de dar plena presença à função do sujeito, invertendo o movimento de redução que habita o discurso lógico, para nos centrarmos perpetuamente no que é falha. (LACAN, 1968-69, p.47)

Lendo alguma coisa nos sintomas, nas parapraxias e nos sonhos, Freud reintroduziu o campo do sentido, algo com densidade psicológica e que colocou em questão o desejo do sujeito. No século cientificista em que o fez, tudo se submetia às forças físicas e, segundo Lacan (1953-54, p.10), “quando nos damos estas premissas, não há nenhuma razão para sair delas. Se Freud saiu, é que ele se deu outras”. Quais são as premissas do campo freudiano? Os princípios básicos do discurso psicanalítico são o inconsciente e a teoria da sexualidade

consequente do conceito de pulsão, que engajam este discurso na falta estrutural em que o sujeito se experimenta como desejo (LACAN, 1964a).

A psicanálise não faz, porém, nada parecido com uma técnica erotológica, apenas “(...) toca a sexualidade no que, na forma de pulsão, ela se manifesta no desfile do significante, onde se constitui a dialética do sujeito no duplo tempo da alienação e da separação” (LACAN, 1964a, p.258). Ela não perscruta e nem toca o corpo objetivamente, mas trabalha com aquilo que dele é colocado em palavras. Discutiremos sobre o discurso psicanalítico como aquele que toma o significante de modo distinto da noção de informação, na qual a ciência se infiltra, com sua escrita (LACAN, 1972-73a). Tomá-lo como pura informação, de função comunicativa, exclui a dimensão do sujeito enquanto desejante.

Cabe a nós, portanto, nos perguntarmos de que corpo se trata na psicanálise, a partir da forma específica e subversiva que esta aborda a função do significante. Por conta disso, é sobre a relação do sujeito ao Outro que nos debruçaremos neste capítulo, investigando dois conceitos fundamentais da psicanálise, inconsciente e pulsão, para circunscrevermos a introdução do objeto *a* no pensamento de Lacan e podermos acompanhar o avanço desta noção, extraindo o que ela apresenta de fundamental para a concepção psicanalítica de corpo.

Lacan (1954-55) afirma que a cristalização da atividade simbólica é o erro existente em todo saber. Esquecendo a dimensão da verdade em estado nascente, nos confundimos sobre o que a ciência constitui pela intervenção simbólica e acreditamos que aquilo estava aí desde sempre, que é anteriormente dado (LACAN, 1954-55). Isto se dá em qualquer ciência, ao fazer seu recorte do real em uma escrita própria e excluir de seu campo operatório a dimensão do sujeito que, justamente, surge como efeito da articulação de um significante a outro,  $S_1 - S_2$ , denunciando a não naturalidade dessa ligação e o furo que ela necessariamente comporta.

Há em todo saber, uma vez constituído, uma dimensão de erro, que consiste em esquecer a função criadora da verdade em sua forma nascente. Que a gente a esqueça no âmbito experimental, ainda passa, já que este está ligado a atividades puramente operantes (...). Mas nós, analistas, que trabalhamos na dimensão desta verdade em estado nascente, não podemos esquecê-la. (LACAN, 1954-55, p.33)

Indica-se, portanto, no que concerne à relação da psicanálise com o saber, uma posição distinta à do cientista: a direção teórico-clínica é o questionamento da cristalização do saber, isto é, a ênfase na dimensão da verdade em estado nascente, como diz Lacan (1954-55). Precisamos lembrar, portanto, a todo tempo, a dimensão de erro presente no saber. Isto é, de algo que lhe escapa, deixando um resto. O domínio da verdade de que se trata em psicanálise

envolve este resto e é irreduzível à pesquisa objetiva do método científico comum. A verdade, no entanto, é tangível através do método da associação livre, que dá à palavra do paciente estatuto de realidade (LACAN, 1953-54).

A realidade, como aprendemos desde Freud, é a realidade psíquica. A introdução do que ele chamou de outra cena, o inconsciente, é o essencial para esta compreensão porque essa dimensão “(...) está aí para ilustrar a nossos olhos a distinção radical entre o mundo e esse lugar onde as coisas, mesmo que sejam coisas do mundo, vêm a se dizer” (LACAN, 1962-63, p.42). Ou seja, para cada um, as coisas do mundo se colocam segundo as leis do significante. Este é um campo de pesquisa que avança, portanto, marcado por um estilo diferente ao das outras pesquisas científicas.

Para saber onde isso se passa, onde está o suporte material, biológico, Freud toma, sem mais, o discurso como uma realidade enquanto tal, uma realidade que está lá, maço, feixe de provas como se diz também, feixe de discursos justapostos que se recobrem uns aos outros, se seguem, formam uma dimensão, uma espessura, um dossiê. (LACAN, 1953-54, p.32)

Destaca-se a originalidade da realização da verdade do sujeito em relação à noção de realidade, enquanto realidade discursiva. O que a regra fundamental da associação livre impõe é que, entregando-se a esse exercício, a questão se torne: *qual é o sujeito do discurso?* (LACAN, 1953-54, p.49), ou como vimos no capítulo anterior, o questionamento da cristalização do saber sob a forma *quem é que sabe?* Obedecendo à essa regra, portanto, produzir-se-ia o inconsciente, “contra o fundo do caráter público da linguagem compartilhada” e o material assim produzido na experiência analítica estaria “submetido, de saída, às condições específicas desse próprio discurso” (IANNINI, 2014, p.114).

Na interpretação de um sonho, por exemplo, não se trata de que a reconstituição do que fora sonhado seja exata, mas sublinha-se que quanto mais o texto é incerto, mais é significativo, devido ao fenômeno da resistência como consequência da aproximação de um núcleo de pensamentos recalçados. Na dúvida do sujeito, está a certeza de que há pensamentos inconscientes (LACAN, 1953-54). Discutimos isso mais detidamente ao comparar o encaminhamento da dúvida em Descartes e Freud, uma via para a verdade em ambos. Mas importa a Freud, não a rememoração do sonho em si - o sonho acaba por ser acessório -, e sim os pensamentos que estão na sua base.

Estes *pensamentos* não são “o que remexemos sem cessar na nossa cabeça, enquanto gente habituada a pensar”, nem tampouco “o que se crê quando fazem fenomenologia do pensamento, o pensamento sem imagens, com imagens etc. Não é o que chamamos

correntemente, o pensamento, porque aquilo de que se trata o tempo todo é um desejo” (LACAN, 1953-54, p.58). Ele dá ênfase, assim, à dimensão desejante que aparece no discurso, como veremos em seguida com a introdução do objeto *a*. Dimensão esta que fica de fora do saber-fazer científico, onde falha entre o saber e o corpo aumenta proporcionalmente a seu progresso, engendrando o que Lacan (1966) chamou de falha epistemo-somática.

Entendemos, assim, que o campo da verdade envolva o objeto, enquanto aquilo que se precipita como resto da articulação significativa na qual se produz um saber. Esse resto supõe um hiato entre os significantes que, em seus efeitos, produz um sujeito desejante.

## 2.2 O corpo real, simbólico e imaginário

O ensino de Lacan se orienta por uma tripartição, três registros de referências com os quais ele compreende a técnica e a experiência freudianas: o imaginário, o simbólico e o real (LACAN, 1953-54). Diferentemente do que se pode afirmar sobre praticamente qualquer outro conceito lacaniano, estes registros estão presentes em sua elaboração desde o primeiro seminário, até o final de seu ensino. Embora haja, dentre os psicanalistas, diferentes interpretações sobre isto e alguns questionamentos sobre a presença do registro real no início do ensino de Lacan, propomos uma leitura que acreditamos ter sido a via pela qual ele mesmo situou a tripartição. Alertamos desde já para esta problemática, para que a compreensão do real a partir do esquema óptico seja tomada de forma crítica. No decorrer do desenvolvimento sobre o conceito de objeto *a*, procuraremos justificar esta abordagem.

Uma das formas de introduzir os três registros, portanto, é pelo esquema óptico, trabalhado por Lacan (1953-54) em diversos momentos. Em nossa leitura, este esquema nos ensina não apenas sobre o sentido que esta orientação em três registros possui, como ainda sobre a concepção da constituição corporal dentro da mesma e a introdução do objeto *a*.

Apoiando-se em uma indicação de Freud (1900) sobre a estrutura do aparelho psíquico, Lacan (1953-54) lança mão do esquema óptico para introduzir a tópica do imaginário em sua relação com o simbólico e com o real. O exemplo de Freud (1900) pretendeu nos dar a ideia de lugar psíquico afastando a noção de localização anatômica. Ele faz uma analogia entre o instrumento que nos serve às produções psíquicas e um microscópio, um telescópio, um aparelho fotográfico ou algo do tipo.

Assim, a localização psíquica corresponderia a um ponto no interior do aparelho óptico em que se produz a imagem. "No microscópio e no telescópio, como sabemos, estas

ocorrem, em parte, em pontos ideais, em regiões em que não se situa nenhum componente tangível do aparelho" (FREUD, 1900, p.567). Achamos esta metáfora importante porque ela pode ser relacionada à manobra mecanicista que localiza o psiquismo no aparelho nervoso central e o compreende como uma consequência de variações químicas no interior deste órgão. O recurso à óptica permite destacar que as formações de um aparelho nem sempre são objetivamente tangíveis.

Na leitura de Lacan, as imagens ópticas são interessantes para nós porque podem ser exclusivamente subjetivas, as chamadas imagens *virtuais*, ou podem se comportar de modo objetivo, no caso das imagens *reais*. Além disso, é notável para essa analogia o fato de que a óptica repouse sobre uma teoria matemática, significantes, sem a qual é impossível estruturá-la.

Para que haja uma óptica, é preciso que, a todo ponto dado no espaço real, corresponda um ponto e só um num outro espaço, que é o espaço imaginário. É a hipótese estrutural fundamental. Ela parece excessivamente simples, mas sem ela não se pode escrever a menor equação, nem simbolizar nada – a óptica é impossível. (LACAN, 1953-54, p.93)

Também em óptica, o espaço imaginário e o real se confundem – o que não quer dizer que eles não devam ser entendidos como distintos. Essa, entre outras ocasiões neste campo, mostra o quanto a dimensão simbólica importa na manifestação de um fenômeno. O *experimento do buquê invertido*, de Bouasse, nos confronta com isso. Coloca-se um vaso diante de um espelho esférico e, embaixo dele, oculto ao observador por uma caixa, um buquê de flores. O espelho esférico produz uma imagem real, refletindo o buquê sobre sua superfície, projetando-o e dando a ver um buquê imaginário, sobre o vaso.

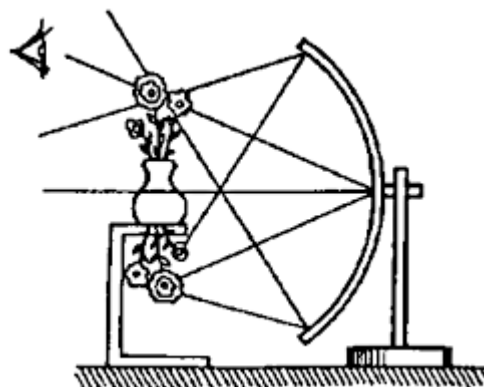


Figura 1 – O experimento do buquê invertido (LACAN, 1953-54, p.94)

Este esquema foi desenvolvido e complexificado por Lacan, de forma a permitir a introdução não apenas dos três registros, mas do conceito de objeto *a*. Para falar da

apropriação da imagem de si, Lacan (1949) formula o “Estádio do espelho”, o qual nos remete ao júbilo da criança que se reconhece pela primeira vez no próprio reflexo, assumindo-se como uma totalidade a partir da imagem especular, e vira a cabeça para trás, buscando confirmar sua descoberta com o adulto que a segura e que está atrás dela (LACAN, 1962-63). Ele localiza neste evento a fase narcísica da qual Freud (1914) falava, momento em que o *eu* se estrutura.

Segundo Freud (1914), o narcisismo designa a tomada do corpo próprio como objeto de investimento libidinal. Ele situa este momento como uma das fases lógicas do desenvolvimento da sexualidade humana. Supõe-se que o corpo e o *eu* sejam construções que não estão dadas de saída. Em um estado inicial, a libido se satisfaria de maneira autoerótica, no que se chamou de prazer do órgão, enquanto o corpo ainda não estaria unificado em uma imagem de si mesmo. As pulsões, portanto, estão presentes antes da constituição do corpo unificado e da organização egóica. A conclusão é que algo precisaria se acrescentar ao autoerotismo, uma nova ação psíquica (FREUD, 1914), para que o narcisismo se constituísse. Essa nova ação psíquica, retomando o que o estágio do espelho de Lacan nos traz para pensar o narcisismo, seria a inscrição da identificação à imagem.

Além da assunção da imagem e do corpo próprio na constituição do *eu*, Lacan (1949) sublinha que esta instância só se constitui por apoiar-se em um significante. A virada de cabeça que a criança dá para buscar no outro o esteio de sua descoberta seria o correlato disso na cena. Ela lhe pede que ratifique o valor dessa imagem (LACAN, 1962-63). O intuito do estágio do espelho é, portanto, pensar sobre o modo em que a relação especular se constitui e como ela depende de que o sujeito se constitua no lugar do Outro. Não é, então, uma operação exclusivamente imaginária, mas que implica, além deste registro, o simbólico. A concepção do estágio do espelho é importante, segundo o próprio Lacan (1949), pois fornece esclarecimentos fundamentais sobre a função do *eu* na experiência que dele nos dá a psicanálise. “Experiência sobre a qual convém dizer que nos opõe a qualquer filosofia diretamente oriunda do *Cogito*” (LACAN, 1949, p.97).

Na captação espacial manifestada neste processo estaria em causa o efeito, no homem, da insuficiência orgânica de sua realidade natural. “A função do estágio do espelho revela-se para nós, por conseguinte, como um caso particular da função da *imago*, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade (...)” (LACAN, 1949, p.100). O significante que sustenta a imagem de si seria o ideal de eu – I(a). Este pequeno *a* entre parênteses que se refere ao pequeno outro, ainda não é o objeto *a* propriamente dito, mas o pequeno outro, um

semelhante. Pois bem, há o significante,  $I(a)$  – Ideal do Eu, e a imagem especular,  $i(a)$  – eu ideal. Mas qual é a relação entre eles?

A complexificação do esquema óptico visa viabilizá-lo como modelo teórico para nós, fazendo com que ele possa ilustrar, justamente, como a relação especular e a relação com o Outro se atam.

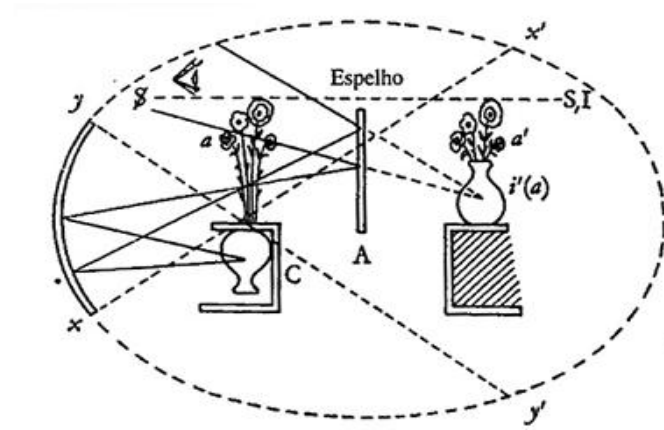


Figura 2 – *O esquema óptico* (LACAN, 1953-54, p.147)

No esquema de Lacan (1953-54), diferentemente do esquema de Bouasse, há dois espelhos. Vemos além do espelho côncavo, à esquerda, a colocação de um espelho plano, referência ao Outro (A). Desta forma, ele sublinha a relação da imagem com o significante, distinguindo na estrutura subjetiva a incidência destes dois registros.

Distinção cuja importância ensinamos para a construção do sujeito, a partir do momento em que é preciso pensarmos o sujeito como sujeito em que isso pode falar, sem que ele nada saiba a respeito (e do qual até convém dizer que nada sabe a seu respeito enquanto fala). (LACAN, 1960, p.681)

Além disso, também vemos nesta versão do esquema o vaso (em C) dentro da caixa, e não as flores. Este vaso não é visto pelo observador, a não ser na formação de sua imagem real que vem circundar o buquê de flores em cima dele, como mostraremos a seguir no esquema completo (LACAN, 1962-63). O interessante nessa modificação feita por Lacan é a comparação que pode ser feita entre este vaso e o corpo próprio, organizado, em contraposição com sua fragmentação inicial (autoerótica), a partir de uma imagem que o unifica. Ou seja, as flores podem ser comparadas à fragmentação da representação corporal em torno das zonas erógenas distintas, enquanto o vaso que ali se projeta a partir da relação dos espelhos representaria a unificação imaginária do corpo.



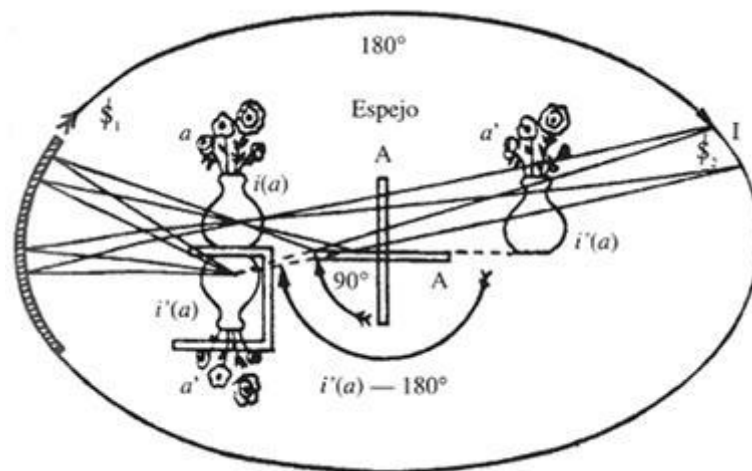


Figura 3 – *Esquema completo* (LACAN, 1962-63, p.48)

O investimento da relação imaginária é, segundo Lacan (1962-63), fundamental por ter um limite. Isto é, nem todo investimento libidinal passa pela imagem especular. Aí está o ponto crucial da elaboração do esquema óptico para a introdução da tripartição que o orienta. Vimos como este esquema levantou a questão de saber como se dá a relação entre imaginário e simbólico, mas ainda não havia sido apontado o lugar do real em tudo isso. O real parece começar, de fato, a entrar em cena exatamente neste momento, quando Lacan introduz o objeto *a*. Vejamos como ele chega aí.

Nem todo investimento libidinal passa pela imagem especular, ele havia dito. Há, portanto, um resto. O resto é pivô de toda essa dialética entre sujeito e Outro, uma função privilegiada sob a forma do falo ( $-\varphi$ ), que se apresenta como falta na demarcação imaginária. Eis o esquema (1962-63):

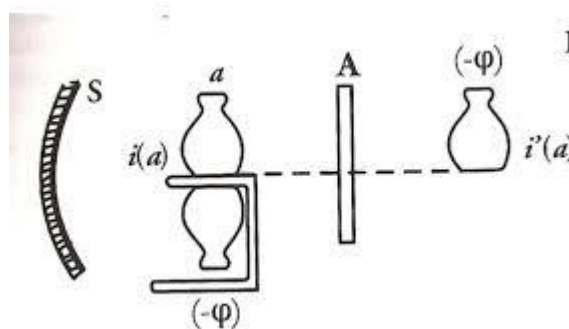


Figura 4 – *Esquema simplificado* (LACAN, 1962-63, p.49)

Em  $i'(a)$ , onde se forma a “imagem do corpo funcionando na materialidade do sujeito como propriamente imaginário” (LACAN, 1962-63, p.49), o falo aparece a menos. Ele não é representado no nível do imaginário. O corpo se constitui, portanto, em duas partes diferentes:

uma especularizável e outra não. Por aí compreendemos a relação entre (-φ) e o pequeno *a*. O primeiro é a reserva imaginária deste lugar não especularizável e o segundo é “o objeto cujo status escapa ao status do objeto derivado da imagem especular” (LACAN, 1962-63, p.50), o objeto de que se trata sempre que se fala a propósito da angústia.

À questão inicial do desenvolvimento do esquema óptico, portanto, de saber qual é a articulação entre o imaginário e o simbólico, acrescenta-se a questão da relação entre o que é e o que não é especularizável. Na relação entre os registros imaginário e simbólico, fica demonstrado como se dá a constituição da imagem corporal e a presença de um resto que, por não ter lugar no espelho do Outro que o sustenta em I, figura como falta. Lacan (1962-63) chega a chamá-lo de *uma libra de carne* que cai entre o sujeito e o Outro.

Essa falta guardada pelo (-φ), na qual Lacan indica o *a*, aponta o que neste momento do ensino serve à abordagem do terceiro registro: o real, que não se inscreve em A e nem é especularizável em I. É esta relação do *a* com o real que vai permitir, mais tarde, a introdução de sua função como mais-de-gozar, como veremos. A imagem, portanto, vela essa falta em A, relativa ao *a*. O que não é contemplado pelo imaginário e não é especularizável, é justamente a vertente do gozo, relacionada a este objeto *a* da pulsão. O objeto *a* teria, para Lacan (1962-63), quatro formas de estabilização da relação com o Outro: oral, anal, olhar e voz.

Sob as diversas formas que ele se manifesta, trata-se sempre de saber como ele se liga à constituição do sujeito no Outro. No nível fálico, como mostrava o esquema óptico, a função do *a* é representada por uma falta. Lacan (1962-63) designa a esta falta a disjunção que une desejo e gozo. É, portanto, situando-se em torno de um vazio que o objeto encarna a forma oral, anal, escópica ou vocal, especificando-se por certa matéria, justamente, na medida em que a esvazia (MILLER, 2013).

A experiência clínica de Lacan com a psicose o defrontou com o caráter de alteridade com que a voz e o olhar se manifestavam em relação ao sujeito. O delírio de observação, comum em pacientes psicóticos, apontava a vivência do objeto escópico como alteridade radical, uma presença exterior de um olhar sob qual cai o sujeito (MILLER, 2013). Já a alucinação auditiva em fenômenos do automatismo mental, também muito comum entre os psicóticos, apontou a imaterialidade da voz, uma vez que ela se presentificava na alucinação, sem que fosse registrável ou audível para ninguém mais, além daquele sujeito, que afirmava estar ouvindo perfeitamente. Aos estágios freudianos da libido, portanto, Lacan (1962-63)

acrescentou o olhar e a voz - objetos da pulsão escópica e da pulsão invocante, respectivamente.

O desenvolvimento lacaniano sobre o objeto escópico evidencia a distinção entre visão e olhar, sendo a visão uma função do órgão da vista e o olhar um objeto pulsional, que não é órgão, nem função biológica, mas no qual se inscreve o desejo do sujeito (MILLER, 2013). Esta distinção já havia sido sublinhada por Freud (1910) e foi trabalhada por ele no artigo sobre perturbações psicogênicas da visão. Ele se deparou com casos de cegueira parcial e total que não tinham como base nenhuma lesão orgânica. Ou seja, o aparato biológico estava intacto no âmbito da visão, mas mesmo assim esta se apresentava afetada. A extração do objeto, nesta esquizo entre o olho e o olhar, aponta, mais uma vez, para a apreensão do órgão (podemos dizer até, apreensão do corpo) na dialética do desejo.

Quanto à voz, não há um desenvolvimento comparável em Lacan, mas o modelo da esquizo entre olho e olhar poderia servir de modelo e ser aplicado no “ouvir a si mesmo”. Este “ouvir a si mesmo”, porém, e isso que é o mais interessante do objeto *a* enquanto voz, já está colocado sem a mediação do espelho ou de qualquer outro aparato. A antinomia aqui se situaria entre orelha e voz, mas a orelha enquanto relacionada ao registro sonoro e voz não. Isto é, a voz como objeto *a* é distinta do que podemos compreender como algo da ordem do registro sonoro. Ela seria, assim, *a-fônica*. “Isso é sem dúvida um paradoxo, mas que diz respeito ao fato dos objetos ditos *a* só poderem se afinar com o sujeito do significante se perderem toda substancialidade, se estiverem centrados por um vazio que é a castração” (MILLER, 2013, p.4). Neste ponto, a questão deixa de se resumir ao aparelho auditivo e transpassa três termos distintos: o ouvido, a voz e o ouvinte.

A psiquiatria, a princípio, relacionava a alucinação ao ouvido, supostamente havendo uma disfunção no órgão que levasse, por algum motivo, a pessoa a escutar – enviar estímulos para o cérebro - sem que o objeto (a voz) existisse. Mas distinguir a voz como um objeto comum, dentre tantos estímulos que chegam aos sentidos o tempo inteiro, coloca a questão da atenção em foco, implicando algo do lado do ouvinte e não podendo ser, portanto, apenas um problema do ouvido. Passou-se a considerar a alucinação em relação à significação do que é escutado e não apenas ao fato de escutar-se algo, colocando o ouvinte em cena e tirando o foco do ouvido, mas isso apenas deslocou o problema sem resolvê-lo. Parecia, para eles, mais obscuro tirar o problema do âmbito aparentemente mais concreto dos neurônios e colocá-lo ao lado do subjetivo (VIEIRA, 2009).

Mas o que a experiência da clínica psicanalítica mostra é que as palavras são uma experiência vocal, mesmo quando não há voz nenhuma. A clínica mostra que a voz não é apenas o veículo das palavras. O significante pode ser falado, pensado, lido ou escrito, mas a produção de uma cadeia significante é sempre vocal, sem que se trate da ligação aos órgãos sensoriais. Por sua materialidade, o significante ressoa no corpo e nele se insemína, ainda que não seja dado pela audição (BASTOS, 2014). Uma vez que podemos falar sem voz, podemos inscrevê-la no registro do resto, ela é o que cai do efeito de significação (VIEIRA, 2009).

O dispositivo analítico reserva à voz um lugar inusitado, enlaçando pela palavra aquele que fala àquele que escuta. Este laço exige a dupla presença do analisante e do analista: do analisante, que fala de viva voz, e do analista, cuja voz, muda boa parte do tempo, responde com o silêncio às palavras. Encarna-se, assim, a dimensão menos evidente da voz, sua face pulsional, sob a forma viva e silenciosa do objeto vocal. (BASTOS, 2014)

A fala inclui em si uma reflexividade, porque não é possível falar sem ouvir-se. Ela estaria, portanto, ao mesmo tempo dentro e fora e é isto que faz com que esta forma de manifestação do objeto *a* possa, talvez mais do que as outras, problematizar a noção de borda. ‘Ouvir-se’, porém, é diferente de ‘escutar-se’, “quanto a isso, podemos notar que o sujeito não pode se escutar sem se dividir” (MILLER, 2013, p.9): ele é tanto emissor, quanto receptor. O falante, assim dividido, se depara com a exterioridade da voz, explicitada na disjunção entre enunciação e enunciado. É evidente, por exemplo, quando se ouve a própria fala, com uma pequena defasagem de tempo, através de fones de ouvidos. A pessoa se enrola completamente no que diz. Seu enunciado é identificado, ela se reconhece no que disse, mas algo na voz se furta a apreensão da emissão como própria, gerando uma estranheza (BASTOS, 2014).

Ter acrescentado o objeto escópico e a voz é ainda uma afirmação do caráter não-desenvolvimentista que move a teoria psicanalítica. Se Freud fora muito mal interpretado neste sentido, a noção de objeto *a* dá uma margem menor a tais equívocos. Não há uma fase escópica e uma fase vocal, por exemplo. O objeto *a* só é compreendido em sua função se entendermos a questão que se coloca sobre ele: como pode existir uma relação entre esse objeto que não é significante e um sujeito, definido inversamente como suposto pela estrutura da linguagem, ou seja, um sujeito definido como sujeito do significante? Segundo Miller (2013), Lacan encontra os dois novos objetos no caminho da resolução dessa questão.

Além disso, Lacan (1962-63) diz que é do *a* que se trata sempre que surge a angústia. Segundo ele, a angústia surge quando alguma coisa aparece em  $(-\phi)$ , lugar em I correspondente ao *a*. Quando aparece algo ali, “a falta vem a faltar” (LACAN, 1962-63, p.52) e se produz a angústia, única tradução subjetiva do objeto *a*. A angústia é colocada,

justamente, como aquilo que surge no avesso do desejo. O *a* como falta causa o desejo, enquanto a obliteração desta falta por um objeto qualquer causa angústia.

Acedendo a uma imagem unificada de si, na fase narcísica, o homem se vê, se concebe, como outro – dimensão estruturante da fantasia, segundo Lacan (1953-54). Na constituição do corpo enquanto resultado dessa relação do imaginário, do simbólico e do real, como o esquema mostra, tudo depende da situação do sujeito. Isto é, dele se situar simbolicamente, constituir-se a partir de um lugar no Outro. Nesta constituição, porém, há um resto não especularizável onde se situará o objeto *a* (LACAN, 1962-63), que não é nem um significante, nem pode ser apreendido na imagem. Circunscrevemos, assim, o sentido da tripartição que orienta a leitura lacaniana. Isso nos permite avançar para o próximo ponto.

O matema do sujeito barrado,  $\$$ , expressa a dependência do sujeito ao Outro, como lugar do significante, pois não há acesso ao desejo, nem sua possível sustentação, referido a um objeto qualquer, a menos que o acoplando ao Outro. Vimos isso até aqui no esquema óptico. Compreendemos, assim, que se afirme que o desejo do homem seja sempre desejo do Outro. Só há sujeito a partir da introdução de um traço, aquilo a que Lacan dá o nome de traço unário: “é isso que introduzimos no real, queira o real ou não” (LACAN, 1962-63, p.31). A partir desse aparelho do traço unário, portanto, advém o sujeito que precisa, então, se arranjar com o fato de que entre ele e o real há o significante.

Sendo assim, em tudo que se segue há a presença do Outro. Para Lacan, o Outro está aí como inconsciência e concerne ao desejo na medida do que lhe falta. Isto é, para mim, enquanto sujeito não há outra via para o que me falta como objeto de meu desejo senão o Outro. A operação da divisão do sujeito, que comporta tais conclusões, é esquematizada, no seminário 10, da seguinte maneira (LACAN, 1962-63, p.36):

$$\begin{array}{c|c} \mathbf{A} & \mathbf{S} \\ \mathbf{\$} & \mathbf{A} \\ \mathbf{a} & \end{array}$$

Figura 5 – Primeiro esquema da divisão (LACAN, 1962-63, p.36)

No primeiro nível, encontramos o *A*, o Outro, como lugar originário do significante, e *S*, inferência a um momento mítico em que o sujeito não seria barrado. Esse *S* é a indicação de que o sujeito é ainda inexistente e precisará situar-se como determinado pelo significante, advindo como  $\$$ . Uma vez que o Outro se inscreve na operação como um cociente, o que fica

do meu lado (à direita), lado subjetivo do esquema, é aquilo que me constitui como inconsciente, o  $\mathbb{A}$ , “o Outro como aquele que não atinjo” (LACAN, 1962-63, p. 36). Enquanto do outro lado (à esquerda), lado do Outro, há o sujeito, marcado pelo traço unário do significante e dividido por ele,  $\mathbb{S}$ .

Entretanto, não é por conta do sujeito advir aí, a partir de um traço no Outro, que a operação de divisão seja *exata*, como se diz em matemática quando o divisor esgota o dividendo sem deixar resto. Ou seja, quando os dois termos são comensuráveis. De toda a operação resta ainda um resíduo, o  $a$ , que Lacan aponta como o *Outro derradeiro*, garantia da alteridade do Outro e objeto da pulsão, aquilo que falta ao sujeito barrado pelo significante.

É por isso que os dois termos,  $\mathbb{S}$  e  $a$ , o sujeito marcado pela barra do significante e o objeto pequeno  $a$ , resíduo do condicionamento, se assim posso me exprimir, pelo Outro, encontram-se do mesmo lado, do lado objetivo da barra. Todos os dois estão do lado do Outro, porque a fantasia, esteio do meu desejo, está inteiramente do lado do Outro. (LACAN, 1962-63, p.36)

É importante enfatizar que, por mais que justificada esteja a colocação do  $a$  no lado do Outro, por conta da fantasia ser esteio do desejo e este ser sempre desejo do Outro (LACAN, 1962-63), a barra que também incide em  $\mathbb{A}$  após a operação de divisão indica que  $a$  também falta ao Outro. O que esta passagem indica e que justifica dizer que o desejo é desejo do Outro, porém, é justamente que só há relação possível com este objeto que falta através do Outro, na fantasia. Veremos como isso se delinea de forma mais clara nos esquemas da alienação e separação, propostos no seminário seguinte.

Antes disso, para expor de forma ainda mais direta a tripartição que orienta o ensino de Lacan a partir dessa introdução da constituição subjetiva no campo do Outro, retomemos a afirmação de que o traço unário – primeiro precipitado da pulsão, que funda o aparelho psíquico como dividido – é anterior ao sujeito (LACAN, 1962-63). É por esse caminho que o sujeito se constitui e tem que se arranjar com a condição de que entre ele e o real há o campo do significante, como vimos. O que quer dizer que a relação ao  $a$  passa sempre pelo Outro.

Isso se afirma pelo esquema óptico, se também o retomarmos para concluir, no que ele demonstra que o que está diante do homem nunca é senão  $i'(a)$ , a imagem *virtual* do que está ali representado em  $i(a)$ . “O  $a$ , suporte do desejo na fantasia, não é visível naquilo que constitui para o homem a imagem de seu desejo” (LACAN, 1962-63, p.51). As coisas se colocam desta maneira porque o sujeito só pode estar em I por intermédio do Outro (espelho plano do esquema). “Em outro lugar, aquém dessa imagem, à esquerda, existe a presença do

*a*, demasiadamente próxima dele para ser vista, mas que é o *initium* do desejo” (LACAN, 1962-63, p.51).

Passando pelo lugar do Outro, há a imagem refletida de nós mesmos,  $i'(a)$ , por ele autenticada, mas caracterizada por uma falta. O que é convocado nesse lugar da falta não pode comparecer em I. Temos o  $(-\phi)$  assinalando isso, guardando o lugar do não-especularizável, correspondente ao objeto *a*, causa do desejo. O desejo, portanto, está imaginariamente velado e essencialmente relacionado com uma ausência.

### 2.3 Uma exigência de trabalho

Vamos nos deter agora no que Lacan (1964a) propõe, partindo de Freud, sobre a montagem da pulsão e as operações de constituição subjetiva para acompanharmos o desenvolvimento da função do conceito de objeto *a* como causa do desejo. No seminário 11, Lacan (1964a) introduz a pulsão partindo da seguinte definição: “a realidade do inconsciente é a realidade sexual” (LACAN, 1964a, p.148). Como se dá esta articulação entre o inconsciente e a pulsão?

Ele destaca que a ligação do sexo com a morte, no âmbito científico, foi evidenciada a partir da distinção entre reprodução sexuada e assexuada. No que se refere aos seres como nós, sexuados, se presentifica a constatação de que a divisão sexual é o que mantém a maioria das espécies. Cada indivíduo é transitório e morre, mas a espécie se perpetua através da reprodução. A garantia da existência, portanto, repousaria na cópula graças à divisão sexual, que a tradição caracteriza como polo macho e polo fêmea. O que se associa a esta partição, no registro biológico, são os caracteres e funções sexuais secundários. Esta diferença sexual teve como correlato social uma partilha de funções, que o estruturalismo moderno vai localizar no nível da aliança. Isto é, um nível oposto ao da geração natural, no qual são realizadas as trocas fundamentais: o do significante (LACAN, 1964a). Lacan expõe, assim, a distinção entre sexualidade biológica, orientada em direção à reprodução, e a sexualidade social, da ordem da aliança.

As estruturas elementares do funcionamento social estariam, então, no nível do significante, inscrevendo-se nos termos de uma combinatória. Segundo Lacan (1964a), a integração desta combinatória à realidade sexual coloca a questão de saber se não foi através dela mesma, da realidade sexual, que o significante chegou ao mundo dos homens. Ele nos remete à estrutura do processo de mitose, não para fazer uma analogia ou atribuir à biologia a

relação entre o inconsciente e a sexualidade, mas para associar a perda à realidade sexual e nos apontar, de mais uma maneira, como a ausência de complementaridade (decorrente da perda) se associa à sexualidade.

Na reprodução sexuada, onde ocorre a mitose, há um duplo processo de redução no nível genético. O que se vê nesta redução é a perda de uma parte dos cromossomos. É a função dominante de uma combinatória, que opera pela expulsão de restos. Ele indica, por fim, uma *afinidade* dos enigmas da sexualidade com o jogo do significante fazendo referência à função do objeto *a*, que também figura como resto. A realidade do inconsciente é a realidade sexual, portanto, no sentido de que ambas se fundam a partir de uma perda. A que se instaura na constituição subjetiva se deve ao fato de que, ali, trata-se de pulsão e não da sexualidade no sentido biológico.

Para esclarecer que a realidade sexual do inconsciente se instaure pela via da falta, Lacan forja um mito. Chamou-o de *mito da lâmina* (LACAN, 1964a). Imaginemos, ele propõe, que quando o ovo do qual sairá o neonato se quebra, faz-se o homem e também a lâmina. Esta seria relacionada com o que o se perde na reprodução sexuada, isto é, a possibilidade de complementaridade.

A lâmina, então, diferentemente do homem, é assexuada, imortal, sobrevive sem perdas a qualquer divisão e assim se reproduz como ameoba, cissiparamente, gerando novos seres idênticos a ela. Essa lâmina, ele dirá, não existe, mas que nem por isso é menos um órgão: é a libido enquanto puro instinto de vida (LACAN, 1964a, p.193). O fato de a libido ser, aí, a representação da vida como indestrutível é relacionado à sua libertação do sentido de concernente ao ciclo sexual reprodutivo. A libido resulta da separação entre a sexualidade biológica e a sexualidade humana, tal como organizada pelo processo significante (BROUSSE *in* FINK, 1997, p.130).

A lâmina representa, então, aquilo que é extraído do homem por ser sexuada. Os objetos *a* são seus representantes. Com esta construção, Lacan aponta a função do objeto *a*, sem utilizar a série de exemplos clássicos que muitas vezes levaram a leituras equivocadas por aqueles que o tomaram de forma fenomenológica. Não se trata do seio, das fezes e do pênis, simplesmente, como apontamos na introdução dos objetos olhar e voz. O que importa é sua função como objeto *a* e que a pulsão o contorna. Através dele, se esclarece a relação do sujeito com o campo do Outro.

A relação ao Outro é justamente o que, para nós, faz surgir o que representa a lâmina – não a polaridade sexuada, a relação do masculino com o feminino, mas a relação



do sujeito vivo com aquilo que ele perde por ter que passar, para sua reprodução, pelo ciclo sexual. (LACAN, 1964a, p.194)

A sexualidade, portanto, está referida à relação ao que se perde, ao objeto, e não a possibilidade de uma complementaridade. Esta última só seria possível no nível dos seres assexuados, onde não há perda. Vejamos como a estrutura da pulsão esclarece o de que se trata nessa concepção da sexualidade.

A metapsicologia freudiana definiu a pulsão como um conceito fronteiro. Ela se situaria na margem de diferentes ordens, a psíquica e a somática. Sendo fronteira e uma exigência de trabalho de uma ordem à outra, não pertence a nenhuma das duas, mas as implica mutuamente, diferentemente do que configuraria um paralelismo ou monismo. Freud disse que ela representaria os estímulos oriundos do corpo que alcançam a alma, sendo esta representação uma medida da exigência de trabalho imposta ao psiquismo em decorrência de sua relação com o corporal (FREUD, 1915a).

A pulsão tem quatro propriedades: pressão, meta, objeto e fonte. A pressão é o fator motor, seu caráter impelente e constante. O alvo, por sua vez, é sempre a satisfação e diferentes caminhos podem conduzir a ela, embora a satisfação seja sempre parcial, uma vez que não se pode suspender completamente o estímulo. Essa impossibilidade nos conduz a falar da propriedade sobre a qual estamos interessados: o objeto. Ele é o que há de mais variável na pulsão, não sendo naturalmente vinculado a ela, mas a ela atribuído por conta de sua capacidade de viabilizar a satisfação (sempre parcial). É aquele, então, através do qual a pulsão pode alcançar seu alvo.

O psicanalista Serge André sugere que a genialidade de Freud foi ter percebido que as considerações anatômicas, no que diz respeito à sexualidade, não são de serventia alguma, já que o que se trata de perceber na diferença entre os sexos não é a distinção dos genitais ou a combinação genética, mas “o órgão enquanto aprisionado na dialética do desejo, e dessa forma “interpretado” pelo significante” (ANDRÉ, 1986, p.11). Isto nos diz sobre o corpo como um todo.

Embora a fonte pulsional seja sempre somática (FREUD, 1915a), só a conhecemos através de seus representantes. A pulsão seria, nos termos freudianos, um representante dos estímulos oriundos do corpo, que estaria representada no psiquismo por uma inscrição, o representante-representativo (*Vorstellungrepräsentanz*), e pelo afeto (*Affekt*), que é móbil, ou seja, não permanece necessariamente ligado ao representante (FREUD, 1915b), instaurando o aspecto dinâmico do aparelho psíquico. Nos termos lacanianos, a inscrição psíquica é o

significante, uma noção tomada de empréstimo da linguística de Saussure, com algumas modificações fundamentais. Resumidamente, de forma análoga à estrutura proposta por Freud, o inconsciente é estruturado como uma linguagem em uma rede de significantes que se associa de forma dinâmica. Esta dinâmica é viabilizada pela modificação da estrutura do signo linguístico proposta por Saussure, que atava o significante ao significado. Para Lacan, no que concerne ao funcionamento do inconsciente, há uma primazia do significante sobre o significado e ambos não estão ligados de saída.

Vemos, no artigo sobre as pulsões (FREUD, 1915a), esboçar-se a concepção estrutural a partir da gramática do desejo, presente no que se chamou de destinos da pulsão – reversão em seu contrário; retorno em direção à própria pessoa; recalque; sublimação -, e dos pares de opostos que regeriam o funcionamento psíquico – sujeito/objeto; prazer/desprazer; atividade/passividade. Este modelo do funcionamento psíquico implica, além da forma em que o inconsciente é estruturado, a estrutura concernente à montagem da pulsão, que discutiremos a seguir.

A pulsão não é a mesma coisa que o impulso (pressão, um de seus componentes). Não é também nada parecido com a pressão de uma necessidade. Nela, não se trata de energia cinética, algo que se regeria pelo movimento, uma função biológica que sempre tem um ritmo. Pelo contrário, sua descarga é de caráter inteiramente distinto disso. Tratar-se-ia de satisfação como meta. Mas o que significa isso, a satisfação da pulsão?

Diferentemente do que poderia ser entendido através de uma metáfora como “uma fera sai da cova em busca da presa e, uma vez que a encontra, está saciada”, a meta da pulsão, um de seus elementos, não está associada a um objeto que a pudesse satisfazer por completo. A coisa que falta e a qual se busca, segundo Freud (1985), estaria perdida desde sempre, sendo a primeira experiência de satisfação um momento mítico que inferimos a partir da busca posterior pelo reencontro com algo que nunca se teve de fato. A mola do desejo dá-se, portanto, em torno de um vazio do objeto. Dessa maneira, a boca que se abre no registro da pulsão não se satisfaz pelo alimento, mas pelo próprio prazer da boca, estando a satisfação muito menos no objeto do que em “encomendar o menu” (LACAN, 1964a, p.165), passear pelos significantes que envolvem a satisfação oral, *contornando o objeto*.

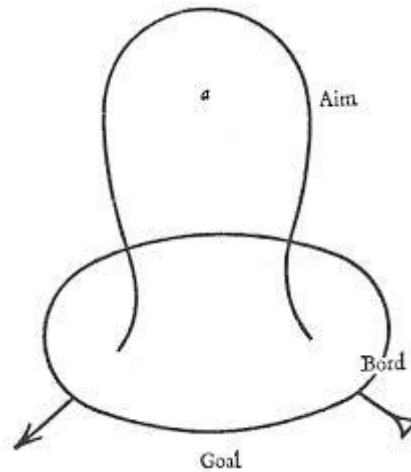


Figura 6 – *O circuito da pulsão* (LACAN, 1964, p.175)

Além do mais, a sublimação, uma das possíveis vicissitudes, nos lembra de que há satisfação da pulsão mesmo nos casos em que ela está inibida quanto ao alvo. E a sublimação não é em nenhum momento, nem no texto de Freud, nem em Lacan, apontada como menos satisfação pulsional do que qualquer outra vicissitude da pulsão. Ela nos chama a atenção, deste modo, para algo que é da própria “natureza” da pulsão, seu percurso em movimento de vai-vém que contorna o objeto *a*. Pelo fato de unir duas coisas heterogêneas, o Outro e a sexualidade, e disso implicar que haja uma perda – no lugar da qual localiza o *a* – que a destina a ser sempre *parcial*, Lacan (1964a) propõe que a pulsão seja uma montagem, como está representada no esquema anterior.

Segundo Lacan, a satisfação é paradoxal. Nela entra em jogo a categoria do impossível. O sujeito é o termo em relação ao qual se situa a satisfação, uma vez que compreendemos o que se apresenta na análise como um esquema onde tudo se arranja e atinge um jeito singular de satisfação (LACAN, 1964a). Ou seja, tudo o que um analisando vive e relata ao analista, inclusive seus sintomas, envolve satisfação pulsional. Nesse arranjo de cada um, tanto o que funciona bem, quanto o que funciona mal constitui uma série contínua e, por isso, diz-se que o caminho do sujeito passa entre as duas muralhas do impossível (LACAN, 1964a, p.165). Quais são elas? Chamamos a atenção para a indicação de que o oposto do possível é o real (LACAN, 1964a, p.165), como obstáculo ao princípio de prazer, aquilo que não se arranja.

Em nossa leitura, tratar-se-ia do impossível do sexo, incluído nos desfiles do significante, no âmbito mesmo do princípio de prazer, que é marcado por uma falta, e ainda da presença de um resto no trabalho de inscrição psíquica, a testemunha de um limite ou, usando o termo freudiano, a castração. Dito de outro modo, duas faces da moeda: o

impossível do sexo e da morte, sobre os quais só podemos falar a partir do significante, mas que não são por ele subsumidos. Permanece ainda um resto inapreensível.

Que a pulsão parcial seja o representante da sexualidade no psiquismo aponta que a sexualidade se instaura no campo do sujeito pela via da falta. Falta esta que, segundo Lacan (1964a), se dá por um recobrimento do defeito decorrente do advento do sujeito a partir do significante e a retomada, em decorrência disso, de uma falta real, anterior, situada no advento do vivo. O uso da noção de pulsão tem para nós, portanto, o valor de questionar o que é da satisfação e a fórmula da função do objeto *a* em sua montagem na busca pela mesma seria: a pulsão o contorna (LACAN, 1964a). O objeto *a* tem, assim, a função de causa do desejo. Uma vez que ele falta, é contornando o cavo por ele deixado que o circuito da pulsão demarca as bordas em torno das quais se constrói um corpo.

Embora Freud introduza a pulsão usando os recursos linguísticos, ao destacar em suas vicissitudes as vias ativa, passiva e reflexiva, Lacan (1964a, p.174) observa que isso é apenas um invólucro. O importante é percebermos que a coisa tem dois níveis: um é a reversão significante e o outro é isso que a veste. Ou seja, na articulação com o inconsciente, vemos a estrutura de vai-vém na qual se monta a pulsão. Além disso, apesar de o verbo designar polaridades, o que se impõe no circuito da pulsão em torno das polaridades não são dois, mas três tempos. Sendo o terceiro a emergência do sujeito.

É preciso bem distinguir a volta em circuito de uma pulsão do que aparece – mas também *por não aparecer*, - num terceiro tempo. Isto é, o aparecimento de *ein neues Subjekt* que é preciso entender assim – não que ali já houvesse um, a saber, o sujeito da pulsão, mas que é novo ver aparecer um sujeito. (...) É somente com sua aparição no nível do outro que pode ser realizado o que é da função da pulsão. (LACAN, 1964a, p.175)

Ao opor o campo do sujeito e do Outro, então, Lacan assinala uma repartição. O Outro é o lugar do significante, onde se situa tudo que poderá se presentificar do sujeito, do vivo onde o sujeito tem que aparecer (LACAN, 1964a). É do lado desse vivo que se manifesta a pulsão, sendo sempre parcial – uma vez que nenhuma pulsão representa a totalidade da tendência sexual, devido à ausência de objeto específico que a possa satisfazer. Dito de outra maneira, há sempre um resto na representação sexual do sujeito no Outro. Se há satisfação sem que se atinja o que seria o fim de reprodução, no caso de uma totalização da função biológica, é porque a pulsão é parcial e seu alvo é, justamente, este retorno em circuito que o esquema ilustra. O alvo não é a função biológica, não é o fato da fera abocanhar a presa *x*, mas sim o trajeto, o fato de ter sido bem sucedida no bote.

O que distingue esta satisfação do puro autoerotismo da zona erógena é o objeto que só conhecemos enquanto perdido, presença de um cavo ocupável, o *a*. Ele não é a origem da pulsão, mas é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, por exemplo, a não ser parcialmente, contornando o objeto faltante (LACAN, 1964a, p.177).

O conceito de pulsão seria, assim, tão ou mais fundamental que o de inconsciente, uma vez que ela é logicamente anterior ao sujeito e, em seu caráter limítrofe, é elemento de ligação entre o corpo e o psíquico. A especificidade do conceito de inconsciente só aparece, assim, em toda sua radicalidade, quando articulada ao conceito de pulsão.

#### **2.4 Recobrimento de duas faltas – alienação e separação**

Lacan propõe uma formalização da relação do sujeito ao Outro a partir de operações lógicas, as quais dá o nome de alienação e separação: operações da realização do sujeito em sua dependência significativa ao lugar do Outro (LACAN, 1964a). Segundo Laurent (1997), um dos objetivos desta construção é a introdução de um ponto de vista topológico, que vincula ao sujeito o caráter dinâmico do aparelho psíquico. Este sujeito está, assim, ligado à pulsão e não pode ser separado dela. O ponto de vista dinâmico estava presente em Freud sob a forma de metáforas energéticas derivadas da mecânica do século XIX e a proposta de Lacan neste momento é rever isso a partir de uma posição formal do século XX.

Usando a teoria dos conjuntos, Lacan nos explica a alienação e a separação a partir da lógica. A alienação se embasa na *reunião* de dois conjuntos, implicando que haja um elemento que comporta que seja qual for a escolha que se opere, haja *nem um, nem outro*. A escolha reduz-se, portanto, a saber se guardaremos uma das partes, a outra desaparecendo. “O sujeito é esse surgimento que, justo antes, como sujeito, não era nada, mas que, apenas aparecido, se coagula em significante” (LACAN, 1964a, p.194). Se o sujeito só pode surgir no lugar do Outro, não há como defini-lo como consciência de si. Isto é, não podemos nos conhecer como sujeitos, numa autoconsciência, só nos conhecemos por meio do Outro (LAURENT, 1997).

A operação essencial em que se funda o sujeito é, assim, a alienação ao campo do Outro, um *vel* que condena o sujeito a só aparecer em uma divisão: se por um lado ele aparece como sentido, do outro aparece como afânise. A esquematização disso nos coloca diante de dois conjuntos, o do ser e o do sentido, tendo como pertencente a ambos o não-senso. Se escolhemos o ser, o sentido desaparece, caindo no não-senso. Se escolhemos o sentido, o

teremos decepado de sua parte de não-senso que é, justamente, a realização do sujeito: o inconsciente.

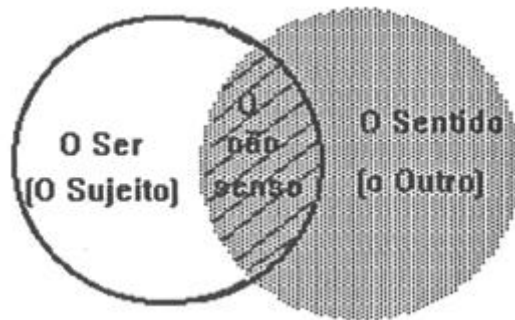


Figura 7 – A alienação (LACAN, 1964a, p.207)

As elaborações dos conceitos fundamentais de inconsciente e pulsão presentes no seminário 11 (LACAN, 1964a), os indicam em uma comunidade topológica, ambos ancorados na estrutura da borda, pois algo do aparelho do corpo seria estruturado da mesma maneira. O inconsciente como hiância está articulado à estrutura de borda, contornada e fundada pelo movimento de vai-vém da pulsão. A borda é o cavo produzido pelo movimento da pulsão, constituinte da zona erógena, onde se situa o objeto *a*, que dá as duas ordens sua articulação. Lacan chama isto de recobrimento de duas faltas: falta significante e falta real. Talvez possamos entender melhor, com isso, a afirmação sobre o caminho do sujeito estar entre as duas muralhas do impossível.

À função topológica da borda, atribui-se uma pulsação temporal, que caracteriza a entrada do inconsciente como simultânea ao seu fechamento. É o *fading* do sujeito, sua afânise: o fato de que o sujeito nasce no que surge o significante no campo do Outro e, por este fato, coagula-se em significantes e está submetido a uma perda, advindo como falta-a-ser. Deste modo, pelo mesmo movimento em que é chamado a funcionar e a falar, como sujeito, é petrificado pelo significante. É a isto que chamamos de fechamento do inconsciente, desaparecimento ou afânise do sujeito, decorrente do fator letal do significante, fator que é o essencial do *vel* alienante.

Este *vel*, este *ou* está na linguagem como mostra, por exemplo, a escolha: *A bolsa ou a vida!* (LACAN, 1964a, p.207). Escolhendo a bolsa, perdem-se as duas coisas. Embora ao escolher a vida, o que se tem é uma vida decepada. Só há vida possível se a escolha é pelo sentido, já que antes da alienação, da ida ao campo do Outro, haveria apenas sujeito por-vir, ou, como Lacan (1964a) chamou, o sujeito acéfalo da pulsão, que apenas no retorno do circuito pulsional - que implica haver traço unário e extração do objeto -, advém como sujeito.

Ou seja, só há sujeito se há alienação ao campo do Outro e perda, operação em decorrência da qual poderá, e somente assim, constituir um corpo a partir das bordas delimitadas pelo circuito da pulsão.

A alienação, segundo Laurent (1997, p.43), encobre o fato de que “o sujeito se define não apenas na cadeia significativa mas, no nível das pulsões, em termos de seu gozo em relação ao Outro”. A separação completa a circularidade da relação ao Outro, fundando-se na estrutura da interseção e evidenciando que o objeto de gozo está perdido. Eis o esquema da segunda operação (LAURENT *in* FINK, 1997, p.37):

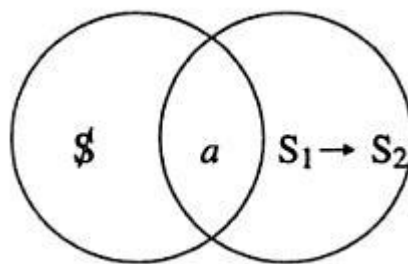


Figura 8 – A separação (LAURENT *in* FINK, 1997, p.37)

O uso que a psicanálise faz do significante, portanto, como nos perguntamos no início deste capítulo, considera que este seja o fundamento da construção corporal nos falantes, já que é a partir da alienação ao campo do Outro que se delimitam as bordas em torno do cavo onde se aloja o objeto *a*. A articulação do campo da pulsão ao do inconsciente se dá, assim, por uma comunidade topológica das hiências em jogo tanto na estrutura do inconsciente quanto no aparelho do corpo. É por este viés que a pulsão tem seu papel no funcionamento do inconsciente e que, no início, poderíamos falar de um *sujeito acéfalo da pulsão* (LACAN, 1964a, p.178), sendo só em seu retorno, após a ida ao campo do Outro e o contorno do objeto, que *é novo ver aparecer o sujeito*.

No mundo da informação, do *conhecimento*, que apontamos como o mundo abarcado pelo discurso da ciência, tudo pode existir sem que haja o mínimo sujeito. É o mundo do *eu*, da consciência, que é, em qualquer âmbito que não o discurso da psicanálise, a que se reduz todo o psiquismo. O sujeito que a psicanálise coloca em questão, porém, é aquele determinado pela linguagem e pela fala, o que implica que comece no lugar do Outro, já que é lá que surge o primeiro significante. Temos, então, o seguinte:

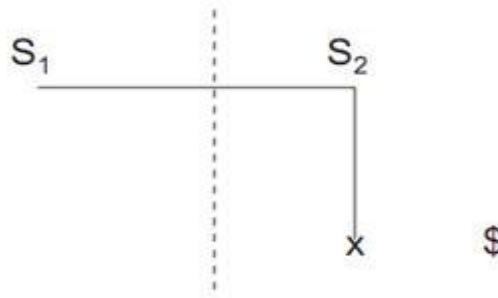


Figura 9 (LACAN, 1964, p.193)

Esta é mais uma maneira de esclarecer a relação do sujeito ao campo do Outro. O que é, então, um significante? É aquilo que representa um sujeito, não para outro sujeito, mas para outro significante (LACAN, 1964a, p.194). Essa relação ao Outro é o que faz surgir, na separação, o objeto  $a$ , esteio da relação entre o vivo e o que ele perde ao entrar na linguagem.

O seguinte fragmento ficcional nos confronta com a representação significativa do sujeito e os diversos registros em que o corpo se constitui. O seriado *Game of Thrones* retrata a disputa de sete famílias pelo trono da mítica terra de Westeros. Jaime Lannister, tio do então atual rei, era um guerreiro muito reconhecido, *Senhor Comandante* da guarda real. Em um episódio, ele é capturado por aliados de uma família rival que quer tomar o trono das mãos dos Lannisters. Jaime é usado como moeda para chantagear o trono e tem sua mão direita cortada, a mão da espada. “Eu era aquela mão”, ele diz.

Ao conseguir voltar ao castelo em Westeros, não só perde seu lugar na guarda real, mas passa a viver naquele contexto da nobreza de forma marginal, sem o prestígio que antes lhe era reservado, embora ainda seja da realeza. É hostilizado, inclusive, pela própria família. O que se oferece a ele como perspectiva de vida é o que o nome nobre do pai pode lhe garantir, governar o castelo da família, deixando a capital, cenário que sempre rechaçou. Não deixa de ser um lugar no Outro a partir do significante que o nomeia, mas com uma diferença essencial. O lugar de *Senhor Comandante*, grande guerreiro, que antes possuía Jaime Lannister, não era reservado a ele, pura e simplesmente, mas ao que ele era quando tinha *aquela* mão.

Ele poderia muito bem, do ponto de vista biológico, sobreviver sem uma mão. A ferida foi tratada e ele não corria mais nenhum risco de vida do ponto de vista médico. Mas o que o levou a aprender a lutar e merecer tais títulos foi algo da ordem do desejo. Ele viveu, até então, do lugar que fez para si a partir da mão da espada, servia como guerreiro, se reconhecia



neste lugar e, não podendo mais ser representado por este significante, dizia preferir a sentença de morte.

Nesta história, vemos uma perspectiva do corpo que nada tem a ver com os ossos, músculos e pele cortados pelo inimigo com a lâmina de sua própria espada. É assim, no âmbito da dialética entre o sujeito e o Outro, que a psicanálise inclui a dimensão do desejo e que, a partir de então, não se pode pensar o corpo sem considerar estes “fatores” como suas partes constituintes. A consequência disso é a impossibilidade de abordar o corpo do falante enquanto maquinaria orgânica e desprezar seu caráter pulsional, mapeado pelo significante e apreendido na dialética do desejo.

Considerado desta forma como real, simbólico e imaginário, o corpo, tal qual a psicanálise concebe, não aparece no pet-scan, em hemogramas, radiografias, etc., pois a dimensão do desejo escapa a leitura dos aparelhos científicos, uma vez que não se pode capturar o objeto *a* pelo significante. Pode-se apenas visá-lo através dele, na colocação da questão sobre o desejo.

O uso da palavra como abordagem clínica, em psicanálise, se distingue assim: ela não busca capturar o objeto, atingindo-o diretamente. Tendo explorado os recursos do estruturalismo, em um momento de seu ensino que dava ênfase ao registro simbólico, Lacan aponta cada vez mais, a partir do seminário 11, que o sujeito não é abordável apenas pelos tropeços significação. Ele dá cada vez mais ênfase às consequências das operações lógicas que designam a constituição subjetiva, a alienação e a separação, isto é, a colocação do objeto *a* em jogo (LAURENT, 2015).

Vimos como se dá a articulação do inconsciente com a pulsão e a introdução da função do *a* como falta, causa de desejo. No próximo capítulo, pensaremos na relação entre o gozo e o significante para continuarmos a circunscrever a especificidade da concepção de corpo que a práxis psicanalítica engendra, pensando sobre suas consequências clínicas.

## CAPÍTULO 3. Carne marcada para gozar

### 3.1 A função de mais-de-gozar do objeto *a*

O desenvolvimento do conceito de objeto *a*, como estamos apontando desde o capítulo anterior, é um viés para o estudo da concepção psicanalítica de corpo. Como vimos, o *a*, enquanto falta, é introduzido como objeto causa do desejo (LACAN, 1964a). Trabalhamos sua localização na estrutura de borda, dando ao campo do sujeito e do Outro sua relação, desde sua extração na operação de separação. Também discutimos a lógica subjacente ao objeto, enquanto objeto da pulsão e as diversas formas que ele assume, tendo papel fundamental na constituição do corpo próprio. Mas há ainda sua função como objeto mais-de-gozar, que foi circunscrita por Lacan (1968-69) no seminário 16, e que complementa o sentido e a importância deste conceito psicanalítico.

O objeto *a* havia sido introduzido no seminário 10 a partir de sua relação com a angústia, definida enquanto sinal de algo da ordem do real (LACAN, 1962-63). Ela aponta a forma irreduzível sob a qual esse real se apresenta na experiência. O *a* é o que resta na operação do advento do sujeito no lugar do Outro. É justamente aquilo que representa o *S* em seu real irreduzível,  $S = \frac{a}{s}$  (LACAN, 1962-63, p.179). É com este resto que lidamos, segundo Lacan, tanto no desejo quanto na angústia. Ele estabelece três etapas, retomando o esquema da divisão:

A	S	Gozo
<i>a</i>	Á	Angústia
§		Desejo
<i>A angústia entre o gozo e o desejo</i>		

Figura 10 (LACAN, 1962-63, p.192)

Há, no início, um momento que só podemos inferir retroativamente, anterior ao advento do sujeito como barrado pelo significante e à extração do objeto *a*, momento no qual localizaríamos a plenitude do gozo. Em *S*, portanto, tratar-se-ia do sujeito do gozo, caso pudesse existir algo assim, mas “não podemos de modo algum isolá-lo como sujeito, a não ser miticamente” (LACAN, 1962-63, p.192), pois só há sujeito propriamente dito a partir do significante. Em seguida haveria o nível da angústia, onde aparece a função do *a*, e no terceiro momento, surge o § como sujeito do desejo.

Desta maneira, temos que o gozo não conhece o Outro senão através desse resto que é o objeto *a* (LACAN, 1962-63). Isso quer dizer que o *a* assumiria a função de metáfora do sujeito do gozo, se fosse assimilável a um significante. Mas ele não o é. O *a* é, justamente, o que se perde para a significantização. É ao querer fazer esse gozo entrar no lugar do Outro que o sujeito se precipita como desejante, extraído do objeto que designa a incomensurabilidade entre o gozo e o significante. Faltava, porém, formalizar a função do *a* em relação ao gozo, mas esta, em nossa leitura, já estava apontada desde então.

Mais tarde, no seminário *De um outro ao Outro*, recorrendo a Marx e sua noção de mais-valia, Lacan (1962-63) isola a função do objeto *a* como a essência do discurso analítico – aquilo que o distingue de um estruturalismo, campo epistêmico em que alguns o enquadraram, uma vez que Lacan dizia tratar-se em psicanálise de um discurso e destacava a estrutura de linguagem do inconsciente. A esta confusão, ele responde começando por afirmar que a teoria psicanalítica tenha por essência a função do discurso, sim. Mas um discurso sem palavras (LACAN, 1968-69). O que quer dizer com isso? Ora, o *a*, como vimos, não é um significante, mas aquilo que resiste à significação.

Lacan diz ainda, enquanto alguém que já havia pertencido a três sociedades psicanalíticas diferentes, que estando agrupado sob o rótulo de estruturalista, não estaria tão mal assim. Mas não seria este o caso, uma vez que o estruturalismo “é a consideração a sério do saber como causa” (LACAN, 1968-69, p.14) e, como tudo que foi trabalhado até aqui buscou apontar, o que é específico do campo psicanalítico é guardar o lugar do não-saber, da falta, pois algo do gozo escapa à articulação significante. A causa para a psicanálise é localizada, portanto, na falta e não no saber.

O discurso da psicanálise seria, segundo Lacan, o único que articula a renúncia ao gozo engendrada pela própria estrutura discursiva, evidenciando a função do mais-de-gozar. Há sim algo que se deve ao estruturalismo, portanto, mas o que Lacan faz, como fez em outras ocasiões em relação a outros campos de saber, foi usar alguns de seus recursos para situar algo específico do campo psicanalítico. Vimos como ele fez isso com a óptica para introduzir a tópica do imaginário, embora seu desenvolvimento tenha, por fim, chegado a algo que não podia ser mostrado pelo esquema do buquê invertido de Bouasse. Assim ocorre também, então, com o estruturalismo e com Marx, ambos usados por Lacan para apontar essa segunda função do objeto *a*, para além da causa de desejo.

Neste momento, Lacan (1968-69) se detém no mais-de-gozar e faz uma homologia entre esta função e a da mais-valia, em uma referência direta a teoria marxista. Podemos

inferir, *a posteriori*, que desde o esquema da divisão apresentado no seminário 10 - onde no início havia um nível pleno de gozo, anterior ao advento do sujeito barrado -, estava indicado que o que daria lugar ao objeto *a* seria uma renúncia ao gozo, efeito da entrada no discurso.

Retomando também as operações de alienação e separação, podemos interpretar a falta como consequência desta renúncia, uma extração necessária na constituição subjetiva. As diferentes roupagens do objeto *a* na fantasia, isto é, a relação do sujeito com o objeto ( $\$ \diamond a$ ), seriam fabricações em torno das quais poderia produzir-se o mais-de-gozar. Assim sendo, compreendemos que “o discurso detém os meios de gozar, na medida em que implica o sujeito” (LACAN, 1968-69, p.18) e assim se dá a relação entre o gozo e o significante.

Definindo que um significante representa um sujeito para outro significante, a psicanálise indica que não há um ponto de fechamento do discurso. Diferentemente do pensamento filosófico, que designa uma visão de mundo – *Weltanschauung* -, no campo psicanalítico a consideração da castração, da falta simbólica, que entra em jogo pela entrada na linguagem, não admite nenhuma harmonia na relação com o Outro. Isto é, um significante não pode representar a si mesmo, uma vez que o sujeito não pode reunir-se em seu representante de significante sem que se produza uma perda, o objeto *a*. Não se trata, portanto, como na filosofia, de uma conciliação do pensamento consigo mesmo, de um pensamento que apreende a si mesmo, mas do que Lacan aponta como a inexistência de um universo do discurso, uma vez que

Uma regra de pensamento que tem que se assegurar do não-pensamento como aquilo que pode ser sua causa: é com isso que nos confrontamos ao usar a ideia de inconsciente. É somente na medida do fora-de-sentido dos ditos (...) que existo como pensamento. (...) O que é causa, ao passar pelo meu pensamento, deixa passar aquilo que existiu, pura e simplesmente, como ser. Isso porquê, ali por onde ela passou, ela já é desde sempre passada, produzindo efeitos de pensamento. (LACAN, 1968-69, p.13)

Vemos ser retomado neste desenvolvimento aquilo que a reformulação lacaniana do *Cogito* apresentada no seminário 15 indicava: penso onde não sou (LACAN, 1967-68), uma vez que se trata de afirmar que haja pensamento inconsciente. Esta fórmula, como vimos, é a consequência necessária da alienação ao campo do Outro na constituição subjetiva, sendo o sujeito um efeito do significante e a ele posterior. Implica ainda a escolha forçada entre a marca (significante) e o ser, na qual algo do campo do ser é perdido por não poder se escrever.

O exemplo do pote de mostarda (LACAN, 1968-69) é trazido para destacar a função significante que interessa à psicanálise. Quando está cheio, não o chamamos de pote de

mostarda, mas de mostarda, apenas. É quando está vazio que ele assume seu valor de pote. O pote, tal qual o significante, é feito para que o furo se produza. O pote explica a significação do que está nele a título de um valor de uso e de troca, um valor, segundo Lacan (1968-69), de homenagem. Não é o significado que está em seu interior, mas o significante. É com ele que temos que lidar para tratar do que nos interessa no campo psicanalítico: a relação do discurso com a palavra, que inclui o *a* como resto. É para introduzir a função essencial do objeto *a* e ponderar a propriedade ou improprriedade do título de estruturalista, que se recorre a Marx.

Assim como Lacan, Marx foi apontado por outros teóricos como estruturalista, embora ele também tenha questionado este título. Marx trabalhou sobre o objeto do capital, partindo da análise da função do mercado. Lacan afirma que a investigação psicanalítica permite enunciar algo paralelamente a isto. A novidade trazida pela elaboração marxista é o lugar em que esta situa o trabalho no mercado. O que lhe permite demonstrar a *mais-valia* é o fato de haver um mercado de trabalho. Isto é, que o trabalho possa ser comprado, que a ele se possa atribuir um valor. Em sua teoria sobre o funcionamento do sistema econômico, Marx destacou que os valores atribuídos ao trabalho, vinculados à mercadoria que dele resulta, articulam um valor de uso e um excedente, para sempre perdido para o trabalhador que vendeu sua força de trabalho.

Lacan (1968-69) sublinha uma identidade do discurso com suas condições, que é o ponto que lhe interessa esclarecer a partir da homologia traçada entre o pensamento marxista e o psicanalítico. Quando ele relê a *mais-valia*, atribui esta função, no âmbito da economia psíquica, ao *a*. Ou seja, aquilo que se perde para que a rede significante se torne um aparelho de gozo e que engendra o circuito da repetição no qual o sujeito aparece. A economia psíquica que é suposta funcionar nesta estrutura engendra a repetição, pois visa esse gozo que excede, que sobra.

Assim como em Marx o trabalho não era novidade na produção da mercadoria, a renúncia ao gozo que o discurso psicanalítico procura articular também não é nova. O inédito é a existência de um discurso que o faça e que evidencie nessa renúncia a função do *mais-de-gozar*. Função que não se reduz à articulação significante, mas que concerne à falta que esta engendra. Desta forma entendemos que se diga tratar-se de um discurso sem palavras. O que importa, para nós, é que em torno do *mais-de-gozar* se produz o objeto *a*. “Essa função aparece em decorrência do discurso. Ela demonstra na renúncia ao gozo, um efeito do próprio discurso” (LACAN, 1968-69, p.17), um efeito da enunciação.

Na análise, um discurso é instaurado através de uma regra. Ela é tal que tem a propriedade de suspender o sujeito, uma vez que falar é diferente de afirmar *eu digo*. Lacan aponta uma nuance entre seu “eu, a verdade, falo” e uma afirmação que se sustentasse com “*eu digo* tal coisa”. É que a associação livre solicita ao sujeito, por um processo artificial, que é o da análise, “que ele não seja aquele que sustenta o que é formulado” (LACAN, 1968-69, p.20). Entende-se que *falar* seja diferente, portanto, de declarar “*eu digo*” ou “*eu afirmo*” isto. Aquilo que fala não aparece e, se vier a aparecer, merece ser pontuado de maneira diferente (LACAN, 1968-69).

O sujeito não se dissipa, porém, porque o psicanalista estaria ali para representá-lo, sustentando que ele não pode se reencontrar no que é a causa de seu discurso (LACAN, 1968-69, p.20) – um significante, como já destacamos, não pode representar a si mesmo. Isso significa que o sujeito só pode ser representado por um significante a outro ao produzir-se uma perda, objeto *a*. Está aí, aquilo que concerne ao que é do campo da verdade. Falar não implica sustentar o que é formulado, mas implica a verdade. Em outros termos, a impossibilidade de identificar o gozo ao traço que o marca, impõe o *a*.

Na leitura de Lacan (1969-70), o inconsciente freudiano nos permite articular o desejo e a repetição, situar o gozo. Enquanto o inconsciente funciona em uma cadeia de significantes, que se articula em torno de uma falta - causa de desejo -, a repetição se funda em um retorno do gozo porque produz, nela mesma, algo que é “defeito”, “fracasso”, “desperdício de gozo” (LACAN, 1969-70, p.44). Formulando ainda de outro modo: uma marca surge no lugar do gozo, embora não seja a ele identificável – chamamos de incomensurabilidade entre gozo e significante – e por isso deixa um resto, que também podemos chamar de “renúncia” ou “perda de gozo”, o que fundaria um mais-de-gozar a recuperar. O sintoma, segundo Lacan (1968-69, p.21), é a maior ou menor facilidade da conduta do sujeito em torno do mais-de-gozar, ao qual ele não pode dar um nome.

Segundo Lacan, o Cogito cartesiano comporta um erro sobre o ser, como se pode constatar no exílio do corpo fora do pensamento (LACAN, 1967-68). “Penso, logo sou” significa que ele só pode pensar fazendo-se ser. Rejeita-se que o sujeito só se faz a partir de uma perda, de uma falta, que tem como consequência que ele pense onde não é, onde não se reconhece enquanto *eu*, devido à estrutura da linguagem. Sua constituição na dialética com o campo do Outro, nas operações de alienação e separação, impõe que pensemos em termos dos registros real, simbólico e imaginário, o que torna impossível conceber o corpo como pura extensão. Essa seria, como vimos, a forclusão de Descartes, assinalada por seu efeito que

reaparece no Real: o corpo retorna do exílio, confrontando-nos com sua parcela inapreensível pela rede simbólica em fenômenos que apontam a incomensurabilidade do significante e do gozo.

Um sujeito é aquilo que pode ser representado por um significante para outro significante. Não será isso calcado no fato de que, no que Marx decifrou, isto é, a realidade econômica, o sujeito do valor de troca é representado perante o valor de uso? É nessa brecha que se produz e cai a chamada mais-valia. Em nosso nível, só importa essa perda. Já não é idêntico a si mesmo, daí por diante, o sujeito não goza mais. Perde-se alguma coisa que se chama o mais-de-gozar. (LACAN, 1968-69, p.21)

Estabelecendo a função do mais-de-gozar a partir da noção marxista de mais-valia, portanto, Lacan (1968-69) apontou uma identidade estrutural entre o mercado do capital e a economia pulsional. A relação entre saber e gozo é homóloga à relação que o trabalho e os valores envolvidos em torno deste recebem quando agregados à mercadoria. Isto é, há valores diferentes em jogo e, entre eles, se produz e cai a mais-valia. Se há articulação de saber em jogo, no aparelhamento do gozo através da linguagem, se produz e cai o mais-de-gozar.

Como ocorre com os significantes ao se articularem, onde um representa o sujeito para outro, Lacan diz que o sujeito do valor de troca é representado perante o valor de uso. O valor de troca é o valor de seu trabalho, que valeria o mesmo que o valor do trabalho de qualquer outro trabalhador. Isto é, valeria caso as mercadorias fossem compradas pelo valor de troca e a base de comparação para esse valor fosse quantitativa. O produto, porém, possui um valor de uso, que lhe é atribuído de maneira qualitativa (FRIDMAN, 2013). Entram aí diversos fatores envolvidos no mercado como, por exemplo, as marcas, muito mais do que a utilidade que o nome sugere. O importante é que, como a passagem de Lacan (1968-69) sublinha, esse valor de troca seja representado perante o valor de uso e que no hiato que os separa possamos identificar a mais-valia.

Temos, assim, esclarecida a homologia entre o mais-de-gozar e a mais-valia. É em torno da fantasia, ( $\$ \diamond a$ ), ou seja, da relação a este objeto que cai da articulação de saber, que se constitui aquilo que confere ao sujeito uma pretensa unidade. Essa “solda” ao objeto, espécie de congelamento, segundo Lacan (1968-69, p.22), “faz com que possamos unificar um sujeito como sujeito de todo um discurso”. As diferentes formas do objeto *a* que são destacadas na teoria psicanalítica por terem papel fundamental desde o início do funcionamento do organismo, são *entidades evanescentes* em torno das quais se produz o mais-de-gozar: seio, evacuação, voz e olhar. Todas elas, “fabricações do discurso da renúncia ao gozo”.

A fantasia que resulta da relação entre o sujeito barrado e objeto, dando-lhe uma suposta unidade, já não é, contudo, nem sujeito, nem objeto. A partir dela, os significantes que se encadeiam e se cristalizam no efeito de significação, introduzem o caráter metonímico do desejo, a menos que isso, digamos, “emperre” em uma repetição de gozo que impeça o deslizamento da cadeia na mola do desejo. Seria aquilo a que nos referimos como uma maior dificuldade do sujeito com o mais-de-gozar ao qual ele não pode dar um nome, que aparece no sintoma.

O aparecimento da verdade na análise, segundo Lacan, se situa entre o Outro (A) e o outro (*a*). O domínio da verdade é onde o discurso do sujeito ganha alguma consistência, na relação do sujeito ao objeto, que só pode se dar por intermédio dos significantes do Outro, como vimos no capítulo anterior. Em Descartes, como vimos no capítulo um, surgiu a questão de saber se havia ou não um Deus todo poderoso que garantiria esse domínio. É com a noção do Deus enganador que ele assegura a verdade das conclusões de suas meditações. Para nós, porém, não há no campo do Outro a possibilidade da consistência completa do discurso. Como vimos em todos os esquemas que representam a constituição subjetiva, a falta também incide no Outro.

Se em parte alguma do Outro é possível assegurar a consistência do que é chamado verdade, onde está ela, a verdade, a não ser naquilo a que corresponde a função do *a*? (...) o que pode, no Outro, responder ao sujeito? Nada senão aquilo que produz sua consistência e sua ingênua confiança em que ele é como eu. Trata-se, em outras palavras, do que é seu verdadeiro esteio – sua fabricação como objeto *a*. (LACAN, 1968-69, p.24).

Esta fabricação discursiva da renúncia ao gozo que o objeto *a* designa, portanto, introduz a dimensão do corpo, aquilo que produz uma consistência e a ilusão de ser *eu*, a projeção de uma superfície, como dizia Freud (1914). É a partir da extração do objeto, portanto, que um corpo pode fazer aquilo para o que é feito: gozar de si mesmo (LACAN, 1965). O corpo do mais-de-gozar, apesar de não ser lido pelos aparelhos científicos, sempre está presente no corpo da ciência, equivalendo, aí, a um saber-*a*-menos, falha epistemossomática. Não é lido, pois o gozo não é significativo, apesar deste último ser, por sua vez, um meio de gozo.

### 3.2 Semblante

Retomando agora o questionamento de Lacan que viemos trabalhando ao longo dos primeiros capítulos, referindo-se à forclusão do gozo no discurso científico: “será isto que eu, de um outro lugar, de minha linguisteria, colho quando me sirvo da função de



significante?” (LACAN, 1972-73a/2008, p.24). Vimos no segundo capítulo, no qual introduzimos o objeto *a* em sua função de causa de desejo, que tomando o significante como informação, a ciência exclui a dimensão do sujeito enquanto desejante. Pensemos agora, a partir do que desenvolvemos sobre o *mais-de-gozar*, na relação entre o significante e o gozo consequente desta função. Como é que se “colhe” a dimensão do gozo em uma clínica que elege o significante como instrumento?

Segundo Lacan (1970-71), percebemos o que há de obsoleto na teoria do conhecimento ao explicarmos a ordem dos processos constituídos pelas formulações da ciência. Atualmente, a física nos oferece modelos em uma articulação algébrica do semblante e seus efeitos. Vimos que desde o corte epistemológico da modernidade não há mais a menor pretensão de conhecer alguma coisa pela via direta da percepção, mas por um aparelho que é e somente pode ser o discurso. A isto se chamou *semblante*, um efeito do discurso como maneira de ordenar o gozo (LACAN, 1970-71).

A operação do discurso científico retrata o único aparelho por meio do qual designamos o que é real: “o que é real é aquilo que faz furo nesse semblante, nesse semblante articulado que é o discurso científico”. Mas “o discurso científico progride sem sequer preocupar-se mais em saber se é ou não semblante” (LACAN, 1970-71, p.27).

O campo que nos concerne, em psicanálise, é o da verdade, uma vez que nos preocupamos em interrogar o semblante e apontar esse algo que resiste à inscrição. O discurso analítico se ordena, portanto, a partir do elemento que designa o efeito de rechaço (*a*) presente na estrutura discursiva, em decorrência de sua formalização esbarrar em um elemento de impossibilidade – impossibilidade de que um significante represente a si mesmo. O efeito de significação depende de que um significante se articule a outro, o que não ocorre sem que haja um resto. Isto, diz Lacan (1969-70/1992), está na raiz do fato de estrutura e é o que interessa à experiência analítica: que o discurso inclua o impossível, aquilo que escapa à simbolização. “Esse algo que resiste, que não é permeável a todos os sentidos, que é consequência de nosso discurso, a isso se chama fantasia” (LACAN, 1970-71, p.27).

Se a linguagem matemática se baseia no rechaço do postulado de que o significante possa significar qualquer coisa, menos a si mesmo, despreza que a articulação de saber, ligação entre dois significantes ( $S_1 - S_2$ ), implique o sujeito. Ou seja, nela o significante representa a si mesmo e um jogo de valores é feito com ele, eludindo sua potência dinâmica (LACAN, 1969-70). É no intervalo entre significantes que se poderia situar algo da verdade, uma vez que  $S_1$  estará representando o sujeito para  $S_2$  e isso só se viabiliza uma vez que são

diferentes entre si, isto é, que o segundo significante seja aquilo que o primeiro não é. Sem a diferença, não há articulação possível, só a repetição, sem sujeito e, portanto, sem efeitos de significação.

O que faz a teoria matemática da linguagem, então, diferentemente da psicanálise, é uma análise estatística da comunicação, que despreza a semântica, produzindo a partir disso o que chamamos de *conhecimento* (LACAN, 1970-71). É uma leitura puramente formal da linguagem, que despreza a dimensão de gozo articulada ao significante pelo que dele resta, desprezando, ao mesmo tempo, a consequente introdução de um caráter dinâmico no aparelho psíquico.

O que há de revolucionário na descoberta de Freud, como aponta Lacan, é a colocação em primeiro plano de uma função que leva certo número de fatos a serem tomados como sintomas. “A dimensão do sintoma é que isso fala. Fala inclusive com os que não sabem ouvir. E não diz tudo, nem mesmo aos que o sabem” (LACAN, 1970-71, p.23). O conhecimento é, desta maneira, a promoção do sintoma sem que haja o questionamento da cristalização do saber,  $S_1 - S_2$ . Isto é, sem que se interrogue o sujeito e, conseqüentemente, o que há nesta articulação significante que diga do desejo e de um gozo. Sujeito, desejo e gozo são, assim, os fatores reintroduzidos no âmbito do discurso pela psicanálise através forma subversiva com que ela aborda o significante: algo do qual o sujeito é efeito, que implica a precipitação de um resto impossível de inscrever e, por isso mesmo, indizível, que faz mediação na relação ao Outro.

Por conta desta compreensão do que seja o campo da verdade, aponta-se que ela só possa ser semi-dita (LACAN, 1969-70). Isso não significa, porém, que a psicanálise não articule um saber. É o que fica evidente nos debates sobre os impasses de sua transmissão, especialmente no espaço universitário. Como abordar um discurso que sustenta o ponto de não-saber neste espaço? Muitos psicanalistas se demitem de tal tarefa, apostando na incompatibilidade deste campo com o discurso universitário. Parece-nos importante, porém, inclusive para situar a especificidade do discurso psicanalítico em sua relação com o saber e com a verdade – fundamentais tanto para seu ensino, quanto para a clínica – os argumentos de Lacan na seguinte passagem:

No momento em que a psicanálise é chamada a responder a alguma coisa da qual não pensem que tenho a intenção de esquivá-la, e que é a crise atravessada pela relação do estudante com a Universidade, é intolerável, impensável, que nos contentemos em dizer que existem coisas que não podem de modo algum ser definidas num saber. Se a psicanálise não pode enunciar-se como um saber e ser ensinada como tal, ela não tem rigorosamente nada a fazer no lugar onde só se trata

disso. Se o mercado de saberes, muito apropriadamente, está abalado pelo fato de a ciência lhe trazer essa unidade de valor que permite sondar o que acontece com sua troca, inclusive em suas funções mais radicais, certamente não é para que a psicanálise se faça presente por sua própria demissão, quando ela é perfeitamente capaz de articular algo a este respeito.” (LACAN, 1968-69, p.19)

A especificidade do discurso analítico, que se serve da função significante de outro modo, distinto ao da linguagem matemática, é formular a pergunta sobre para que serve essa forma de saber que rejeita a dinâmica da verdade (LACAN, 1969-70). Não significa, portanto, que ela rejeite completamente ou mesmo que não possa articular um saber. Inclusive, o que se espera de um analista, nos diz Lacan (1969-70), é que se faça funcionar seu saber como verdade. Dito de outra maneira: a presunção da psicanálise é que se possa, através dessa experiência, constituir um saber sobre a verdade.

### 3.3 Do objeto *a* ao gozo do corpo

Observamos na clínica que algo do sintoma é posto em palavras, em consequência de concernir a um corpo pulsional. Descrevendo o inconsciente como uma borda que se abre e fecha, Lacan (1964a) o coloca como estruturalmente homogêneo ao funcionamento da pulsão, imbricando mais explicitamente a ordem significante com o real e indicando que na experiência analítica esse exterior inassimilável é “experimentado” pelo sujeito através deste objeto que tem a falta como substância (DARRIBA, 2005). Não se trata, portanto, de substância extensa, mas de gozo. Ter um corpo implica não sê-lo. Não ser um corpo coloca o impasse de ter que lidar com ele em uma extraterritorialidade. O sujeito cria estratégias para isto e estas aparecem para nós na fala em análise. Acreditamos que a chave para pensarmos o corpo é isto que foi recolhido pelo discurso psicanalítico: o gozo, pois para nós, esta é a substância de que se trata (LACAN, 1972-73a).

O sujeito surge desde que o significante se *encarna* (LACAN, 1962-63). O que permite que isso aconteça, segundo Lacan, é aquilo que temos para estarmos aí um para os outros: nosso corpo. Como vimos, este não pode ser constituído à maneira de Descartes, puramente no campo da extensão, e também não nos é dado de forma completa pelo reflexo unificado no espelho, pois possui uma parte não especularizável, que condensa um gozo. Lacan (1962-63, p.237) opõe o termo objetividade, enquanto termo supremo do pensamento científico ocidental, à objetividade, “o correlato de um *phatos* de corte”. O objeto perdido neste corte, libra de carne, constitui o suporte da função da causa, que estabelece a relação ao objeto.

Objetividade, então, estaria referida ao que se encerra totalmente em um formalismo lógico, enquanto objetividade, seria um derivado do corte. Estamos buscando o tempo todo apontar a consequência da inclusão do *a* nesta lógica. Há formalismo na noção de inconsciente, principalmente quando se destaca seu viés estrutural, de que ele se estrutura como uma linguagem. Mas o formalismo nos captura por algum lugar, diz Lacan (1962-63, p.237), pela parte de nós mesmos, parte carnal, que permanece aprisionada na máquina formal, sem a qual o formalismo não seria, para nós, absolutamente nada. Essa parte carnal fica irrecuperável para sempre.

A relação entre o corpo, o significante e o objeto é afirmada a partir do último termo, justamente este, que está perdido desde sempre: “essa parte corporal de nós é, essencialmente e por função, parcial. Convém lembrar que ela é corpo e que somos objetos, o que significa que não somos objetos do desejo senão como corpo” (LACAN, 1962-63, p.237). Veremos esta relação se delinear no fragmento de caso a seguir, que nos auxiliará a introduzir um ponto de virada no pensamento de Lacan, com consequências diretas para sua concepção de corpo incidindo, especificamente, em como se entende a articulação entre corpo e significante.

- as páginas com a discussão do caso clínico foram omitidas nesta versão *online* -

Segundo Lacan (1962-63), a angústia se situa na hiância entre desejo e gozo e o gozo não conhece o Outro senão através do *a*. Por mais que essa formulação seja anterior ao desenvolvimento do conceito de objeto *a* com função de mais-de-gozar, do seminário 16, acreditamos que as duas funções atribuídas ao objeto possam ser aí incluídas. O gozo que entra na dialética do sujeito e do Outro pela via do *a*, enquanto mais-de-gozar, é aquele que pode condescender ao desejo.

Mas a questão que permanece a partir da discussão aberta pelo caso é: será que todo gozo pode entrar no lugar do mais-de-gozar? Não é o que a estrutura inicial do caso apontava, se nossa interpretação de que a mudança que se operou foi justamente a entrada do gozo escópico na dimensão do desejo. O que acontece, então, com o gozo que não se lê? Isto é, se no nível do gozo não existe o Outro, senão pela via do *a*, qual a diferença entre o primeiro momento que descrevemos, da proliferação de feridas na pele da menina, para o último, no qual o sintoma cede e o que aparece é um novo laço com o gozo?

Ficar *irritada* com o olhar do outro aponta para um gozo. Primeiro, a pele ficava irritada e, mais tarde, ela se dizia irritada. Então o caso aponta um vetor que iria do gozo do corpo, para além do *a*, ao mais de gozar, pela entrada do sintoma na dialética do desejo? Lacan (1964a) falou da suposição de saber para designar o que Freud chamava de inconsciente. Isto é, um saber a ser adquirido na análise pelo paciente, que supondo saber no analista (transferência) colocar-se-ia no trabalho de associação livre e faria suas construções. Mas acrescentou uma segunda suposição à de saber, que seria indissociável dela: “a suposição da substância gozante, do corpo suposto gozar” (MILLER, 2011, p.186).

### 3.4 A substância gozante

O que levou Lacan à segunda suposição, da existência de um corpo suposto gozar, e por que ela é necessariamente articulada à primeira, de um sujeito suposto saber? Começamos a introduzir isso a partir do fragmento de caso exposto. Sugerimos que ficar irritada com o olhar do outro aponta para um gozo. Por quê? Pelo mesmo motivo que levou Lacan à suposição do corpo como algo que se goza. Ele constatou, pelo fato dos falantes não serem meramente lógicos, - mas afetados, comovidos, trespassados, perturbados pelas palavras - que a função da fala convocava, para além da estrutura da linguagem, o gozo (MILLER, 2011).

Para situar o próprio significante no gozar de um corpo – “um corpo que, a Outro, o simboliza” (LACAN, 1972-73a, p.29) – põe-se em função uma forma de substância diferente da substância extensa, que era puro espaço. Lacan (1972-73a) nomeia a substância do corpo, na condição de ser aquilo de que se goza, como *substância gozante*. Vejamos como isso se desenvolve e se distancia radicalmente da ideia de um paralelismo entre pensamento e extensão, ou ainda de um monismo mecanicista.

A propriedade do corpo vivo, segundo ele, é o gozo e isso só se goza por se corporizar de modo significante. Como foi apontado a respeito do vitalismo, corrente introduzida no surgimento da biologia, a definição do que seja a vida sempre foi problemática e nunca de fato chegou a se concretizar. Por mais que o campo da biologia exista, produza saberes e opere, as coordenadas do conceito de vida não o ocupam. Embora tenha sido nomeado como o estudo da vida, *bio(vida)logia(estudo)*, nele não se indaga sobre o que ela seja, mas se analisa os sistemas vivos (JACOB, 1983). É, assim, uma biologia sem vida.

A proposta de Lacan (1972-73a, p.29) aparentemente define a vida pelo gozo: “não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso se goza”. Esta, porém, é mais uma definição do que seja o corpo vivo do que da vida propriamente dita. Ou até mesmo uma definição do gozo, no que a vida é sua condição. Conclui-se, então, que não há gozo sem a vida. Mas não é só isso, como ressalta Miller (2004). Não é simplesmente a afirmação de que não há gozo sem a vida. Trata-se da vida, justamente, sob forma de corpo. “O gozo, ele próprio, é impensável sem o corpo vivo, o corpo vivo que é a condição do gozo” (MILLER, 2004, p.8). Já seria o suficiente para diferenciar o corpo das peças, que se apresentam aos estudantes de medicina em setores de anatomia das universidades. A peça não se goza, mas um corpo, em vida, se goza.

Lacan (1972-73a), no seminário *Mais, ainda*, vai situar o significante no nível da substância gozante. O significante, segundo ele, é causa do gozo, já que, afinal, sem ele, não poderíamos centrar a causa material do gozo, nem abordar esta ou aquela parte do corpo (Lacan, 1972-73a). A substância gozante restituiria, assim, a entidade do corpo, que não poderia estar isolada na extensão, uma vez que é entendida como o que se goza. Uma importante consequência disso é que se o sintoma é uma satisfação da pulsão, gozo condicionado pela vida em forma de corpo, logo se conclui que o corpo vivo (gozante) é prevalente em todo sintoma (MILLER, 2004, p.19).

Ao mesmo tempo que causa, porém, o significante é aquilo que faz barreira ao gozo, por ser a ele incomensurável. Vimos como essa abordagem do significante foi desenvolvida por Lacan, derivando e servindo ao que é específico do discurso analítico. Isto é, “que eu falo sem saber”. Até aí, apenas com a suposição do inconsciente, já estava claro. O passo seguinte, que implica o corpo nisto, também não é propriamente novo, poderíamos remeter às históricas e seus sintomas de conversão, nos tempos de trabalhos pré-psicanalíticos de Freud (1893a). Ele mesmo já havia constatado que o corpo estava implicado na estrutura psíquica e trabalhava ali em investigar essa ligação, denunciada pelo sintoma.

Mas Lacan (1972-73a, p.127) atualiza, em seus termos, a descoberta freudiana e avança no que podemos extrair dela sobre esta ligação: “falo com o meu corpo, e isto, sem saber. Digo, portanto, sempre mais do que sei”. Assim se chega ao sentido psicanalítico de sujeito: “o que fala sem saber me faz *eu*, sujeito do verbo. Isso não basta para me fazer ser”. Há como consequência desta compreensão uma dialética entre dois campos, e um resto que cai entre eles, marcando sua incompletude. Lacan propõe a substância gozante, pois é preciso supor a entidade do corpo para que o gozo tenha um suporte (MILLER, 2011, p.187), não

bastando o sujeito suposto saber do significante, pura e simplesmente, embora esta substância não seja independente do significante. Com isto, passa a poder afirmar, em consonância com o que a clínica apresentava, que “onde isso fala, isso goza” (LACAN, 1972-73a, p.123).

Sobre essa articulação necessária da substância gozante com o sujeito do significante, Lacan (1972-73a) esclarece que só se goza do corpo se a substância se corporiza de modo significante. Há um intrincamento do gozo e da fala. O traço unário que funda o aparelho psíquico se constitui como a matriz da incidência do Outro sobre o corpo e o marca como carne para gozar. “Aqui, a marca é também um significante paradoxal: ela não entra num sistema que seria a estrutura da linguagem. Ela vale como uma insígnia, solitária, absoluta, que identifica um corpo como objeto de gozo” (MILLER, 2011, p.188).

Tomar o corpo desta maneira, como o que se goza, não significa, porém, dizer que ele se compraz aos montes, mas que ele se afeta. Tanto no deleite, quanto na raiva, o que está em jogo é um gozo (MILLER, 2011). Na irritação de Maria Luisa diante dos olhares sobre seu corpo, também. É de uma Outra satisfação, portanto, o de que se trata no âmbito do gozo. As necessidades do ser falante estão implicadas com esta outra satisfação, que nada deve ao registro do *natural*, de tal forma que podem, inclusive, vir a faltar (LACAN, 1972-73a).

O gozo do qual a satisfação baseada na linguagem depende articula-se ao desejo pelo fato de que o signo de gozo seja o próprio causador do desejo. Ele é, na medida em que falta. “(...) uma vez tirado, o objeto pequeno *a* que ocupa esse lugar só deixa nele, nesse lugar, o ato sexual tal como eu o acentuo, ou seja, a castração” (LACAN, 1970-71, p.71). É pelos aparelhos do gozo que a realidade é abordada, e não há outro aparelho senão a linguagem. Isso não quer dizer, porém, que o gozo é anterior à realidade. Não. Não há a menor realidade pré-discursiva (LACAN, 1972-73a) e, como vimos, o significante é causa de gozo, não podendo este lhe ser, portanto, anterior.

Ao mesmo tempo em que a linguagem se coloca como aparelho de gozo, porém, este último mostra, em si mesmo, que está em falta. Ao mesmo tempo em que causa, o significante faz barreira ao gozo. Não há gozo pleno, senão em um momento mítico inferido *a posteriori*, ou seja, a partir do corte do significante. Algo do lado do gozo sobra, é “desperdiçado”, para que isto se dê – para que a linguagem seja seu aparelho.

O homem deduzido pela ciência no âmbito do conhecimento, construído com base em aparelhos e órgãos vitais, não é o que nos ocupa em uma análise, sujeito do significante. Neste último, entra em jogo o que enlaça o primeiro significante ao segundo: que ele represente o

sujeito para outro significante e nada mais (LACAN, 1969-70). Mas se os falantes não são puramente lógicos, há de se considerar que na combinatória significante entre em jogo o fator dinâmico introduzido pelo real da pulsão.

O que Freud apontou sobre a subyacência da sexualidade a tudo que acontece com o discurso nas relações inconscientes, porém, nada tem a ver com o que ganha uma consistência biológica no discurso científico. Lacan (1970-71, p.29) sugere que a revelação trazida por Freud sobre o inconsciente não pode nem ser chamada de sexualidade, senão no sentido do que ele chama de relação sexual.

(...) por intermédio do inconsciente, vislumbramos que tudo o que é da linguagem tem a ver com o sexo, mantém uma certa relação com o sexo, porém precisamente pelo fato de a relação sexual, pelo menos até o presente, não poder de modo algum inscrever-se nela. (LACAN, 1970-71, p.122)

Como vimos no segundo capítulo (p.46), esta é justamente a tese de que a sexualidade se instaura pela via da falta nos desfiles do significante. O que ele chama de inexistência da relação sexual se deve ao fato de que o único sexo que existe, que ganha uma inscrição, seja o falo. Não há uma inscrição significante d'A mulher, que figura como alteridade na partilha sexual apresentada por Lacan (1972-73a). Ela é o Outro sexo. A relação sexual, para Lacan, seria propriamente aquilo que se colocaria no nível das relações entre um homem e uma mulher. Mas "homem" e "mulher", segundo Lacan, são apenas semblantes, efeitos de discurso e acontece que "nos limites do discurso, na medida em que ele se esforça por fazer com que se mantenha o mesmo semblante, de vez em quando existe o real" (LACAN, 1970-71, p.31).

A psicanálise articula algo que, no que é apreensível como objeto, objeto *a*, aparece como preenchendo o lugar do mais-de-gozar. "(...) entre os sexos, no ser falante, a relação não se dá, na medida em que é somente a partir daí que se pode enunciar o que vem, a essa relação, em suplência" (LACAN, 1972-73a, p.72). Indicações como esta, trazidas a partir da tese sobre a ausência de relação sexual e que levam à suposição de um corpo suposto gozar, insinuam que há uma parte deste algo – uma parte do gozo -, que não entra nesse lugar do *a*. O gozo só se formula como gozo sexual, enquanto mais-de-gozar, a partir do falo como significante,  $\Phi$ .

A sexualidade, portanto, está vinculada ao que se articula pelo significante. Mas haveria, ainda, gozo para além do falo, por conta de que a mulher seja, em seu corpo, "não-toda como ser sexuado" (LACAN, 1972-73a, p.17). Isto é, a mulher seria não-toda fálica. O que indica que ela aí também esteja, embora haja *mais, ainda*. O gozo fálico, que vem à fala,



seria recalcado “porque não convém que ele seja dito, e isto justamente pela razão de que o dizer não pode ser senão isto – como gozo, ele não convém. (...) Por causa de ele falar, o tal gozo, ela, a relação sexual, não há” (LACAN, 1972-73a, p.67).

Mas no fim das contas, o calar-se do recalque não resolve a ausência da relação sexual, apenas tem como efeito que ele fale de outra coisa, faça metáforas. O objeto  $a$  seria para o que visa o gozo do “lado macho” da partilha sexual, fálico, vindo em suplência da relação que falta. Mas no lado d’A mulher, tido como a alteridade ao falo, o que viria em suplência da relação sexual, que não há, seria outra coisa. Há um gozo do corpo, diz Lacan (1972-73a, p.80), para além do falo, *suplementar*.

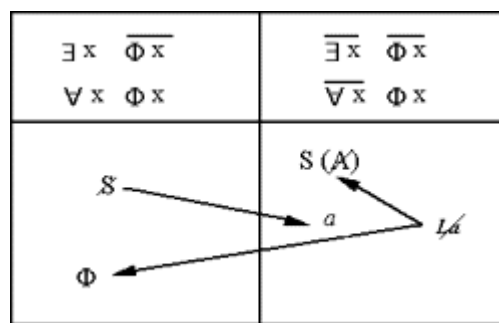


Figura 11 – *Tabela da sexuação* (LACAN, 1972-73b)<sup>1</sup>

Diz-se que o significante seja ao mesmo tempo causa e barreira ao gozo enquanto gozo sexual. Ou seja, o gozo sexual se estrutura por uma interdição, designada pela lei fálica. Um universal que designe *A mulher* não existe e, por isso, por não existir o significante d’*A mulher*, há tal interdição que chamamos de castração. Ela é o que está para além da lei fálica. Isto se escreve no quadro a partir dos quantificadores que designam a função fálica,  $\Phi x$ .

Na lógica dos quantificadores,  $\forall x.\Phi x$  seria a universal afirmativa – todo  $x$  é função de *phi*. “O homem é uma função fálica na qualidade de todo homem” (LACAN, 1970-71, p.133), exceto o pai mítico, que não seria castrado. A respeito deste, temos ali também a fórmula pela qual ele se inscreve como um  $x$  ao qual a função fálica,  $\Phi x$ , é negada. A negação da proposição da função fálica que vemos na inscrição da função do pai funda o que, pela castração, supre a impossibilidade da relação sexual. É isto o que vemos no alto, à esquerda, lado homem do quadro da sexuação. Já o  $\overline{\forall x} \quad \Phi x$  é a negação do quantificador

<sup>1</sup> Decidimos apresentar a tabela na versão francesa, por conta dos mal-entendidos possíveis a partir da tradução dos matemas.  $\overline{LA}$  *femme*, que aí aparece, nos alerta para sua distinção do matema do Outro,  $A$ , que é usado em português também para *A mulher*.

universal, que aparece do outro lado, o lado d'A mulher. Inscrevendo-se deste lado, não há universalidade.

Como vemos no “andar” debaixo da tabela, temos do “lado homem” o sujeito e aquilo que o suporta como significante,  $\Phi$ . “(...) esse  $S$  só tem a ver, enquanto parceiro, com o objeto  $a$  inscrito do outro lado da barra. Só lhe é dado atingir seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio disto, de ele ser a causa de seu desejo” (LACAN, 1972-73a, p.86). Isto é, como vimos, a fantasia. A relação ao  $a$  é, portanto, o modo de gozo na função fálica, como única via para atingir o Outro sexo. Por isso, por sua alteridade, o  $a$  se encontra, no quadro, do lado direito. Mas, como vemos, por ele ser o modo de gozo da função fálica, não serve ao gozo feminino.

Como não há *A mulher*, Lacan escreve *A mulher*, no lado direito:  $\overline{Lá}$  *femme*. Ser não-toda fálica designa que ela tem a opção de se colocar ou não na função de  $\phi$ ,  $\Phi$ , como a seta de  $\overline{Lá}$  a  $\Phi$  indica (LACAN, 1972-73a). A outra flecha parte do  $\overline{Lá}$  para o  $S(A)$ , significante da falta no Outro, designando que nada se pode dizer d'A mulher.

A mulher tem relação com o significante desse Outro, na medida em que, como Outro, ele só pode continuar sendo sempre Outro. Aqui, só posso supor que vocês evocarão meu enunciado de que não há Outro do Outro. O Outro, esse lugar onde vem se inscrever tudo que se pode articular de significante, é, em seu fundamento, radicalmente Outro. É por isso que esse significante, com esse parêntese aberto, marca o Outro como barrado –  $S(A)$ . (LACAN, 1972-73a, p.87)

A mulher seria uma alteridade, mas isso não significa que ela seja, segundo Lacan, o Outro do Outro. Não existe Outro do Outro, ou gozo do Outro, como vimos. Há gozo do corpo, corpo que simboliza o Outro. *A mulher*, portanto, tem relação com  $S(A)$  e é nisso que “ela se duplica, que ela é não-toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com  $\Phi$ ” (LACAN, 1972-73a, p.87).

Se o real do gozo sexual, portanto, é o falo (1970-71) e o gozo do corpo está para além disso, diz-se do gozo do corpo que ele seja gozo assexuado (1972-73a). Nós vimos como, antes de se aproximar do gozo do corpo, Lacan apontou a marca do significante como aquilo que introduz uma falta, um *menos* que instauraria imediatamente um mais-de-gozar a recuperar. Essa perda seria remunerada por diversos tampões, segundo Miller (2011, p.188), de acordo com a seguinte fórmula:

$$S1 - falta - (a)$$

A marca do significante produzindo uma falta, preenchível por um tampão que é o objeto *a*. Este esquema designa o significante e o que dele decorre, articulação de saber, como meio de gozo. O que Lacan (1972-73a) constata neste momento mais tardio do seu ensino não desmente esta estrutura, mas a aponta como uma questão de semblante. Ou seja, essa fórmula e a função do *a* são respostas ao significante, efeitos do discurso e a isto ele chamou de semblantes. Na fantasia, na relação ao objeto, o sujeito faz semblante de ser. O que vai interessar a Lacan agora é investigar o que está para além, ou aquém do semblante. Isto é, tentará aproximar-se de uma dimensão ontica do gozo, uma vez que percebe que a substância gozante está além da unidade de gozo marcada pelo *a* (MILLER, 2011, p.188).

Essa dimensão ôntica, porém, não se assemelha ao que a tradição filosófica sustenta como um *ser* assentado no pensamento e apreendendo a si mesmo. Lacan (1972-73a, p.77) opõe a isto o ser da significância, que implica o gozo. “O que traz o discurso analítico é isto, que já estava começado na filosofia do ser – há gozo do ser”. O pensamento é gozo. Mas sendo gozo, implica o corpo. Trata-se de reconhecer a razão do ser da significância no gozo do corpo.

Lacan (1972-73a) se debruça, no seminário *Mais, ainda*, em sua tese sobre o rateio da relação sexual e extrai dela uma consequência nova. Ele nos diz: “a *ata*, ela é o objeto” (p.64). Há uma virada conceitual neste momento de seu ensino. A novidade trazida aqui é que se indique o fracasso do objeto *a* na abordagem do real (LACAN, 1972-73a, p.102). Então teremos que “o recalque só se produz a atestar em todos os dizeres, no menor dos dizeres, o que implica esse dizer, que venho de enunciar, de que gozo não convém – *non decet* – à relação sexual”. O gozo do corpo, portanto, é introduzido como para além do que, no *a*, tinha função de mais-de-gozar. “Agora, o gozo do corpo, se não há relação sexual, teríamos que ver para o quê isso pode servir” (LACAN, 1972-73a, p.77)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partimos de um estudo epistemológico que visava situar, pelo viés do corpo, a especificidade do discurso psicanalítico. O objetivo era circunscrever a noção de sujeito moderno no momento do *cogito* cartesiano, onde Lacan (1965) indicou que estava o sujeito da psicanálise. No mesmo exercício, pudemos apontar as diferentes consequências tiradas pelo campo da ciência e pelo campo da psicanálise deste sujeito, através de suas distintas abordagens do que seja um corpo.

A linha que costurou este desenvolvimento se ancora na premissa de que reduzindo o corpo à extensão, Descartes o separa de seu gozo e assim inaugura a ideia de corpo-máquina, que sugerimos subsistir hoje com novas roupagens, por conta da manutenção, no discurso científico, da forclusão do gozo. Nisso consiste o que Lacan (1966) chamou de falha epistemo-somática do discurso científico.

Ao mundo de Descartes de pura extensão, constituído por matéria e movimento, que fundou o mecanicismo, Newton, mais tarde, adicionou o espaço vazio em que se movimentam as partículas segundo as leis de atração e afinidade, o mundo das substâncias que origina a química. Classificando e nomeando as substâncias em função do reconhecimento de seu caráter principal, criou-se a ideia de que estas se tornavam acessíveis à ordem e à medida, e se permitiu que a química se constituísse como ciência, com técnicas, linguagem e conceitos próprios.

Observamos que este avanço da técnica, porém, não fosse mais do que uma forma modificada do mecanicismo, ainda inserida em sua lógica. O importante é ressaltar que, com isto, passou-se a considerar que no funcionamento de todo órgão existiria um domínio passível de ser estudado pelas técnicas da química - mesmo no cérebro e no pensamento (JACOB, 1983/2001). Consequentemente, submeteu-se a substância pensante às mesmas leis da extensão, o que engendrou a ideia de homem-máquina. Não mais um mecanicismo paralelista, mas monista, que encontra seu paradigma nos trabalhos do médico La Mettrie.

Neste universo lido cientificamente pelas leis da mecânica, a distinção entre os seres e as coisas só aparece no século XVIII com o vitalismo e a introdução da noção de vida. Foi neste contexto que surgiu a biologia, embora nunca se tenha saído do paradigma mecanicista ao qual atribuímos a noção de corpo-máquina. A vida foi abordada como a articulação dos órgãos e funções orgânicas, que se associam e funcionam. Isto, porém, não é tomar a vida como objeto de um campo, mas sim lidar com os operadores do mundo vivo (JACOB, 1983).

A vida continuou, portanto, sendo uma força obscura que une as partes para que o todo funcione. Enquanto isso, os saberes se tecem onde crescem larvas (FOUCAULT, 1963), isto é, naquilo que, na ausência de vida, será cadáver.

Compreender os seres vivos como máquinas, porém, levava a procurar fora da máquina sua razão de ser e seu fim, pois “uma máquina só se explica de fora” (JACOB, 1983/2001, p.42). Isto é, o “estímulo” com o qual ela pode funcionar, juntando as partes, é externo a ela. Essa questão permanece intacta e não parece ser recolocada pela biologia, que em seus avanços chega a uma leitura cada vez mais microscópica das engrenagens do organismo, seu alvo soberano de pesquisa e intervenção.

A interrogação sobre a vida, no entanto, pode ser recolocada a partir do que a psicanálise vem a dizer sobre o que seja um corpo. Remontamos ao *cogito* cartesiano, ao qual nos referimos como o momento indicado por Lacan (1965) em que o sujeito da ciência moderna, que é o sujeito da psicanálise, é fundado. No exercício de se despojar de todo saber estabelecido como via para alcançar a verdade, Descartes (1649) encontra esteio para reconstruir suas convicções na assertiva: penso, logo existo.

Para chegar a tal afirmação, porém, colocou em dúvida tudo que conhecera até então através dos sentidos, fonte de tantos equívocos. Descartes acredita poder afirmar sua existência como pensamento prescindindo do corpo, entidade reduzida à pura extensão. Lá onde pensa ele firma que, de fato, *é*. Assim fica instaurado um paralelismo entre pensamento

e corpo, que será, bem mais tarde, questionado pelo sintoma histérico, no qual Freud encontra a via para o inconsciente.

Dizemos que o corpo retorna no sintoma do exílio ao qual lhe condenaram, desde que este foi relegado à substância extensa. A histeria frequentemente apresenta sintomas de conversão e, na época de Freud, estes eram um enigma para a comunidade médica, pois pareciam ignorar ou desconhecer as leis da anatomia e da fisiologia. Isto é, sua configuração não era coerente com o esperado das engrenagens do corpo-máquina e, além disso, não era possível identificar nenhuma causa orgânica.

Notando que os sintomas se associavam, muitas vezes, às ideias que o senso comum tinha sobre o corpo, em detrimento das explicações plausíveis cientificamente, a possível causa passou a ser suposta, por Freud e Breuer (1893), no psiquismo. Eles atribuíram a associação entre a causa e o fenômeno patológico a uma ligação simbólica. A questão da relação entre o corpo e o psiquismo foi, assim, recolocada.

Freud apreendeu em sua experiência clínica, na fala dos pacientes, o surgimento de uma dimensão subjacente ao sintoma histérico, de cunho sexual e inacessível à consciência. Partindo disso, encontrou no estudo dos sonhos, cuja estrutura se assemelhava à dos sintomas, a via régia para o inconsciente (FREUD, 1900) e fundou o campo psicanalítico como o que sobre ele se debruça.

Na leitura de Lacan (1964a), o encaminhamento de Freud fora cartesiano por apoiar-se na dúvida como caminho para a verdade. Houve, no entanto, uma diferença fundamental: enquanto a dúvida levou Descartes do pensamento ao ser, levou Freud de pensamento em pensamento. Isto é, nas lacunas do pensamento consciente ele pôde afirmar a presença de pensamentos inconscientes.

Estes *pensamentos* não são, como observa Lacan (1953-54, p.58) “o que remexemos sem cessar na nossa cabeça, enquanto gente habituada a pensar”. O de que se trata, em Freud (1900), quando ele se refere aos pensamentos inconscientes é sempre de um desejo. Compreendendo, portanto, que a reintrodução da dimensão desejante tenha sido a via para que a psicanálise retomasse o sujeito foracluído pela ciência, nos interessamos pelo desenvolvimento do conceito de objeto *a* no ensino de Lacan.

Introduzido como um objeto faltante que causa o desejo, o *a* foi uma peça fundamental para o percurso traçado nesta pesquisa. Vimos como ele aparece no seminário 10 (LACAN, 1962-63), primeiramente na abordagem da relação entre os três registros a partir do esquema

óptico. Ali, pudemos situar seu papel na constituição do corpo próprio enquanto projeção de uma superfície, unificado imaginariamente a partir de uma ancoragem simbólica e indicar a tripartição que orientou desde o início o ensino de Lacan: real, simbólico e imaginário.

Relacionamos o objeto *a* com o real pelo fato dele restar da operação de divisão do sujeito e, portanto, não ser especularizável, nos termos do seminário 10 (LACAN, 1962-63). Além disso, por sua relação com a angústia, sinal do real. Isto é, ele não se inscreve simbolicamente, nem entra na imagem, sendo uma falta que medeia a relação do sujeito com o outro sob diferentes formas privilegiadas. É apontado, assim, como aquilo que cai entre o sujeito e o Outro, uma *libra de carne* – expressão que sugere sua ligação com o corpo. A função do objeto é apontada por Lacan (1962-63) em *estruturas evanescentes*. Ele destacou os objetos oral, anal, olhar e voz.

O vazio deixado pelo *a* foi o que Lacan apontou como a estrutura de borda, fundamental para o desenvolvimento que faz no seminário seguinte sobre a pulsão. Nele, uma comunidade topológica entre o inconsciente e a pulsão é apontada, sendo a estrutura de borda, justamente, por onde se dá a articulação existente entre ambos. Esta elaboração sobre os dois conceitos fundamentais da psicanálise, pulsão e inconsciente, indica que a sexualidade é introduzida pela via da falta. (LACAN, 1964a)

Nas operações lógicas em que Lacan (1964a) formaliza a constituição subjetiva, alienação e separação, pudemos retomar o erro de Descartes, a articulação entre inconsciente e pulsão e evidenciar a função de causa do desejo do objeto *a*. Ali nos deparamos com o advento do sujeito enquanto falta-a-ser, uma vez que a entrada na linguagem implica uma perda no campo do ser. A escolha forçada indica, porém, que perder algo no campo do ser seja a única escolha possível, pois só há vida se a escolha é pelo campo do sentido.

A importância desta concepção ganha peso ainda maior quando, mais tarde, Lacan (1968-69) destaca a função de mais-de-gozar do objeto *a*. A partir da mais-valia de Marx, ele atribui ao *a* a introdução do gozo na estrutura subjetiva, que engendra a repetição. As diferentes roupagens do objeto *a* na fantasia, isto é, a relação do sujeito com o objeto ( $\$ \diamond a$ ), seriam fabricações em torno das quais poderia produzir-se o mais-de-gozar. Assim sendo, “o discurso detém os meios de gozar, na medida em que implica o sujeito” (LACAN, 1968-69, p.18) e assim se dá a relação entre o gozo e o significante.

Desta maneira, Lacan (1968-69) afasta de uma vez por todas a possibilidade de que se compreenda a proposta psicanalítica como um estruturalismo e chama a atenção, mais uma

vez, para a diferença entre sua abordagem do significante e aquela presente na linguística. Além disso, a função de mais-de-gozar também situa, mais especificamente, o objeto *a* como concernente ao registro do real e nos esclarece, mais precisamente, que o corpo seja constituído pelos três registros.

Ao incluir o gozo, portanto, não é possível conceber a articulação significante apenas como produtora de um saber da ordem do conhecimento, mas como algo que engendra um sujeito e que serve como aparelho de gozo por produzir um resto. Se esclarece, desta maneira, a incomensurabilidade entre significante e gozo, bem como as consequências clínicas que esta maneira subversiva de abordar o significante implica. Isto é, uma disjunção entre saber e verdade, uma vez que se toma a verdade como algo que concerne à relação ao objeto, portanto, ao real que não se reduz à articulação significante na qual se estrutura o saber.

É esta dimensão que fica de fora do saber-fazer científico, pela forclusão do gozo neste campo, que produz o que Lacan (1965) chamou de falha epistemo-somática. O gozo não é lido pelos aparelhos desenvolvidos pela ciência para esgotar descritivamente o corpo humano. Tais aparelhos, portanto, não alcançam esta dimensão do corpo, que se apresenta neste âmbito como um ponto de não-saber. A falha epistemo-somática é justamente este ponto de não-saber e só faz crescer, apesar dos progressos científicos e da extensão cada vez mais eficaz de intervenções terapêuticas concernentes ao corpo, pois quanto mais a ciência avança desenvolvendo suas técnicas que excluem o sujeito, mais as dimensões do desejo e do gozo escapam dela.

Vimos que desde o corte epistemológico da modernidade não pode mais existir a menor pretensão de conhecer alguma coisa pela via direta da percepção, mas por um aparelho que é e somente pode ser o discurso. Ao efeito do discurso como maneira de ordenar o gozo, Lacan (1970-71) deu o nome de *semblante*. O que se entende da operação de forclusão do sujeito pela ciência é que “o discurso científico progride sem sequer preocupar-se mais em saber se é ou não semblante” (LACAN, 1970-71, p.27). Na contramão disso, ao se ocupar do campo da verdade, a psicanálise interroga o semblante e aponta esse algo que resiste à inscrição. Isto é, o gozo.

Discutimos isso com a apresentação de fragmentos de um caso clínico que privilegiou passagens em que o sujeito se situava em relação ao objeto olhar, permitindo que pensássemos a função do mais-de-gozar ali envolvida. As associações evidenciavam que era a partir deste objeto que o sujeito colocava a pergunta sobre o desejo do Outro e localizava algo do gozo. Distinguindo, com base na casuística, a abordagem psicanalítica da abordagem



terapêutica do sintoma, evidenciamos os efeitos que incidiram no mesmo pela via do significante.

Questionando-nos, ainda a respeito deste caso, sobre a diferença que se apresentou entre o primeiro momento e aquele em que o sintoma entrou em remissão, introduzimos a novidade trazida pelo seminário *Mais, ainda* (LACAN, 1972-73a) a respeito do gozo do corpo. É pelo simples fato de que os falantes não sejam seres meramente lógicos, mas afetados pelas palavras, que a psicanálise coloca a questão sobre a relação entre estas e o corpo. Assim chegamos à suposição de um corpo-suposto-gozar, que se articula necessariamente ao sujeito-suposto-saber implicado na noção de inconsciente (MILLER, 2011).

Dar ao corpo o estatuto de *substância gozante*, finalmente, situou o significante no gozar de “um corpo que, a Outro, o simboliza” (LACAN, 1972-73a, p.29). Na condição de um corpo ser aquilo que se goza, coloca-se em função uma substância que nada tem a ver com aquela que deu margem à concepção de corpo-máquina, a substância do gozo. Situamos, assim, a concepção psicanalítica de corpo em sua distinção radical daquela que foi engendrada pelo mecanicismo a partir de Descartes, percorrendo o caminho que deu título a esta pesquisa: do corpo-máquina à substância gozante.

Circunscrever a noção de substância gozante, porém, nos permitiu recolocar a questão sobre a vida, uma vez que a propriedade do corpo vivo é apontada como sendo o gozo. Se no que apontamos como uma biologia sem vida o que interessa são os algoritmos do mundo vivo (JACOB, 1983), relacionamos este campo ao trabalho com as engrenagens do corpo-máquina. A psicanálise, por sua vez, ao se ocupar do campo do gozo, abordaria a propriedade fundamental do corpo vivo. Como vimos, Lacan não chega a propor uma definição de vida, mas a coloca como condição de gozo, especificamente quando se trata da vida em forma de corpo.

A reformulação da questão do gozo no seminário *Mais, ainda* trouxe diversas consequências para o ensino de Lacan, sendo por isso que a apontamos como um ponto de virada. Não nos propusemos a dar conta de tais consequências no presente trabalho, mas circunscrevemos a mudança e levantamos questões que precisarão ser trabalhadas em outro momento. Retomemos quais seriam elas.

Trazendo a questão do gozo para o primeiro plano, Lacan (1972-73a) indica a importância de se considerar que na combinatória significante entre em jogo o fator dinâmico

introduzido pelo real da pulsão. Sua elaboração ratifica que aquilo que Freud havia apontado sobre a subjacência da sexualidade a tudo que acontece com o discurso, nas relações inconscientes, nada tem a ver com o que ganha uma consistência biológica no discurso científico. Para ele, o de que se trata quando falamos de sexualidade deve ser entendido no sentido que dá ao que chama de relação sexual.

Como a elaboração do seminário 11 (LACAN, 1964a) já havia sublinhado, a sexualidade se instaura pela via da falta. Por intermédio do inconsciente, então, enxergamos que tudo que é da linguagem tem relação com o sexo pelo fato de a relação sexual não se inscrever. O que ele chama de inexistência da relação sexual se deve ao fato de que o único sexo que existe, que se inscreve e opera simbolicamente, seja o falo. Não há uma inscrição significante d'A mulher, que figura como alteridade na partilha sexual apresentada por Lacan (1972-73a), como o Outro sexo.

Então começam a surgir algumas questões. O gozo só se formula como gozo sexual, enquanto mais-de-gozar, a partir do falo como significante,  $\Phi$ . A psicanálise articula que algo do gozo seja apreensível como objeto *a* e apareça como preenchendo o lugar do mais-de-gozar. As relações entre homem e mulher são entendidas como uma questão de semblantes e, desta maneira, posto que semblante é efeito de discurso, ocorrem dentro no âmbito fálico. Segundo Lacan, porém, acontece que “nos limites do discurso, na medida em que ele se esforça por fazer com que se mantenha o mesmo semblante, de vez em quando existe o real” (LACAN, 1970-71, p.31).

O que as indicações trazidas pela ausência de relação sexual insinuam é que há uma parte do gozo que não entra nesse lugar do *a*. Aí está o ponto de virada: o objeto *a* fracassa na abordagem do real. O gozo do corpo, portanto, é introduzido como para além do que, no *a*, tinha função de mais-de-gozar. Isso significa que a substância gozante estaria além da unidade de gozo designada pelo objeto. O que vai interessar a Lacan, a partir de então, é investigar o que está para além, ou aquém do semblante.

O objeto *a* seria o que, no “lado macho” da partilha sexual, fálico, viria em suplência da relação que falta. Mas no lado d'A mulher, tido como a alteridade (não complementar) ao falo, o que viria em suplência da relação seria outra coisa. Há um gozo do corpo, diz Lacan (1972-73a, p.80), para além do falo, *suplementar*. Se o real do gozo sexual é o falo (1970-71) e o gozo do corpo está para além disso, diz-se do gozo do corpo que ele seja assexuado (1972-73a).

Posto isso, encerramos o trabalho com uma passagem de Lacan que nos coloca uma questão. Nela, um problema é circunscrito: “o gozo do corpo, se não há relação sexual, teríamos que ver para o quê isso pode servir” (LACAN, 1972-73a, p.77). É algo a ser trabalhado futuramente, mas que pode ser perguntado a partir do ponto onde essa pesquisa nos trouxe. A noção de gozo do corpo, se consideramos que não há relação sexual, para que isso pode servir?

Não iremos mais longe agora, embora haja muitas questões deixadas em aberto. Interessávamos-nos, nesta pesquisa, em acompanhar o que levou Lacan até a afirmação da substância gozante mediante a articulação do corpo, do significante e do gozo e circunscrever, assim, a especificidade do discurso psicanalítico através do estudo de sua concepção de corpo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRÉ, S. (1986) **O que quer uma mulher?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

BASTOS, A. A voz na experiência psicanalítica. In: **Ágora**. Rio de Janeiro, v.XVII, n.1, jan/jul 2014, pp.59-70. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982014000100004&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982014000100004&script=sci_arttext)> Acesso em: set, 2015. ISSN 1516-1498

BROUSSE, M.E. A pulsão II. In: **Para ler o seminário 11 de Lacan**. R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus (orgs.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, pp.125-134.

CALAZANS, R. O sentido da subversão do sujeito pela psicanálise. **Tese de doutorado em Teoria Psicanalítica**. Rio de Janeiro: UFRJ, CFCH, IP, 2004.

DARRIBA, V. A falta conceituada por Lacan: da coisa ao objeto a. **Ágora - Estudos em Teoria Psicanalítica**. Rio de Janeiro, Vol VIII, n. 1, p. 63-76, jan-jun, 2005.

DESCARTES, R. (1641). **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ELIA, L. Psicanálise: clínica & pesquisa. In: S. Alberti & L. Elia. **Clínica e pesquisa em psicanálise**. Rio de Janeiro: Rios ambiciosos, 2000, p.19-36.

FOUCAULT, M. (1963). **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2011.

FREIRE, A.B. Descartes e o cogito. In: **A ciência e a verdade: um comentário**. A.B. Freire; F.L. Fernandes; N.S. Souza. Rio de Janeiro: Editora Revinter, 1999, p. 38-50.

FREUD, S. (1893a) **Estudos sobre a histeria**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume II. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

\_\_\_\_\_. (1893b) **Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume II. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

- \_\_\_\_\_. (1895) **Projeto para uma psicologia científica**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume I. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- \_\_\_\_\_. (1900) **A interpretação dos sonhos**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume IV. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- \_\_\_\_\_. (1908) **Fantasia histérica e sua relação com a bissexualidade**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume IX. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- \_\_\_\_\_. (1910) **A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- \_\_\_\_\_. (1914) **À guisa de introdução ao narcisismo**. In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Volume 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- \_\_\_\_\_. (1915a) **Os instintos e suas vicissitudes**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XIV. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- \_\_\_\_\_. (1915b) **O inconsciente**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XIV. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- \_\_\_\_\_. (1917) **Conferências introdutórias sobre psicanálise: parte III. Teoria geral das neuroses**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XVI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- \_\_\_\_\_. (1932) **Conferência XXXV: A questão de uma *Weltanschauung***. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XXII. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 155-180.
- FRIDMAN, A. O caráter perturbador da verdade em Psicanálise. **Tese de doutorado em Teoria Psicanalítica**. Rio de Janeiro: UFRJ, CFCH, IP, 2013.
- IANNINI, G. Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência, mito. In: **A pulsão e seus destinos**. G. Iannini (Ed.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- JACOB, F. (1983) **A lógica da vida: uma história da hereditariedade**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.
- KOYRÉ, A. **Considerações sobre Descartes**. Lisboa: Editorial Presença, 1963.
- \_\_\_\_\_. (1973) **Études d'histoire de la pensée scientifique**. Paris: Gallimard, 1985.
- LACAN, J (1949) **O estágio do espelho como formador da função do eu**. In: Escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp.96-103.
- \_\_\_\_\_. (1953) **Função e campo da fala e da linguagem**. In: Escritos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, pp.238-325.
- \_\_\_\_\_. (1953-4) **O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. (1954-55). **O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

\_\_\_\_\_. (1960) **Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: "Psicanálise e estrutura da personalidade"**. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. (1962-63) **O Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. (1964a) **O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1964b) **Posição do Inconsciente**. In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 843-864.

\_\_\_\_\_. (1965) **A ciência e a verdade**. In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 869-892.

\_\_\_\_\_. (1966) O lugar da psicanálise na medicina. **Opção lacaniana**. São Paulo, nº32, 2001, p.8-14.

\_\_\_\_\_. (1967-68) **O Seminário, livro 15: O ato psicanalítico**. Inédito. Lição de 10/01/1968.

\_\_\_\_\_. (1968-69) **O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1969-70) **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

\_\_\_\_\_. (1970-71) **O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

\_\_\_\_\_. (1972-73a) **O Seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1972-1973b). **Le Séminaire, livre XX: encore**. Paris: Seuil, 1975.

LAURENT, E. Alienação e separação I. In: **Para ler o seminário 11 de Lacan**. R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus (orgs.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, pp.31-42.

\_\_\_\_\_. L'inconscient et l'événement de corps, *entretien avec Éric Laurent*. **La cause du désir**. Paris, Vol 91, p. 20-29, nov, 2015. N° d'imprimeur: 510340.

MILLER, J.A. Biologia lacaniana e acontecimentos de corpo. **Opção lacaniana**. São Paulo, nº41, p.7-67, 2004.

\_\_\_\_\_. Jacques Lacan e a voz. **Opção Lacaniana online**, ano 4, nº11, julho/2013.  
Disponível em: <<http://www.opcaolacaniana.com.br/nranterior/numero11/texto1.html>>.  
Acesso em: 16 jun.2014. ISSN 2177-2673

\_\_\_\_\_. **Perspectivas dos escritos e outros escritos de Lacan.** Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_ (2014) O inconsciente e o corpo falante. Apresentação do tema do X Congresso da AMP, 2015. Disponível em: <http://wapol.org/pt/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=9&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=9>. Acesso em: 20/01/2016.

MILNER, J-C. **A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

NOVAES, A. A ciência no corpo. In: **O homem-máquina: a ciência manipula o corpo.** A. Novaes (org.). São Paulo: Schwarcz Ltda., 2003, pp.7-15.

ROUANET, S.P. O homem-máquina hoje. In: **O homem-máquina: a ciência manipula o corpo.** A. Novaes (org.). São Paulo: Schwarcz Ltda., 2003, pp.37-65.

VIEIRA, M.A. Cogitações sobre o furo. **Ágora - Estudos em Teoria Psicanalítica.** Rio de Janeiro, Vol II, n. 2, p. 43-52, jul-dez, 1999. ISSN: 1516-1498

\_\_\_\_\_. Alteridades. In: **A presença do Outro – Curso livre do ICP-RJ/ Escola Brasileira de Psicanálise Seção-Rio.** Rio de Janeiro, 2009.