



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Isis Ferreira Fraga

Que corpo fala na psicanálise?

Rio de Janeiro

2017

Isis Ferreira Fraga

Que corpo fala na psicanálise?



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

Orientadora: Prof^a Dr^a Rita Maria Manso de Barros

Rio de Janeiro

2017

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

F811

Fraga, Isis Ferreira.

Que corpo fala na psicanálise? / Isis Ferreira Fraga. – 2017.
151 f.

Orientadora: Rita Maria Manso de Barros
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Corpo – Teses. 3. Arte – Teses. I. Barros, Rita
Maria Manso de. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
Psicologia. IV. Título.

es

CDU 159.964.2

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

Assinatura

Data

Isis Ferreira Fraga

Que corpo fala na psicanálise?

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

Aprovada em: 06 de dezembro de 2017

Banca Examinadora:

Profª Dra. Rita Maria Manso de Barros (Orientadora)
Instituto de Psicologia – UERJ

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

Profª Dra. Heloísa Fernandes Caldas Ribeiro
Instituto de Psicologia – UERJ

Profª Dra. Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profª Dra. Ana Maria de Toledo Piza Rudge
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2017

DEDICATÓRIA

À minha mãe, a professora doutora Valderéz Fraga, que dedicou a vida a estudar e a inspirar outras pessoas a estudar, ensinando e orientando seus alunos com ética e amor! Toda a minha admiração, carinho e gratidão por ter me transmitido, desde muito cedo, o valor e a importância da Educação, da cultura e da arte, entre outras coisas...

AGRADECIMENTOS

À CAPES pela bolsa de estudos que me permitiu realizar a pesquisa de doutorado com recursos financeiros, o que, num país como o Brasil, que tem tantas questões a resolver na área da Educação, é um privilégio de poucos.

À minha orientadora, a professora doutora Rita Manso, que me recebeu e acreditou no meu desejo de avançar no estudo da psicanálise, desde o mestrado, agradeço por todo o auxílio e amizade investidos nestes quase sete anos de convivência.

Aos professores doutores Angélica Bastos e Marco Antonio Coutinho Jorge, que me acompanham desde o exame de qualificação, pela leitura cuidadosa do meu projeto, e pelas indicações e sugestões tão necessárias e enriquecedoras.

Às professoras doutoras Heloísa Caldas e Ana Maria Rudge, por terem acolhido prontamente o pedido de participar deste momento tão importante do meu percurso acadêmico.

Aos professores do Programa de Psicanálise da UERJ, por fornecerem material às minhas reflexões.

Aos colegas do Programa, que comigo compartilharam as risadas e as angústias, pelas trocas e pela parceria.

À minha analista, Gilsa Tarré de Oliveira, pela presença sempre fundamental na transmissão da psicanálise. A pesquisa do doutorado andou *pari passu* com a investigação do meu próprio inconsciente, afirmando a especificidade da Psicanálise: ser ao mesmo tempo um método de investigação do inconsciente, de tratamento baseado nesta investigação, e uma disciplina ou teoria construída a partir do saber alcançado por estes meios. A pesquisa no nosso campo, ainda que no âmbito acadêmico, não perde sua especificidade.

A todos os professores que passaram pela minha vida, aos professores dos meus professores, aos professores dos professores dos meus professores

Ao meu pai, Flavio Fraga (*in memorian*), que sempre comemorou as minhas vitórias com flores.

Ao meu avô Gevaldino Ferreira (*in memorian*), que me despertou o amor pela poesia e pela nossa língua materna.

Ao meu filho Bruno, sempre a minha inspiração maior.

Ao Carlos Alberto Segal pela ajuda com a edição das figuras.

À Nathália Sabbagh Armony pela oportunidade de me lançar em novos desafios como efeito das reflexões do doutorado.

FUMANDO

Um certo dia, por curiosidade
bem sem malícia e que inda em mim persiste,
num gesto cheio de simplicidade,
falei a um poeta que fumava, triste:

— Dize-me, ó poeta: que mistério existe
no cigarro, que tragas com vontade?
Sempre que o pões à boca, ficas triste,
e triste fazes versos de saudade...

O poeta olhou, sorriu, foi respondendo:
— Ah! se tu visses o que estou vendo,
talvez fumasses mais do que eu fumei...

Nessa fumaça que se vai espalhando,
eu vejo, a pouco e pouco se formando,
a imagem da mulher que mais amei.

Gevaldino Ferreira

RESUMO

FRAGA, Isis F. *Que corpo fala na psicanálise?* 2017. 151 f. Tese (Doutorado em Pesquisa e Clínica em Psicanálise) - Instituto de Psicologia, Programa de Pós-graduação em Psicanálise, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Esta tese investiga a problemática do corpo tal como é concebido na experiência psicanalítica, como um corpo que fala e goza, tendo por referência a obra de Freud e o ensino de Lacan. Partindo da pergunta que dá título à tese — “que corpo fala na psicanálise?” — percorremos alguns conceitos que permitem apreender a especificidade da ideia de corpo no campo do inconsciente, recheando-os com poesia. Entre eles, destacamos o autoerotismo, o narcisismo e o Estádio do espelho, bem como a operação de incorporação do simbólico, passando pela pulsão e os afetos. Em continuidade, examinamos as “falas” do corpo na clínica, isto é, três formas pelas quais este se apresenta na análise: como inibição, sintoma e angústia. A seguir, pela via de alíngua, abordamos o encontro deste corpo, que é sensível ao dizer, com as palavras. Por fim, buscamos avançar um pouco mais adiante no ensino de Lacan, refletindo sobre a relação do corpo, que o ser falante crê que tem, com o gozo e o amor. Em consonância com o dizer de Freud de que os artistas se antecipam à psicanálise, invocamos a arte da dança, através da bailarina, professora e coreógrafa norte-americana Martha Graham, a literatura, com o conto *O homem do último livro*, de Diego Vecchio e a ópera *Tannhäuser*, do compositor alemão Richard Wagner.

Palavras-chave: Corpo. Inconsciente. Alíngua. Freud. Lacan. Arte.

ABSTRACT

FRAGA, Isis F. *Que corpo fala na psicanálise?* 2017. 151 f. Tese (Doutorado em Pesquisa e Clínica em Psicanálise) - Instituto de Psicologia, Programa de Pós-graduação em Psicanálise, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

This thesis investigates the body problematic as it is conceived in the psychoanalytic experience as a body that speaks and *enjoys*, and adopting as reference Sigmund Freud's Collected Works and Jacques Lacan's teaching. Taking the question "which body speaks in psychoanalysis?" as a starting point, it tries to grasp the specificity of the idea of a body as related to the unconscious. For this purpose, it goes through concepts such as, autoerotism, narcissism and Mirror stage, as well as the operation by which the incorporation of the Symbolic takes place, stuffing those concepts with poetry. It also examines the ways by which the body "speaks" in the clinic, that is, as inhibitions, symptoms and anxiety. After that, introducing *lalangue*, it approaches the encounter between this body, which is sensitive to *saying*, and words. Lastly, it advances towards Lacan's last years of teaching in order to reflect upon the connection of the body with love and *jouissance*. In consonance with Freud's saying that artists have the ability to anticipate psychoanalytic findings, we invoke the art of dance, through the work of the American dancer, teacher and choreographer Martha Graham, literature, through Diego Vecchio's short story *The man of the last book*, and Richard Wagner's opera *Tannhäuser*.

Keywords: Body. Unconscious. *Lalangue*. Freud. Lacan. Arts.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 — Esquema óptico de Lacan.	57
Figura 2 — Esquema óptico simplificado	60
Figura 3 — Esquema R.....	63
Figura 4 — Quadro da tríade Inibição, sintoma e angústia.....	96
Figura 5 — Nó borromeano	97
Figura 6 — Nó borromeano com a tríade freudiana inibição, sintoma e angústia.	98
Figura 7 — Circuito da pulsão	103
Figura 8 — Poema de Arnaldo Antunes.....	112
Figura 9 — fórmulas da sexuação.....	119
Figura 10 — Nó borromeano com o objeto <i>a</i>	125

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	ALGUNS ASPECTOS DA NOÇÃO DE CORPO NA TRAJETÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL	23
1.1	O corpo em causa	23
1.2	A dicotomia mente-corpo em René Descartes	28
1.2.1	<u>O corpo na extensão, regido pelo mecanicismo</u>	31
1.3	O acontecimento freudiano: o entrelaçamento de corpo, pensamento, afetos e palavras	32
2	A CONSTITUIÇÃO DO CORPO NA PSICANÁLISE: A HISTÓRIA DO NASCIMENTO DE UM CORPO FALANTE	41
2.1	Corpo é uma realidade	41
2.2	Momentos lógicos da constituição do corpo	42
2.2.1	<u>As marcas no corpo e o autoerotismo: marcas apagadas ou indícios da dimensão Real do corpo</u>	43
2.2.2	<u>O Imaginário: a constituição do Eu e da imagem do corpo - do Narcisismo ao Estádio do Espelho</u>	46
2.2.2.1	O Estádio do Espelho e o registro do Imaginário – a formação do Eu através da identificação	52
2.2.3	<u>O corpo e a dimensão simbólica</u>	65
2.2.3.1	A <i>in-corporação</i> do significante	69
2.2.3.2	Os “incorporais” dos Estóicos na Antiguidade.....	73
2.2.4	<u>Algumas notas sobre o objeto <i>a</i>: a relação como corpo e o gozo</u>	75
3	CERNINDO A IDEIA DO CORPO: AS FALAS DO CORPO NA CLÍNICA	78
3.1	O inconsciente e as manifestações corporais ou <i>falas</i> do corpo	78
3.2	As <i>falas</i> do corpo na clínica: inibição, sintoma e angústia	83
3.2.1	<u>O sintoma conversivo: a <i>fala</i> do corpo na histeria</u>	85
3.2.2	<u>Outras <i>falas</i> do corpo na clínica: a inibição e a angústia</u>	88
3.2.3	<u>O nó entre inibição, sintoma e angústia</u>	95
3.3	A pulsão, o afeto e o corpo do falante: conceito fronteira entre o corpo e a <i>alma</i>	99
4	O ENCONTRO DAS PALAVRAS COM O <i>CORPO</i>: AMOR E GOZO	106

4.1	O corpo do falante é sensível ao dizer: o dizer de alíngua afeta o corpo	108
4.1.2	<u>O inconsciente estruturado como alíngua</u>	113
4.2	Corpo - amor e gozo	119
4.2.1	<u>A ópera <i>Tannhäuser</i>, de Wagner</u>	126
	ANTES DE CONCLU-IR... (ou Considerações Finais)	132
	REFERÊNCIAS	142

INTRODUÇÃO

... o corpo, ele deveria deslumbrá-los mais.¹

Jacques Lacan

O corpo nos *deslumbrou* desde cedo. Ou melhor, o interesse na articulação entre corpo e alguma “outra” coisa, quer fosse denominada mente, alma ou psiquismo (na própria obra de Freud observamos os dois termos sendo utilizados em diferentes traduções), nos atraiu desde muito cedo. De onde proveio, não sabemos dizer exatamente, mas nos recordamos de algumas situações envolvendo o corpo, o nosso e o de pessoas próximas, e, sobretudo, da imagem de uma frase escrita sobre uma parede, em letras garrafais - “*Mens² sana in corpore sano*”³. Assim, o enigma tomou uma forma, ou quase uma fórmula, que precisava ser investigada, analisada, desmembrada, rearranjada, enfim, desvendada.

Alguns interesses das crianças são, com o tempo e as vivências, superados dando lugar a novas questões. No nosso caso, ele permaneceu a ponto de orientar nossas escolhas no âmbito acadêmico. Desde 1978 até hoje, quase quarenta anos depois, percorremos cursos de graduação (alguns concluídos outros abandonados por não nos fornecerem as respostas desejadas), de especialização, e chegamos ao doutorado.

Paralelamente, tivemos um encontro com a arte na qual o trabalho do artista “acontece no seu instrumento, ou seja, no seu próprio corpo” (WOSIEN, 2000, p. 25-26). Sem o recurso de tintas, telas, pincéis, barro, pedra, papel, lápis ou qualquer outro instrumento, a dança, considerada a manifestação artística mais antiga do homem, se expressa através do material no qual são depositadas as primeiras marcas, marcas que fundam o inconsciente.

Anos depois, acontece outro encontro; este, decisivo, o encontro com a Psicanálise. Sabemos que a nossa cultura foi construída sobre as bases do pensamento cartesiano, que concebe o ser humano como constituído por duas substâncias separadas: um corpo extenso e uma mente pensante. Os campos do saber dos quais nos servimos, antes do encontro com a

¹ LACAN, 1972-73/2008, p, 117.

² Mens – latim – espírito.

³ Hoje sabemos tratar-se de uma frase extraída do livro de Sátiras n. X, do poeta romano Juvenal (I dC), como uma recomendação aos cidadãos de Roma para que não gastassem suas orações com assuntos tolos, mas que orassem pelo que se considerava ser o mais importante a desejar na vida, a saber, ter um corpo e uma mente saudáveis.

psicanálise, carregam a marca, por vezes disfarçada, da dicotomia cartesiana e da concepção do corpo como uma máquina. Até hoje, e em alguma medida, sabemos que carregamos esta marca, e ela nos faz *escorregar*.

Neste sentido, juntamente com as interrogações que a clínica nos traz, e que sempre nos acompanham por serem partes inerentes da pesquisa em psicanálise, criar condições para *escorregar menos* foi um dos objetivos da pesquisa que resultou na presente tese.

Restos da pesquisa do mestrado

A psicanálise trabalha com o mal-estar proveniente do fato do ser humano, ou ser falante, habitar a cultura/ linguagem, e ser por ela afetado. Em sua última década de trabalho e de vida, Freud enumera três principais fontes de sofrimento do homem, que impedem o alcance da tão almejada felicidade, elas provêm

do próprio corpo que, destinado à ruína e à dissolução, não pode prescindir da dor e da angústia como sinais de alarme; do mundo exterior que pode abater suas fúrias sobre nós, com forças hiperpotentes, impiedosas e destruidoras; por fim, dos vínculos com outros seres humanos (FREUD, 1930[1929]/ 1992, p. 76).⁴

Neste sentido, o trabalho do psicanalista envolve sempre a clínica do mal-estar. E é impelido por alguma sorte de mal-estar que o sujeito procura um analista. Se Freud (1930[1929]/ 1992, p. 96) o refere à renúncia pulsional, Lacan demarca sua ligação com um a mais de gozo. No *Seminário 16* (1968-69/2008), por exemplo, Lacan situa o mal-estar como “um mais-de-gozar obtido através da renúncia ao gozo” (LACAN, 1968-69/ 2008, p. 40). Nos anos 70, formula que, mais além da renúncia, a estrutura, a linguagem, “demonstra [...] que ela é do mesmo texto que o gozo” (LACAN, 1972-73/2008, p. 120). O gozo seja como causa ou efeito da relação do falante com a linguagem, envolve o mal-estar.

A pesquisa do mestrado sobre o tema do gozo na clínica com sujeitos femininos, teve como delimitação o mal-estar nas relações com o outro das parcerias amorosas, enfocando o gozo desmedido, enlouquecedor e devastador ao qual algumas mulheres se entregam, tendo no horizonte a interrogação sobre o complexo conceito introduzido por Lacan, no *Seminário 20: Mais, Ainda* (LACAN, 1972-73/2008), do gozo Outro, feminino. Certas formas de gozo,

⁴Na presente tese, a maioria das citações de Freud foi extraída das obras completas publicadas pela Amorrotu Editores, originalmente em língua espanhola, com tradução nossa.

apreendidas na clínica com sujeitos devastados, revelam-se uma experiência a ser situada numa dimensão mais além do simbólico, no sentido de que não há palavras que possam dizer de um excesso que os arrebatam. Enunciados tais como “sair do corpo”, “enlouquecer”, “surtar” ou “ficar fora de si”, aparecem como tentativas de falar em torno de um gozo que não pode ser dito, mas apenas sentido corporalmente. Evocamos Colette Soler (2005, p. 100), ao mencionar esse silêncio que “não se inscreve, permanece indecifrável”.

Essas experiências arrebatadoras, experiências de ultrapassagem de limites e de extrapolação das possibilidades da fala e da linguagem, repercutem no corpo, ou talvez seja mais acertado dizer que emergem do corpo, como apreendemos no relato de uma paciente cuja vivência da espera por um telefonema do homem amado, em ocasiões em que acredita que ele esteja na companhia da outra mulher, provoca-lhe episódios de “pressão alta”. Outra mulher, num momento de encontro com o insuportável de ser rejeitada, “fica fora de si” e comete atos reprováveis, nos quais não se reconhece. O “fora de si” parece aludir a uma separação entre o corpo e o sujeito; o corpo age, agride, enquanto o sujeito não sabe nada a esse respeito. Há um “si” (sujeito) que, nessas situações, está “fora”, restando um corpo a se agitar, a gozar. Se levantamos a questão das experiências de gozo repercutirem, ou terem sua ação sobre o corpo, e ao mesmo tempo de serem acionadas pelo corpo, é para remetê-las à fórmula estabelecida por Lacan, no *Seminário 20*, de um corpo que “se goza” (LACAN, 1972-73/ 2008, p. 29), como algum tipo de ação reflexa, que se reduziria ao nível do corpo, sem um tratamento pelas leis da linguagem. Deste recorte nasceram interrogações, tanto do lado da nossa experiência com a clínica quanto do da teoria, que orientaram nosso interesse para o tema do corpo na psicanálise.

Além disso, outros enunciados de Lacan a respeito do corpo ressoaram em nós de modo especial, provocando o desejo de pesquisar e seguir avançando nos estudos de psicanálise, a começar pela complexa relação do falante com seu corpo. Este ponto, como mencionamos, nos chama atenção desde a leitura de *O mal-estar na cultura* (1930), texto no qual Freud situa “o próprio corpo” (FREUD, 1930[1929]/1992, p. 76) como uma das ameaças, uma das fontes de sofrimento.

De Lacan, dentre as várias passagens que remetem à estranheza na lida com o corpo, citaremos duas. No *Seminário 23, O sinthoma*, Lacan coloca de duas formas a mesma ideia, denotando dificuldade, embaraço: “...a relação com o corpo não é uma relação simples em homem nenhum” (LACAN, 1975-76/2007, p. 144), e, na página seguinte, a “relação com o corpo, relação [...] tão imperfeita em todos os seres humanos” (LACAN, 1975-76/2007, p. 145). A outra, recolhida do *Seminário 20, Mais, ainda*, mostra o caráter surpreendente. O

corpo, diz Lacan, “ele deveria deslumbrá-los mais” (LACAN, 1972-73/2008, p. 117). A palavra usada na língua francesa é “*épater*”, que tem a conotação de embasbacar, pasmar. O que ele sugere é que o nosso corpo deveria nos deslumbrar como faz à ciência clássica, sobretudo nos ramos da biologia e anatomia. Ao longo dessa tese, procuraremos mostrar diferentes maneiras em que esse corpo, que fala, pasma os homens. No dicionário da Língua portuguesa, encontramos alguns sinônimos de deslumbrar, que nos ajudam a pensar na difícil relação do falante com seu corpo, são eles: “ofuscar, turvar”; “causar encantamento em; fascinar(-se), maravilhar(-se), seduzir(-se); confundir, perturbar o espírito; alucinar, desorientar, obcecar” (HOUAISS, 2009.6).

O corpo e nosso campo

O corpo, as práticas corporais e todas as formas de intervir sobre ele têm sido alvo de muito interesse e investigação nas áreas mais diversas, tais como a psicologia e as psicoterapias corporais (Wilhelm Reich, Alexander Lowen, David Boadella, Frederico Navarro), a educação, as terapias alternativas ou complementares e as artes performáticas.

O modo pelo qual o corpo é concebido em cada área do saber determina a forma de intervenção e a orientação do trabalho. Se o campo da psicanálise, com Lacan e a partir das coordenadas freudianas, se ocupa do ser que fala, não se pode pensar o corpo sem o enodamento com a linguagem, segundo a qual o inconsciente se estrutura. Mas mais além do inconsciente estruturado pelas leis da linguagem, Lacan indicará um resto não inscritível no registro do simbólico, um impossível de se escrever, que comparece apontando uma outra lógica que não se limita à referência ao falo e que aponta para o corpo. No *Seminário 20*, Lacan destaca a singularidade do pensamento psicanalítico no fato de que é o único discurso a enunciar que o sujeito fala sem saber o que diz e, mais ainda, *fala com seu corpo*. (LACAN, 1972-73/2008, p. 127).

Desde o início da psicanálise, Freud se ocupou das histéricas e de suas enfermidades, dores e paralisias manifestadas no corpo, num contexto em que a medicina as qualificava de *mentirosas*, já que o corpo não apresentava nenhuma evidência orgânica que justificasse estas afecções, constituindo-se num desafio ao saber médico. Importante destacar que naqueles sintomas Freud descobre uma satisfação, um gozo ligado a determinadas áreas do corpo.

A novidade que o método freudiano de tratamento introduz, no início do século XX, é a *escuta* do corpo ao invés da intervenção *no corpo*, como fazem a medicina e outras práticas terapêuticas. Admitindo que o corpo seja afetado pelas palavras e por pensamentos dos quais o sujeito não tem consciência, a invenção de Freud demarca uma nova forma de pensar o homem numa relação com seu corpo que é atravessada pela linguagem. Se Freud propõe escutar estes sintomas ao invés de intervir sobre o corpo é porque ele fala, diz alguma coisa na linguagem cifrada do inconsciente. Há algo a decifrar naquela fala do corpo. O corpo que fala nos sintomas histéricos é o corpo simbólico, sua fala é a fala do inconsciente estruturado como uma linguagem. O corpo simbólico tem a estrutura de furo, correlata à estrutura do inconsciente. Do ponto de vista da psicanálise, o corpo do humano só se torna verdadeiramente um corpo ao ser marcado pelas palavras do Outro, ou marcado pelos significantes⁵ que provêm do Outro Assim, mais do que do ser *humano*, com todas as implicações que o termo possa carregar, ocupamo-nos do ser que fala, antes e depois de ser capaz de falar.

Com Freud, seguido por Lacan, portanto, o corpo deixa de ser tomado apenas como um corpo biológico, regido pelo instinto, para ser pensado como um corpo habitado e afetado pela linguagem, e animado pela pulsão; trata-se de um corpo pulsional. A pulsão, como força constante a exigir que o aparelho psíquico trabalhe por conta da sua ligação com o corpo, visa sempre a descarga ou a satisfação.

Deste modo, circunscrevemos a pesquisa ao exame das relações do ser falante com seu corpo, no âmbito da teoria freudiana e do ensino de Lacan. Nos referenciaremos no percurso da constituição de um corpo sexuado, desde o autoerotismo inicial e o Narcisismo e Estádio do Espelho (corpo-imagem), até o advento do sujeito e a reorganização do corpo em torno dos furos, bem como nos conceitos de pulsão e afeto. No que tange os avanços de Lacan, examinaremos o conceito de gozo na medida em que está intimamente ligado ao corpo, mas sempre contando com a incidência do elemento mais fundamental no que tange o inconsciente: a linguagem. Não há como pensar seja o corpo, seja o gozo, sem este atravessamento. O entrelaçamento entre inconsciente, gozo, corpo e linguagem é o que indicamos, brevemente, por meio de algumas referências pinçadas entre tantas presentes no ensino de Lacan.

No *Seminário 20*, sublinha que “aparelho, não há outro senão o da linguagem. É assim que, no ser falante, o gozo é aparelhado” (LACAN, 1972-73/2008, p. 61). Em *O aturdito*,

⁵ Mais adiante examinaremos como, para Lacan, o significante adquire o *status* de *letra*.

encontramos a afirmação de que é “pelo inconsciente que o corpo adquire voz” (LACAN, 1972/2003, p. 463). Além disso, é importante examinar o que Lacan toma por *linguagem* neste momento de seu ensino, em que a ênfase recai sobre a investigação do registro do Real. Não apenas a linguagem mas o próprio conceito de inconsciente passa a incluir uma nova face que excede o sujeito lógico, não substancial, e inclui o corpo. Sob esta perspectiva, os conceitos são renomeados como *alíngua* e *falasser*, respectivamente.

Há ainda um outro conceito que alicerça a psicanálise, desde sua introdução por Freud, em 1905, e que é retomado em meio às elaborações lacanianas que vimos mencionando, a saber, o conceito de pulsão. Em 1975, Lacan se referirá à pulsão como um “eco [no corpo] do fato de que há um dizer” (LACAN, 1975-76/2007, p. 18). Inconsciente e pulsão, desde Freud, e linguagem e gozo, dois aportes lacanianos, são temas imprescindíveis, pilares para se pensar a experiência psicanalítica e, como tal, não poderão ser excluídos da nossa investigação sobre as vicissitudes do corpo do falante.

Na trilha de Lacan, podemos dizer também que a pulsão visa ao gozo. O complexo conceito de *gozo*, indissociável da noção de corpo, atravessa todo o seu ensino, sofrendo várias revisões e acréscimos até os últimos Seminários, e nos instiga desde o mestrado. O nexos entre gozo e o corpo que fala merece ser estudado, uma vez que se sabe que não é o sujeito do inconsciente, evanescente, incorpóreo, quem goza; é imprescindível a presença de um corpo para gozar. Nos últimos anos do seu ensino, quando em função dos avanços sobre o registro do Real as acepções de inconsciente (*Falasser*) e linguagem (*alíngua*) são ampliadas, Lacan retoma o conceito de pulsão concedendo-lhe uma definição que a enlaça à linguagem de forma definitiva, reafirmando o corpo como sendo sensível à ressonância do dizer. Nas suas palavras, “as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer” (LACAN, 1975-76/2007, p. 18).

Aqui, a palavra escolhida é *dizer* e, não, *dito*. Esta escolha evoca o texto *O aturdido* (1972/2003), no qual Lacan examina longamente a relação entre os dois vocábulos à luz da gramática e da lógica. Em face desta referência, podemos entender que esta escolha indica um novo viés para se pensar a pulsão, não mais delimitada apenas pela ligação com a linguagem estruturada gramaticalmente e ao corpo marcado pelo significante, que representa o sujeito para outro significante, mas mais além desta, à dimensão do Real que toca a língua singular, fonte dos equívocos, a que Lacan chamou de *alíngua*. Que consequências uma leitura deste tipo acerca da pulsão e do corpo poderia ter para o fazer psicanalítico?

Em 1974, Lacan faz referência à temática do mal-estar no corpo, assinalando como este contribui para o mal-estar na civilização. Ao retomar os afetos do medo e da angústia —

sobre os quais já lemos no texto freudiano de 1926 — na conferência *A terceira*, Lacan pergunta do que temos medo, e responde: “De nosso corpo” (LACAN, 1974/2011, p. 29). Segue, então, destacando que é neste sentido que a angústia se manifesta, ela “se situa em lugar diferente do medo em nosso corpo. É o sentimento que surge dessa suspeita que nos vem de nos reduzirmos a nosso corpo” (LACAN, 1974/2011, p. 29).

Nesta introdução não desenvolveremos a discussão, apenas aproveitamos para abrir um parêntese e antecipar duas articulações a serem recuperadas posteriormente, nos capítulos 3 e 4, respectivamente. A primeira diz respeito ao seguinte enunciado, recolhido de *Radiofonia* (1970, p. 406): “é incorporada que a estrutura faz o afeto, nem mais nem menos, afeto a ser tomado apenas a partir do que se articula do ser, só tendo ali ser de fato, por ser dito em algum lugar”. Esta articulação nos indica a pertinência do exame da noção de afeto no campo da psicanálise, questão que foi foco de críticas à psicanálise lacaniana, por parte de alguns pós-freudianos.

A segunda se refere a duas passagens, uma que consta no *Seminário 20* e outra no *23*, onde Lacan põe em relevo a questão de *ter ou ser* um corpo. Na última lição do *Seminário 20* (1972-73/2008, p. 150), ele deixa claro que o animal, o rato, identifica “seu ser com o corpo”. Já quanto ao ser que fala, e isto se encontra no *Seminário 23* (1975-76/2007, p. 64 e 150), a relação com o corpo se apoia na sua crença de *ter* um corpo, o que o leva a uma relação de encantamento, adoração. As palavras de Lacan são: “o falasser adora o seu corpo porque crê que o tem” (LACAN, 1975-1976/2007, p. 64). Há, assim, de um lado, um corpo que é fonte de medo e mal-estar e, de outro, um corpo adorado. Fechamos o parêntese.

Uma referência teórica que nos guiou, da pesquisa do mestrado à do doutorado, no que se refere ao gozo em sua relação com o corpo, se encontra também no *Seminário 20*, no qual Lacan se dedica a formalizar a existência de um outro gozo, além do fálico, um gozo *a mais*. Sobre esse “*a mais*”, diz: há “um gozo [...] **gozo do corpo**, que é [...] *para além do falo*” (LACAN, 1972-73/2008, p. 80. Grifo nosso.).

Suas formulações finais a respeito do gozo trazem ao primeiro plano a relação entre corpo e inconsciente. Este último extrapola os domínios do sujeito incorpóreo, “pontual e evanescente” (LACAN, 1972-73/2008, p. 153), efeito que aparece nos intervalos entre dois significantes, em direção ao registro do Real, incluindo o ser do corpo, o que se goza. A importância do corpo se impõe ao próprio título do Seminário, camuflado pelos equívocos de “lalíngua” (LACAN, 1972-73/2008, p. 149): *un corps* (um corpo), *en corps* (no corpo), uma homofonia com *Encore*, título, na língua francesa, do *Seminário 20* (LACAN, 1972-73/2008). Há mais ainda a se acrescentar sobre o corpo na teoria psicanalítica: o corpo como substância,

mas uma substância não contemplada por René Descartes, uma substância que não cinda pensamento e corpo em duas matérias inarticuladas e que reporte a um corpo que não seja “como uma máquina” (DESCARTES, 1979, p. 146), isto é, que não seja desprovido de gozo.

Quanto à clínica, além do caso da mulher que tem episódios de “pressão alta” e acha que vai “sair do corpo” diante de situações excessivas, de transbordamento dos afetos, citamos outros padecimentos do corpo presentes com bastante frequência no dia-a-dia do analista: a fibromialgia; as dores de cabeça tensionais e enxaquecas; as doenças autoimunes como a artrite reumatóide, o Lupus Eritematoso Sistêmico (LES) e o Diabetes tipo 1 (Johns Hopkins Medical Institutions, 2013); a decadência gradual do corpo após a menopausa, até os sintomas corporais de diversos tipos experimentados por atletas e bailarinos⁶, que repetem movimentos até o esgotamento de suas forças, com vistas a atingir um ideal de perfeição e de domínio absoluto sobre um corpo adorado, que o sujeito “crê que o tem” (LACAN, 1975-1976/2007, p.64) e que, assim, diz que o possui, como se fosse “um móvel” (LACAN, 1975-1976/2007, p.150). Na experiência do gozo, que sabemos é uma satisfação paradoxal, o humano usa o seu corpo das mais variadas formas, colocando-o em posições, situações, condições as mais antinaturais pensáveis. A questão movimentos antinaturais nos remete à arte da dança, que nos interessa particularmente, e na qual observamos tanto um corpo que é dobrado, enrolado, apertado, esticado, esgarçado à exaustão, quanto, por outro lado, o corpo dançante que “alcança a imaterialidade” (DIDIER-WEILL, 1997, p.28).

Além das situações da clínica que nos levaram a escolher o corpo como tema da presente tese, há uma outra referência infantil que mostra uma das formas pelas quais o corpo deslumbra o falante. Trata-se de uma criança deslumbrada, num misto de horror e fascinação, com a estória de Lewis Carroll, Alice no país das maravilhas.

Um dos grandes assombros da estória captados pela criança é a questão do corpo, um corpo cujo domínio e dimensões escapam. Como pode o corpo de uma menina entrar numa pequena toca de coelho? Este mesmo corpo, ao entrar, vai caindo, caindo, caindo... Depois, encolhe, estica, a ponto de quase não caber dentro do aposento, ou de se afogar na rasa poça formada por sua própria secreção lacrimal.

Mais adiante, Alice se defronta com a Rainha de Copas cuja lei “não controlada”, baseada em seu desejo caprichoso, se sustenta “no bem-querer ou malquerer” (LACAN, 1957-58/1999, p. 195). “Cortem-lhe a cabeça”, ordena a soberana, numa ameaça à integridade

⁶ Com relação à dança, entendemos ser uma experiência à parte, já que se trata de arte e, ainda mais, a manifestação artística em que o instrumento, tela, tintas, pincéis, papel e pena são o próprio corpo do sujeito. É a arte eminentemente do corpo, com o corpo. É a arte na qual sublimação e gozo se encontram amalgamados.

do corpo, ou melhor, à sua organização como uma unidade, aludindo à fantasia de despedaçamento do corpo (LACAN, 1949/1998, p. 100). A construção do corpo do falante, a partir da massa desordenada de carne e sensações que é o corpo do vivente ao vir ao mundo, será tratada no Capítulo 2.

A estrutura da tese

A novidade que o método freudiano de tratamento introduz, no início do século XX, é a *escuta* do corpo ao invés de intervir no corpo, como fazem a medicina e outras práticas terapêuticas. Admitindo que o corpo seja afetado pelas palavras e por pensamentos dos quais o sujeito não tem consciência, a hipótese do inconsciente, grande invenção de Freud, demarca uma nova forma de pensar o homem numa relação com seu corpo que é atravessada pela cultura e pela linguagem. Daí parte o Capítulo 1, de uma breve contextualização do corpo, em que destacamos **ALGUNS ASPECTOS DA NOÇÃO DE CORPO NA TRAJETÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL**.

Interessado pelo enigma que o corpo da histérica apresentava, Freud propôs escutar estes sintomas ao invés de intervir sobre ou manipular o corpo, e ao escutá-la, “ele leu que havia um inconsciente” (LACAN, 1975c, p. 7). Suas investigações sobre a origem dos sintomas neuróticos o levam à descoberta da sexualidade infantil, como base do funcionamento inconsciente. Por nascer em situação de desamparo, na dependência total de um outro que lhe proporcione os cuidados iniciais para a sua sobrevivência, o corpo do recém-nascido é marcado pelo corpo e pelas palavras desse outro. Estas marcas no corpo vão constituir o Inconsciente.

Para a psicanálise, o bebê que nasce é uma massa de sensações, uma massa de carne ossos, sangue, secreções, nervos, um apanhado de fragmentos de corpo e de pulsões desordenadas — funcionamento que Freud denominou *autoerotismo* — que precisa ser constituído como um corpo. Do ponto de vista da psicanálise, não existe um Eu desde o início. A primeira organização destas pulsões e fragmentos corporais é denominada *Narcisismo* e se refere à construção de um Eu com o qual a criança irá se identificar, apreendendo-se como uma unidade, separada dos demais objetos do mundo. Lacan esclareceu a operação que permite passar da situação caótica do autoerotismo a essa primeira

organização, Narcísica, através da formulação do registro do Imaginário e do Esquema do Estádio do espelho.

O Eu narcísico, Eu-corpo, Eu-imagem servirá de matriz para a constituição do ser falante como um sujeito desejante. Até então o *infans* ainda é falado pelo Outro e como tal ainda se encontra alienado ao desejo do Outro materno. Uma nova operação psíquica será necessária para a nova passagem, Freud a chamou de travessia do Complexo de Édipo. O corpo, como imagem unificada precisará sofrer uma perda, a fim de constituir a falta que corresponde ao desejo. Esta perda simbólica de uma parte do corpo constituirá no psiquismo um furo, marcando o lugar da ausência de um objeto que teria sido o objeto que satisfaria o desejo, e que satisfaria a pulsão. Dedicamos o **Capítulo 2**, intitulado **A CONSTITUIÇÃO DO CORPO NA PSICANÁLISE: A HISTÓRIA DO NASCIMENTO DE UM CORPO FALANTE**, ao exame de todo este percurso da constituição do sujeito e do corpo do falante. Esta história-estória produzirá efeitos, os sintomas, que acompanharão o ser falante ao longo da sua vida.

Com o intuito de cernir o que é da ordem do corpo na clínica, no **Capítulo 3**, **CERNINDO A IDEIA DO CORPO: AS FALAS DO CORPO NA CLÍNICA**, nos propusemos a examinar algumas formas através das quais o corpo se mostra, ou como preferimos, *fala*, na clínica. Neste sentido, o que nos vem à mente é sempre o sintoma, sobretudo o sintoma conversivo, entretanto, desde cedo, Freud, seguido por Lacan, aponta outras formas pelas quais a linguagem afeta o corpo, fazendo-o falar ao analista. Em 1926, Freud formaliza três formas de manifestação clínica que já mencionava e descrevia desde 1894. Assim, além do sintoma, o corpo se apresenta na clínica, sobretudo, por meio de inibições e da angústia. Com Lacan, verificamos que o sintoma é uma formação do inconsciente e, como tal, se refere a um corpo inscrito no registro do Simbólico, sua fala é a fala do inconsciente, que tem estrutura de linguagem.

As inibições dizem respeito a uma diminuição, dificuldade ou impedimento de realizar alguma função do Eu. Estas funções têm uma vinculação muito próxima do corpo, já que o Eu é “primeiro e acima de tudo, um Eu corporal” (FREUD, 1923/1976, p. 40-41),

Conforme mencionamos, o bebê humano vem ao mundo numa condição de completo desamparo, a falta de recursos para lidar com as situações que lhe são apresentadas, sobretudo a falta de recursos para dar sentido a estas experiências, produzem angústia. Sensações como palpitação, aperto no peito e na garganta, alterações gastrointestinais, suor frio, entre outros, mostram como o contato do corpo do falante com as vivências iniciais, que são de linguagem,

o afetam. Este contato com a língua materna é traumático, pela falta de sentido. Os afetos fazem parte da perturbação sofrida pelo corpo daquele ser vivo que nasce.

Sendo a angústia, conforme definida por Lacan, o afeto principal, o único que serve de bússola no trabalho de análise encerramos o segundo capítulo com algumas considerações sobre a pulsão e o afeto, na psicanálise.

O **Capítulo 4** trata do **ENCONTRO DAS PALAVRAS COM O CORPO**, como um acontecimento que envolve amor e gozo. Avançamos até a formulação de Lacan sobre *alíngua*, conceito que amplia o que entendíamos por linguagem, incluindo nela o registro do Real e o gozo. Examinamos os efeitos desta língua inicial, sensorial, que marca o corpo através das primeiras palavras, sem sentido e prenes de gozo, transmitidas através dos cuidados da mãe com o bebê. A partir da ideia de que os restos das palavras que se depositaram no corpo do falante participam do nó que constitui o sintoma, interrogamos como a análise opera neste contexto.

A investigação detalhada do tema do amor e, em especial, o do gozo, em Lacan, foge ao nosso escopo, que é cernir o que é o corpo com o qual o sujeito fala na análise. Assim sendo, nos propusemos apenas a destacar alguns aspectos da relação entre eles, tomando como referência o *Seminário 20*, no qual estes três elementos são destacados por Lacan. Como apontamento para o que pode devir das arrumações do sujeito com os remanescentes que se depositaram com a passagem de alíngua, demos uma pincelada, um vislumbre, dos destinos possíveis da relação com o amor e o gozo, através da ópera *Tannhäuser*, do compositor alemão Richard Wagner.

O exercício de articular a arte, seja a dança, a literatura ou a ópera, com conceitos que sustentam a psicanálise, nos acompanha desde o mestrado e vem na trilha de Freud e Lacan. Sabemos que o trabalho dos artistas sempre auxiliaram os psicanalistas nas reflexões sobre os enigmas que o trabalho com o inconsciente lhes apresenta, e que, para Freud, a arte se antecipa à psicanálise.

Na dissertação, lançamos mão da ópera *Erwartung opus 17*, composta em 1909, pelo vienense Arnold Schoenberg. No doutorado, talvez devido à profundidade da pesquisa e à complexidade do tema, fomos conduzidos a buscar mais referências na arte. O interesse muito especial pela dança, arte à qual dedicamos grande parte da vida e que reencontramos como desdobramento da pesquisa do doutorado, nos levou a perceber o trabalho de Marta Graham como ilustrativo de conceitos psicanalíticos, em especial lacanianos, a partir dos movimentos muito próprios de sua técnica (Capítulos 3 e 4). Além da referência do campo da dança,

recorremos também a alguns poetas e ao conto intitulado *O homem do último livro* (2015), de Diego Vecchio (Capítulo 2), bem como à ópera já citada (Capítulo 1 e 4).

1 ALGUNS ASPECTOS DA NOÇÃO DE CORPO NA TRAJETÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL

1.1 O corpo em causa

Adiantamos que escrever sobre a noção de corpo constituiria, em si, tema de uma tese. Se essa não é a nossa escolha, ao mesmo tempo acreditamos que a tarefa de situar alguns aspectos ou alguns momentos marcantes da trajetória do pensamento acerca do corpo poderá nos auxiliar a esclarecer de onde viemos e para onde vamos na clínica psicanalítica. Nosso interesse se concentra na clínica de hoje, ou seja, na clínica vigente desde as últimas décadas do século XX até o século atual, na qual a relação com o corpo se apresenta de forma distinta daquela do passado. Por exemplo, a Era Vitoriana, período em que as bases da psicanálise são erigidas, foi um período de plena repressão sexual — num movimento histórico de oposição ao vivido anteriormente, da Idade Média ao início do século XIX, quando “a maioria da população vivia e dormia numa permanente promiscuidade, apesar das condenações eclesiásticas de partilhar o leito entre irmãos e irmãs, e entre pais e filhos de mais de sete anos” (MATTHEWS-GRIECO, 2010, p. 233). O século XIX e o início do seguinte foram marcados por uma sexualidade reprimida, com as correspondentes consequências para a relação dos sujeitos com seu corpo, tendo reflexos no modo como Freud concebeu a “fala” do corpo presente, sobretudo, nos sintomas histéricos. Lembramos aqui que, em uma entrevista concedida em 1974⁷, Lacan define a psicanálise como “um sintoma revelador do mal-estar da civilização na qual vivemos”, e que o corpo, este corpo sexuado do falante, é uma das principais fontes de mal-estar (FREUD, 1930 [1929]/1974, p. 105).

Faremos uma pequena digressão, para tocar na questão da relação entre corpo, sexualidade e amor, tema caro a Freud e à psicanálise, e que será discutido no Capítulo 4. Herdada da cultura medieval, a questão da divisão entre o amor carnal e o amor romântico em alguma medida atravessa a História, e é o tema de uma das óperas favoritas de Freud, como também do poeta francês Charles-Pierre Baudelaire (1821-1867) e da própria Rainha Vitória, do Reino Unido (1819-1901). A ópera *Tannhäuser*⁸, do compositor alemão Richard Wagner (1813-1883), apresentada pela primeira vez em Dresden, na Alemanha, em 1845, trata do

⁷Entrevista publicada pela revista *Panorama* (Roma) no número de 21 de dezembro de 1974.

⁸ O título completo da ópera é *Tannhäuser e o torneio de trovadores de Wartburg* (WAGNER, 1962).

conflito: amor sexual *versus* amor romântico. Conflito entre o corpo/a carne com suas tentações, representado pelo amor da Deusa Vênus, *versus* o amor sublime, amor de alma, o “almor”⁹, que exclui o sexo e o corpo enquanto erotizado, encarnado na figura da pura e casta princesa Elizabeth. A questão é abordada por Freud (1912), sobretudo no que diz respeito à posição do homem, ou à posição dita masculina, diante do amor, que faz uma separação entre as correntes sexual e afetiva. Ou, a tomarmos a ótica reversa do escritor Luiz Fernando Veríssimo, são as mulheres que “confundem sexo e amor”. Lacan retomará o tema, no *Seminário 20, Encore*, em francês, marcado pela homofonia com *corps*, corpo. Deixamos aqui a semente para uma referência posterior e retornamos à trajetória da noção de corpo.

Com a fundação do método psicanalítico, a hipótese do inconsciente e a mitologia das pulsões vêm subverter tudo o que havia de saber sobre o corpo até então. Entra em cena um corpo sexuado e cuja sexualidade se apresenta desde a mais tenra infância. Corpo, sexualidade e inconsciente se entrelaçam desde o início do percurso do filhote humano e constituem o sujeito.

Uma virada de século à frente da era freudiana, com as inúmeras mudanças históricas, políticas, sociais e culturais, mas, em especial, com os avanços do pensamento psicanalítico empreendidos por Jacques Lacan, sempre em função das exigências decorrentes da experiência clínica — a ênfase no registro do Real, a escrita do nó borromeano, as formulações sobre o conceito de gozo — as possibilidades de pensar a relação do falante com seu corpo se ampliam e ganham um novo alcance. Com isso, não queremos dar a entender que as novas ideias e formulações tenham deixado para trás as descobertas freudianas, pelo contrário, temos certeza de que continuam atuais e que nenhum avanço no campo da psicanálise poderia ser empreendido sem que esta base fosse fundada. Por este motivo, escolhemos a palavra *ampliada*, para dizer dos acréscimos lacanianos ao estatuto do corpo. Enfim, o advento da psicanálise, com a sua escuta peculiar, faz um desvio na história do pensamento sobre o corpo e no modo de tratar e apreender seus distintos modos de falar e gozar.

A fim de contextualizar o tema, antes de entrar propriamente nos desenvolvimentos da psicanálise, tomamos como referência a obra intitulada *História do corpo*, composta de três volumes que reúnem textos de historiadores de renome acerca do assunto. Na obra mencionada, a temática das relações do ser humano com seu corpo é tomada em sua evolução histórica, bem como a partir do enfoque de diferentes áreas do saber. É organizada por profissionais e escritores como Alain Courbin, historiador e professor emérito da

⁹Almor é o neologismo criado por Lacan no *Seminário 20, Mais, ainda*.

Universidade de Paris I; Jean-Jacques Courtine, linguista de formação e professor de Antropologia Histórica e Cultural na Universidade da Sorbonne/Paris III, e Georges Vigarello, historiador e sociólogo, também graduado em Educação Física, Diretor de pesquisa na *École des hautes études em sciences sociales* (EHESS) de Paris e codiretor do Centro Edgar Morin.

Os organizadores inspiraram-se numa citação de Maurice Merleau-Ponty, extraída da sua *Fenomenologia da percepção* (1994), que toma a corpo como “pivô do mundo”. Sendo a Fenomenologia um campo do qual Lacan não passou ao largo, nos animamos a buscar conhecer um pouco mais desta breve citação, que traz alguns elementos interessantes e que podem ser, de algum modo, inspiradores para a nossa pesquisa, não sem a advertência de que a abordagem fenomenológica estuda o corpo a partir do ponto de vista da consciência:

O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles.[...] Se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não-percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido, tenho consciência do mundo por meio de meu corpo (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 122).

Chama atenção, no parágrafo acima, o corpo pensado numa dupla via, por um lado é “não-percebido”, denotando que há algo que escapa à percepção consciente, diferenciando-o dos objetos presentes no mundo sensível, no mundo dos fenômenos e, por outro, de que é por meio disto, que é em alguma medida não-percebido, que o homem tem consciência do mundo. Ou seja, a experiência perceptiva é uma experiência corporal, embora o próprio corpo comporte um não-percebido.

Acreditamos poder deduzir que há, em alguma medida, um ponto de encontro entre Merleau-Ponty e a psicanálise quando ele descreve o corpo como “o veículo do ser no mundo”. Isto se entendermos, com Freud e Lacan, que é o corpo que permite ao homem se reconhecer como um Eu, o ego consciente que é corporal, para Freud (1976/1923, p. 29)¹⁰, fato que tanto um quanto o outro imputam unicamente ao humano, ou ao “animal que se vê falante” (LACAN, 1972-73/2008, p. 94), por estar mergulhado no mundo da linguagem, na cultura ou civilização. Do ponto de vista do fenômeno, sempre estará presente este *algo* do corpo que escapa, e que pode ser denominado “não-percebido”, por um campo do saber que trabalha com a fenomenologia da percepção. Cabe, aqui, apenas fazer uma breve nota de que

¹⁰ “... el yo conciente, a saber, que es sobre todo un yo-cuerpo” (FREUD, 1923/1992, p.29).

a psicanálise não leva em conta a percepção, mas os vestígios restantes do que foi percebido. Ou seja, na escrita de Freud, “os *Wahrnehmungszeichen*, os traços de percepção” aos quais Lacan dá “seu verdadeiro nome de *significante*”¹¹ (LACAN, 1964/1998, p. 48).

Para não nos alongarmos nesta direção, deixaremos apenas mais uma citação de Merleau-Ponty a respeito da posição fenomenológica relativa ao corpo, que poderíamos confrontar com a posição de Lacan de que no animal que fala não se trata de “ser” um corpo. Segundo o psicanalista francês, “Tem-se seu corpo, não se é ele em hipótese alguma” (LACAN, 1975-76/ 2007, p. 146). Escreve Merleau-Ponty:

A experiência revela sob o espaço objetivo, no qual finalmente o corpo toma lugar, uma espacialidade primordial da qual a primeira é apenas invólucro e que se confunde com o próprio ser do corpo. Ser corpo, nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço, ele é no espaço. [...] Se em geral eu posso sentir o espaço do meu corpo enorme ou minúsculo, a despeito do testemunho de meus sentidos, é porque existe uma presença e uma extensão afetivas das quais a espacialidade objetiva não é condição suficiente [...] A espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 205-206).

Se fosse nosso objetivo estabelecer uma articulação entre a fenomenologia e a psicanálise, poderíamos colocar em exame diversos termos ou ideias contidos nesta passagem, entretanto, não é este o escopo de nossa pesquisa. Sendo assim, além da noção de que, do ponto de vista do inconsciente, a relação do falante com seu corpo não é de existência, mas de posse, em outras palavras, não é de *sê-lo*, mas de *tê-lo*, nossa leitura destacou a ideia de uma “extensão afetiva”, que a espacialidade objetiva do corpo não comporta¹². Embora certamente não seja esta a intenção de Merleau-Ponty, a nós, que pertencemos ao campo da psicanálise, que toma a palavra *afeto* como um conceito muito próprio, o termo chamou atenção. Sobretudo, porque buscaremos, ao longo da tese, apreender o que se refere ao corpo também por esta via: o afeto, um outro elemento além da representação (Freud) ou do significante (Lacan).

Retornando à coletânea sobre a *História do corpo*, o primeiro volume desenvolve o tema desde o Renascimento até o Iluminismo. Mostra a influência da religião sobre o pensamento da época e sobre a relação do homem com seu corpo diante do sagrado e do

¹¹ No *Seminário 18*, Lacan novamente se refere aos traços de percepção situando que são o que Freud pôde encontrar “de mais próximo do significante na época em que Saussure ainda não o tinha trazido à luz” (LACAN, 1971/2009, p. 111).

¹² Cabe ressaltar que, assim como Lacan, também Merleau-Ponty rompe com a noção de corpo-máquina, partes-extra-partes, de René Descartes (CARDIM, 2007, p. 20), que abordaremos mais à frente neste capítulo.

religioso, chegando até a ciência moderna, com as descobertas da mecânica, da física e da química.

O corpo sempre deslumbrou os homens, mas, mais os cientistas do que os analistas. O corpo e sua complexa anatomia sempre plantaram enigmas e, na busca de revelar suas “verdades” (MANDRESSI, 2008, p. 415), vê-se surgir propostas de investigação nas diferentes áreas do conhecimento. Exemplo disso são as disseções de cadáveres iniciadas, para fins de exploração do interior do corpo e o consequente enriquecimento do saber médico, a partir do fim da Idade Média (MANDRESSI, 2008, p. 411) e estendendo-se à Era Renascentista. Para estes anatomistas, eram os sentidos da visão e do tato as vias mais fidedignas de conhecimento das verdades ocultas no interior dos corpos. A prática chega a ser levada à altura de espetáculo, com a criação dos “teatros anatômicos” (MANDRESSI, 2008, p. 423), como o da Faculdade de Medicina de Montpellier¹³, na França, nos quais eram apresentadas ao público as partes do corpo e sua exata posição. A partir do século XVI (MANDRESSI, 2008, p. 424), já em pleno renascimento de ideias e descobertas, a experiência visual da anatomia é estendida a um público ainda maior com o auxílio de imagens pictóricas que, além dos fins didáticos, passam a incluir a intenção artística. Pintores e desenhistas emprestam a dimensão estética à ciência anatômica, tornando os livros e manuais ilustrados visualmente mais próximos da realidade dos corpos.

O modelo anatômico do corpo dividido em partes ou peças precede e segue na direção da visão mecanicista que marcará o início da Idade Moderna. O filósofo René Descartes (1596-1650, Século XVII), precursor do Iluminismo e da ciência moderna, partindo do pressuposto de que “as regras da mecânica [...] são as mesmas da natureza” (DESCARTES, 1637/1979, p. 67), trará à luz a ideia do corpo como uma máquina autônoma separada do pensamento. Uma “máquina, de tal modo construída e composta de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele que, mesmo que não houvesse nele nenhum espírito, não deixaria de se mover de todas as mesmas maneiras que faz presentemente” (DESCARTES, 1641/1979, p. 146).

Apenas como um parêntese, lembramos que o próprio questionamento e, até mesmo, repúdio às ideias e ideais medievais, que marcam o período renascentista, tornam a atmosfera propícia às incertezas e dúvidas. Sabemos que o Renascimento veio abalar o saber que havia sido alicerçado na fé da Igreja e na ciência medieval, deixando como herança, junto com o ceticismo, a dúvida. É este sentimento que norteará as investigações filosóficas de Descartes.

¹³ Criado em torno do ano de 1550.

1.2 A dicotomia mente-corpo em René Descartes

O método de investigação filosófica introduzido por René Descartes, considerado precursor da ciência moderna, se assenta sobre a dúvida, conduzindo-o à criação de um método de investigação da verdade que se baseia na ideia de que “é preciso pelo menos uma vez duvidar de tudo, tanto quanto possível, e ter por falsas as coisas duvidáveis” (POLLO, 2004, p. 16).

O saber que ele visa produzir é um saber sobre a verdade da qual não se possa duvidar. Assim sendo, opera no sentido de duvidar de todo conhecimento existente, de se desfazer de todas as antigas ideias e crenças. O que lhe resta, como resultado, é a certeza da existência da dúvida. Seu interesse é pelo conhecimento fundamentado na razão lógica, isto é, o conhecimento deve ser fundado sobre bases seguras.

Após, através do seu método, tudo submeter ao crivo da dúvida, Descartes chega a uma primeira verdade indubitável, a saber, que, ao concluir que todas as coisas são falsas, é seguro que existe uma coisa, ou substância, que pensa e duvida. Em outras palavras, para que eu me engane nos meus julgamentos sobre as ideias é condição necessária que eu exista. Se eu não existisse não poderia duvidar, nem me enganar com falsas ideias, donde, é porque eu penso que eu sei que sou um ser. Tomar a si mesmo como algo pensante, portanto, o leva ao conhecido *Cogito* cartesiano: “*cogito ergo sum*” ou “penso, logo sou”, conforme ele disserta em seu “Discurso do método”:

enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertos nos podem também ocorrer quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava. (DESCARTES, 1937/1979, p. 54)

Koyré, que guia a leitura de Lacan a respeito do *cogito*, em *A ciência e a verdade*, nos ajuda a entender a proposição de Descartes, explicitando-a nas seguintes palavras: “o pensamento implica o ser: o *eu sou* é a consequência imediata do *eu penso* [...]. Portanto, penso e sou. Mas que sou eu? Justamente um ser que pensa, e que duvida, e que nega. Isso basta a Descartes.” (KOYRÉ, 1992, p. 56). Para Descartes, portanto, a prova inabalável da

existência do ser do homem se encontra no ato consciente de pensar. Em outras palavras, é o pensamento que determina este ser pensante, ou ainda a essência do ser é o pensamento. Neste sentido, me apreendo como sendo alguém porque penso.

Neste ponto, vale assinalar que, na trilha de Freud e de sua invenção — o inconsciente — que, em sua estrutura de hiância, se situa como um ponto de ruptura, de descontinuidade, o sujeito não se caracteriza por nenhum *ser*, mas, ao contrário, por uma *falta de ser* ou “falta-a-ser” (LACAN, 1964/1998, p.33). O pensamento inconsciente é o que “se revela como ausente. É a este lugar que ele [Freud] chama, uma vez que lida com os outros, o eu penso pelo qual vai revelar-se o sujeito” (LACAN, 1964/1998, p. 39). Portanto, se Descartes entende que *é por pensar que eu sou*, que existo, na perspectiva do inconsciente o pensamento não se liga a nenhum ser, mas a um sujeito evanescente que, por constituir-se no lugar do Outro, nada sabe de si, só se fazendo presente no tropeço, na falha do ato da fala. É justamente no lugar onde me reconheço como sendo alguém, que não penso, já que o pensamento vem de outro lugar, de *outra cena*. Nesta perspectiva, Lacan realiza uma inversão do cogito cartesiano. (LACAN, 1964/1998).

Se por um lado, destaca-se aí uma dissimetria, por outro, Lacan assinala que, ao esvaziar o homem de todo conteúdo, qualidades, ideias, crenças, ou seja, de todo, digamos, *conhecimento do mundo*, o filósofo francês inaugura uma nova concepção de sujeito, o sujeito da ciência (LACAN, 1965/1998, p. 873), sem o qual o campo freudiano não seria possível (LACAN, 1964/1998, p. 49). Este sujeito pensado como vazio de qualidades é o sujeito que não é causa de si, mas efeito do discurso.

Para extrair efeitos das reflexões cartesianas no que tange ao tema do nosso estudo, observamos que o filósofo prossegue em suas descobertas deduzindo que, ainda que pudesse supor que não tivesse um corpo ou mesmo que não houvesse o mundo, não poderia pensar que ele próprio não existia. Por outro lado, por mais que todas as outras coisas existissem, se ele parasse de pensar, não teria motivos para acreditar que algum dia ele próprio teria existido. Segundo o próprio filósofo, o que decorre desta análise é o seguinte:

compreendi por aí que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é (DESCARTES, 1937/1979, p. 55).

Deste modo, com base em seu Cogito, desenvolvido no *Discurso do Método* — “penso, logo sou [existio]”¹⁴ (DESCARTES, 1637/1979, p. 55) — que faz coincidir a ideia de si, ou do seu ser, com a substância pensante que duvida, Descartes procede ao exílio do corpo em relação ao pensamento, afirmando que “a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, [e que] ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo que é”. Lacan demarca esta posição em relação ao corpo, como o “erro” cometido por Descartes, apontando suas consequências para a ciência, que irá situá-lo em uma dimensão mecânica, maquinal, como ‘peças destacadas’, à parte do pensamento e do ser. Estamos nos reportando ao que Lacan formula no *Seminário 15, O ato psicanalítico* (1967-68, inédito), conforme se segue:

...O ato do Cogito é o erro do ser, como nós podemos ver na alienação definitiva do corpo, que dele resulta, que é rejeitado na extensão. A rejeição do corpo fora do pensamento é a grande *Verwerfung* de Descartes. Ela é assinalada por seu efeito que reaparece no Real, ou seja, no impossível. É impossível que uma máquina seja corpo. Por isso, o saber o prova sempre mais, colocando-a em peças destacadas (LACAN, 1967-68, p. 89).

Anteriormente à entrada de Freud na História, portanto, o que ordenava o pensamento científico sobre o homem provinha da afirmação cartesiana da existência, na sua constituição, de dois termos essenciais, duas substâncias distintas e excludentes, a saber, corpo (*res extensa*) e alma (*res cogitans*), entendendo-se a última como “substância pensante”, “substância inteligente”, ou seja, a razão, a consciência e o primeiro, o corpo, como “apenas uma coisa extensa e que não pensa” (DESCARTES, 1641/1979, p. 142). Isto é, a substância corpórea se restringiria à propriedade da extensão no espaço, tal como largura, comprimento, profundidade, estando a elas ligadas as faculdades de “mudar de lugar, de colocar-me em múltiplas posturas, e outras semelhantes” (DESCARTES, 1641/1979, p. 119). Nas descobertas freudianas, o que o sintoma histérico atesta é que este dualismo é inconcebível, o corpo não pode ser separado do pensamento. Não se trata, portanto, de uma segunda substância.

Este olhar dicotômico nos é bastante familiar, uma vez que representa o ponto de vista da ciência, sendo também o modo como aprendemos a entender o corpo desde as primeiras experiências de aprendizagem escolar. As descobertas freudianas, como veremos a seguir, efetuarão um corte nesta forma de apreender o corpo, especialmente com a formulação do conceito de ‘pulsão’ (FREUD, 1905/1992), descrito posteriormente, em seu artigo metapsicológico, como

¹⁴ “*Cogito ergo sum*”. O *sum* é muitas vezes traduzido por “existio”, Lacan toma a tradução “sou”.

um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como um representante {*Reprasantant*} psíquico dos estímulos que provêm no interior do corpo e alcançam a alma, como medida da exigência de trabalho imposta ao anímico por consequência de sua ligação com o corpo (FREUD, 1915/ 1992, p. 117).

A partir dos desenvolvimentos freudianos acerca da teoria das pulsões, sobretudo da postulação da pulsão de morte (FREUD, 1920/1974), Lacan poderá avançar em direção à conceituação do que denominou gozo¹⁵, estreitamente ligado ao que chamamos de *corpo* dentro do nosso campo, conforme examinaremos ao longo da tese. É neste contexto que se inscreve sua crítica ao pensamento cartesiano, que teria deixado de fora “o corpo em sua verdadeira natureza. [...] um corpo é algo feito para gozar, gozar de si mesmo” (LACAN, 1966/2001, p. 11).

A exclusão da dimensão de gozo do corpo é o que Lacan se referiu como falha na “relação epistemo-somática” (LACAN, 1966/2001, p. 11). Em outras palavras, na relação não apenas entre o psíquico e o somático, mas ligada ao conhecimento sobre o corpo como algo que goza e, mais, ainda, que “se goza” (LACAN, 1972-73/ 2008, p. 29).

Alheia à dimensão gozante, a ciência médica trata os olhos e não o olhar; trata o corpo “fotografado, radiografado, calibrado, diagramado” (LACAN, 1966/2001, p. 11), a máquina em recortes e imagens estáticas ou em funcionamento, como permitem os modernos exames de imagem. Na dor de cabeça, procura-se no interior do corpo, nos nervos e vasos sanguíneos, a localização do mau funcionamento orgânico que *certamente* responderia pelo mal-estar. Eis o corpo que é objeto de estudo e intervenção da medicina.

1.2.1 O corpo na extensão, regido pelo mecanicismo

Na busca pelas “ideias claras”, isto é, pelo que é acessível à inteligência, sem a intermediação da imaginação ou dos sentidos, dado que estes últimos podem nos enganar ou nos induzir ao erro, Descartes

exclui do mundo real, o mundo tal como existe em si mesmo, independentemente de nós e da nossa razão, qualquer qualidade sensível, qualquer força vital, qualquer forma natural, em resumo, tudo o que não é mecânico, e o reduz a não ser mais que extensão e movimento (KOYRÉ, 1992, p. 56).

¹⁵ Este, bem como outros conceitos de Freud e Lacan, será abordado em capítulos posteriores.

Esta noção mecanicista do corpo já se encontra presente, como estamos lendo, desde o *Discurso do Método*, quando vemos Descartes correlacionar os movimentos internos do corpo, do sangue a circular pelas artérias, coração e pulmões, ao funcionamento maquinal dos contrapesos e rodas de um relógio (DESCARTES, 1637/1979, p. 65). Depois de uma meticulosa análise da anatomia e dos movimentos corporais, o filósofo conclui que, conhecendo os autômatos produzidos pelo homem, pode-se chegar a considerar o corpo “uma máquina que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente melhor ordenada e contém movimentos mais admiráveis do que qualquer das que possam ser inventadas pelos homens” (DESCARTES, 1637/1979, p. 68).

Courtine (2011) sublinha o giro efetuado na relação do homem com seu corpo, na virada para o século XX, sobretudo devido à descoberta freudiana do inconsciente. Se com o cartesianismo o corpo foi banido, exilado, relegado ao segundo plano, Freud, em suas investigações iniciais dos sintomas conversivos próprios da histeria, o traz de volta ao centro do pensamento científico: o corpo fala.

O século XX é que inventou teoricamente o corpo. Essa invenção surgiu em primeiro lugar na psicanálise, a partir do momento em que Freud, observando a exibição dos corpos que Charcot mostrava na Salpêtrière, decifrou a histeria de conversão e compreendeu o que iria constituir o enunciado essencial de muitas interrogações que viriam depois: *o inconsciente fala através do corpo* (COURTINE, 2011, p. 7. Grifo nosso).

Freud consegue entender que o corpo fala na histeria: é Dora abrindo e fechando sua bolsinha, é a governanta inglesa sofrendo com o cheiro de pudim queimado, é *Frau Emmy* com os seus estalidos da língua, é Elizabeth com sua paralisia em órgãos sãos. O corpo se presentifica e traduz a dor de existir. Por estes motivos, a psicanálise nos impõe considerar o corpo, não como um dado orgânico, mas como o efeito do significante sobre esse dado orgânico, uma vez que “a análise se distingue de tudo que foi produzido até agora de discurso, por enunciar isto, que constitui o osso do meu ensino: que eu falo sem saber. Falo com o meu corpo, e isto, sem saber” (LACAN, 1972-73/1985, p. 161).

1.3 O acontecimento freudiano: o entrelaçamento de corpo, pensamento, afetos e palavras

A temática do corpo sempre caminhou de mãos dadas com a psicanálise, mesmo antes da sua inauguração oficial, por Sigmund Freud, datada da publicação do livro *A interpretação*

dos sonhos, em 1900. Mais do que o corpo orgânico, objeto de estudo e intervenção pela ciência, o que atraiu sua atenção foi a relação do corpo com a palavra.

Num texto precursor do método psicanalítico, bem como de uma concepção de corpo neste campo, datado inicialmente de 1905¹⁶ e, posteriormente, de 1890, Freud, ainda médico neurologista, encontra-se em vias de buscar um tratamento pela via psíquica, interessando-se por enfermos cujas doenças eram provenientes de uma “*influência alterada de sua vida anímica sobre seu corpo*” (FREUD, 1890/1992, p. 118). O texto aborda a “ ‘magia’ das palavras” (FREUD, 1905/1989, p. 276), não no sentido sobrenatural, mas no sentido do mistério que reside no fato de as palavras afetarem o corpo, tendo influência sobre as perturbações anímicas, ou psíquicas.

Uma das experiências que o levaram a formular estas ideias sobre o poder mágico¹⁷ das palavras parece ter sido a que teve com Jean-Martin Charcot, no Hôpital de la Salpêtrière, em 1885-86. Em suas demonstrações clínicas, se o mestre hipnotizador dizia ao paciente que ele não poderia mais movimentar o braço, o membro caía inerte. Se, por outro lado, afirmasse que o paciente não conseguiria deter seu braço que se movimentava sozinho, este não era capaz de mantê-lo em repouso. A experiência de hipnose apresentada pelo mestre francês mostra, então, a Freud “o insuspeito poder do anímico sobre o físico” (FREUD, 1905/1989, p. 280).

No texto de 1890, o exemplo mais trivial deste poder, fornecido por Freud, é a “chamada ‘ expressão das emoções’ ” através do corpo, levando-o a conceber o quanto, nos “estados anímicos chamados de afetos, a coparticipação do corpo é [...] tão grande e chamativa” (FREUD, 1890/1992, p. 118).

Freud parte de constatações simples como a de que os estados afetivos de natureza penosa, como os estados depressivos, por exemplo, abatem o corpo, enquanto nas excitações alegres, o corpo se recupera e desabrocha. Segue-se que os afetos possuem um vínculo muito especial com o que acontece no corpo, o que leva Freud a anunciar que estes

num sentido estrito se singularizam por uma relação muito particular com os processos corporais; mas, a rigor, todos os estados anímicos, inclusive os que consideramos como “processos de pensamento”, são em certa medida “afetivos” (FREUD, 1890/1992, p. 118).

¹⁶ Por esse motivo, o texto se encontra no volume VII das Obras completas de Freud, da editora Imago, sob o título *Tratamento psíquico (ou anímico)*. Nas obras de Freud publicadas pela Amorrortu Editores, o mesmo artigo consta com data de 1890 e se encontra no volume I.

¹⁷ Freud também faz menção à magia das palavras em *Podem os leigos exercerem a análise?* (FREUD, 1926/1992, p. 176).

Mesmo o ato de pensar por meio de ‘representações’, de acordo com seu conteúdo, produz excitações que atingem a musculatura. Esta ligação entre os processos anímicos e o corpo não trazem vantagens ao sujeito, podendo até trair suas intenções, revelando o que prefeririam ocultar. Por outro lado, podem servir como sinais para que o *médico* possa inferir os processos psíquicos dos pacientes, sendo muitas vezes mais confiáveis do que “as simultâneas manifestações verbais, deliberadas” (FREUD, 1890/1992, p. 118). Um exemplo que nos ocorre seria a atitude de Dora, relatada no capítulo que trata do Primeiro sonho e já referido, quando, ao mesmo tempo em que negava a lembrança da masturbação na infância, ela brincava com a bolsinha porta-moedas que levava na cintura, “abrindo-a, introduzindo o dedo e tornando a fechá-la” (FREUD, 1905/1992, p. 67). Também por essa via de leitura, isto é, pela participação de movimentos musculares imperceptíveis e involuntários, Freud entende o sucesso das adivinhações mediúnicas. Outra observação feita, no mesmo texto, é a respeito da operatividade da palavra na hipnose¹⁸.

Já neste momento anterior ao advento da psicanálise, portanto, Freud faz uma crítica à medicina moderna que, ao distanciar-se da filosofia e aproximar-se das ciências naturais, se debruça sobre o aspecto físico do homem, “restringindo seu interesse pelo corporal” (FREUD, 1890/1992, p. 116), observando que a medicina

aprofundou a construção do organismo mostrando que se compõe de unidades microscópicas (as células); aprendeu a compreender nos termos da física e da química cada um dos processos vitais (funções), e a distinguir aquelas alterações visíveis e apreensíveis nas partes do corpo que são consequência dos diversos processos patológicos; por outro lado, descobriu os sinais que delatam a presença de processos mórbidos profundos no organismo vivo; ademais, identificou um grande número de microrganismos que provocam enfermidades e, com a ajuda desses entendimentos que acabava de obter, reduziu extraordinariamente os perigos das operações cirúrgicas graves (FREUD, 1890/1992, p. 116).

Sem dúvida, Freud reconhece a importância das conquistas da medicina moderna, mas ao mesmo tempo denuncia que, na esteira do mecanicismo, ela encontra seu limite no estudo e tratamento do corpo como máquina, o organismo com seus órgãos e funções, excluindo o importante nexos do corpo do humano com o afeto, os pensamentos e as palavras, aspecto que será tomado pela psicanálise.

Nesta trilha, encontramos o enunciado da analista e professora Ana Maria Rudge, que situa o lugar que Freud dá à palavra: “A dimensão das palavras que interessava ao mestre da psicanálise, ao delimitar o campo de sua experiência, era menos sua função descritiva, de

¹⁸ Lembramos que, cinco anos antes, Freud havia estado com Charcot, em Paris, conhecendo suas pesquisas sobre a hipnose.

representar o indicar a realidade, do que a dimensão da força das palavras, a vertente pela qual elas transformam o real” (RUDGE, 1998, p. 7). O que é enfatizado aqui é a força das palavras, seu poder de afetar o humano e seu corpo, tanto para efeito da causação das enfermidades quanto do seu tratamento. Posteriormente, veremos o alcance deste “poder mágico” das palavras, ou melhor, do significante, na sua qualidade de letra, na constituição do ser falante e de seu corpo, através das marcas deixadas no organismo do *infans*.

O artigo *Tratamento psíquico* (1890/1992) introduz, também, uma primeira ideia do tratamento psíquico moderno. Quando alguns médicos passam a verificar a importância do estado psíquico no sucesso da cura, se esforçam por “conseguir o estado anímico favorável buscando-o conscientemente com os meios apropriados” (FREUD, 1890/1992, p. 124). Um desses meios, segundo Freud, é a palavra, que, em torno de 1890, podemos situar nas intervenções sugestivas. Se o uso das palavras pela sugestão é o ponto de partida de um tratamento psíquico, com a descoberta do inconsciente e do estabelecimento do método psicanalítico, com sua forma peculiar de escuta e intervenção, esse uso se converte em uma maneira inédita de propiciar efeitos terapêuticos, proporcionando ao paciente novos meios de se posicionar diante dos eventos e situações que a experiência de viver impõe. Os tratamentos realizados com as pacientes histéricas através da fala, e não da intervenção sobre o corpo, o confirmam.

Seguindo na linha do tempo, na década de 1890, o corpo aparece como um elemento central, em especial nos sintomas conversivos das neuroses histéricas. Entretanto, além das psiconeuroses ou “neuropsicoses de defesa” (FREUD, 1894/1987), cujos sintomas tinham etiologia psíquica, Freud chamou atenção para um outro grupo de neuroses que também colocavam o corpo em relevo, denominadas “neuroses atuais”. Estas últimas, como a neurastenia e a neurose de angústia, distinguem-se das primeiras por encontrar-se em sua origem uma “excitação *somática* desviada da psique” (FREUD, 1895[1894] /1987, p. 107. Grifo nosso.). O corpo, aqui, não se coloca como portador simbólico de uma mensagem do inconsciente endereçada, que como tal pede decifração, pois tais perturbações, enraizadas no corpo, não podem ser esclarecidas pela via da historicidade dos acontecimentos infantis (FREUD, 1898). Se o corpo nos sintomas histéricos *fala* e tem uma narrativa, nas neuroses atuais pode-se dizer que é mudo, não pode ser colocado em palavras.

Deste modo, o corpo surge no cenário psicanalítico juntamente com o interesse de Freud pelos sintomas histéricos. Como pudemos observar na linha do tempo, desde as apresentações de pacientes, no Hospital da Salpêtrière, em 1885, nas quais Charcot fazia desaparecer e reaparecer paralisias no corpo dos pacientes, assim como nos sintomas de Anna

O., como as contrações abdominais referidas à gravidez psíquica (pseudociese) e, posteriormente, nos vários casos relatados nos *Estudos sobre a Histeria*, a relação do sujeito com o corpo sempre esteve presente.

Assim, o corpo que interessa a Freud desde o início, não é o corpo orgânico, há nos casos estudados uma anatomofisiologia subjetiva, simbólica, distinta da do corpo biológico; os histéricos falam com seu corpo. Prova da dimensão simbólica do corpo é a verificação, feita por Freud, de que os sintomas histéricos conversivos desafiam as leis da neurologia, podendo uma dor ou paralisia “até trocar repentinamente de lado no corpo, passando da direita para a área correspondente do lado esquerdo” (FREUD, 1905/1989, p. 269). Para Manso de Barros, Freud observa que:

Deixado por conta de seu funcionamento biológico, o corpo funcionaria — e funciona — bem. Mas com a entrada da palavra, desvio fundante, algo se processa e retira o homem da pura organização biológica introduzindo-o na fragmentação pulsional. Uma prova disto, mais uma vez, é a histeria. A clínica nos demonstrou inúmeras vezes o quanto a palavra cria sintoma, intervindo diretamente nas funções biológicas (paralisias, contraturas, anorexias). O corpo histerógeno faz ver a influência do sujeito do inconsciente sobre o corpo biológico, colocando em ato a divisão do sujeito (MANSO DE BARROS, 1999, p. 103-104).

Destacamos ainda outras diferenças entre as paralisias orgânicas e as de fundo histérico que chamam a atenção de Freud. A paralisia histérica se distingue das paralisias orgânicas por algumas características, como por exemplo:

- “Não está submetida à regra, constante nas paralisias cerebrais orgânicas, de que o segmento periférico é sempre mais afetado do que o segmento central. Na histeria, o ombro e a coxa podem estar mais paralisados que a mão e o pé” (FREUD, 1893/1992, p.200).
- “A paralisia histérica é [...] de uma *delimitação exata* e de uma *intensidade excessiva*; possui estas duas qualidades ao mesmo tempo, e nisto reside seu maior contraste com a paralisia cerebral orgânica, na qual, de maneira constante, estas duas características não estão associadas (FREUD, 1893/1992, p.202).
- “Por exemplo, [a paralisia histérica] afeta o braço de uma maneira exclusiva, mas não há nem vestígio na perna ou na face. Além disso, no nível do braço é tão forte quanto pode ser uma paralisia, e isso marca uma diferença notável com relação à paralisia orgânica” (FREUD, 1893/1992, p.202).

O corpo da psicanálise, suporte do sintoma, é um corpo marcado pelo desejo inconsciente, erotizado, traumatizado pelo sexual, pela linguagem. O acontecimento freudiano

da suposição do inconsciente, e também do seu “motor”, a pulsão, realiza um giro fundamental nesta questão, no sentido de converter a posição dicotômica em uma articulação, na qual Freud propõe a existência de um elemento terceiro, o “*missing link*”, “verdadeiro intermediário entre o somático e o anímico¹⁹” (FREUD, apud JORGE, 2002, p. 117). Dessa forma, o interesse de Freud desliza do corpo propriamente para o entre, para o que articula, faz elo, o que enoda anímico e somático.

Como assinala P.-L. Assoun, o que o analista trata não é o corpo como tal, mas os “efeitos-de-corpo da linguagem inconsciente” (ASSOUN, 1996, p. 175). Por outro lado, este autor adverte que, no que diz respeito ao que Freud designa por inconsciente, tampouco se trata de uma ligação entre duas diferentes ordens - o que escorregaria mais uma vez no dualismo que a psicanálise deixa para trás -, mas do “lugar de passagem, ao mesmo tempo necessário e misterioso, onde se torna, de alguma forma, ‘indecidível’²⁰ a relação entre a alma e o corpo” (ASSOUN, 1996, p. 176).

Não se trata, portanto, da ligação entre duas ordens distintas, mas de um terceiro elemento, ou um terceiro termo, seja ele o inconsciente — uma “outra cena” (LACAN, 1957-58/1998, p. 555), também definida como pensamentos cujas leis diferem das que regem os pensamentos do dia-a-dia, embora nem por isso deixem de ser articulados numa estrutura de rede de representações ou cadeia de significantes²¹ — seja a pulsão, motor que o impulsiona ao movimento, um movimento incessante porquanto “se mira no coração e só chega lá com um tiro que erra o alvo” (LACAN, 2003, p. 314).

A questão colocada no campo da filosofia entre corpo e alma, diremos que é deslocada, desde a formulação por Freud dos conceitos de inconsciente e pulsão, para a polaridade corpo-sujeito. Além disso, no interior do próprio conceito de pulsão, localizamos uma divisão entre dois representantes de diferentes naturezas: a representação e o afeto, correlatos do sujeito e do corpo.

Se Freud oferece, como uma resposta possível à problemática do corpo, um *entre*, ou um terceiro termo, ou ainda dois termos terceiros — a hipótese do inconsciente e a mitologia

¹⁹ É o que se coloca topograficamente no esquema da segunda tópica do aparelho anímico, na *Nova Conferência* 32, em que o **Isso** (ou Id) “em seu extremo está aberto para o somático, aí acolhe dentro de si as necessidades pulsionais que nele acham sua expressão psíquica, mas não podemos dizer em que substrato.” (FREUD, 1932-33/ 1991, p. 68).

²⁰ Algo que não se solucionou, não se resolveu, não fechado.

²¹ Por este motivo, sobre o inconsciente, Lacan frisa que “isso pensa um bocado mal, mas pensa com firmeza” (LACAN, 1957-58/1998, p. 554). Pensa mal, segundo outra lógica, mas ainda assim, ou, talvez, por isso mesmo, tem efetividade.

das pulsões²²—, encontramos algo análogo, embora já com outras balizas que extrapolam a metapsicologia freudiana, nas articulações de Lacan, no *Seminário 20*. Subvertendo ou, pelo menos transpondo, a formulação das substâncias cartesianas, a saber, *res extensa* e *res cogitans*, o analista francês também proporá um outro termo, nesse caso, uma outra substância própria ao campo da psicanálise: a substância de gozo ou “substância gozante”.

Neste sentido, o *Seminário 20* (LACAN, 1972-73/2008) mostra que há *mais, ainda* a acrescentar sobre o corpo na teoria psicanalítica: o corpo referido a uma substância, esta substância não contemplada por René Descartes, uma substância que não cinda pensamento e corpo em duas matérias inarticuladas e que reporte a um corpo que não seja “como uma máquina” (DESCARTES, 1979, p. 146) como queria o filósofo, mas a um corpo que não seja desprovido de gozo. Aqui, já em meio aos estudos sobre o gozo feminino e o registro do real, delineia-se, então, uma nova concepção de corpo, um corpo que “se goza” (LACAN, 1972-73/2008, p. 29).

A substância que interessa à psicanálise é a substância de gozo, propriedade do corpo do vivente, presença do real no corpo, afetado pela linguagem. Isto é, trata-se de uma substância de gozo, aparelhada pela linguagem, sendo o sintoma “a manifestação maior do organismo afetado pelo discurso” (SOLER, 2012, p.126). Temos daí, o sintoma como “modalidade linguageira de gozo” (SOLER, 2012, p.127), que vem, de um modo singular a cada um, suplementar a impossibilidade da relação sexual, excluída para todo o falante.

O corpo tratado na psicanálise freudiana, ou seja, o dos “efeitos-de-corpo da linguagem inconsciente” (ASSOUN, 1996, p. 175) é o corpo referenciado no inconsciente simbólico, sobre o qual o sujeito pode falar, recordar e elaborar na análise. Mas, perguntamos, será o mesmo corpo que se apresenta ao analista nos dias de hoje, nesse momento histórico no qual, com a velocidade da Internet, da informação e da vida virtual, não parece mais haver tempo para o trabalho de elaboração? Elaborar (*Durcharbeiten*), vale lembrar, é uma palavra cuja etimologia traz a ideia de realização à custa de esforço, de trabalho. A medicalização do corpo, dos sintomas, da sociedade, enfim, se apresenta cada vez mais como uma resposta rápida, indo no sentido da aceleração vertiginosa dos acontecimentos que arrastam consigo o sujeito, nos tempos atuais. Ainda assim ou, talvez por isso mesmo, os sujeitos procuram análise. Sem tempo, o que buscam os nossos *im-pacientes*, são efeitos rápidos, milagrosos, quase como a resposta dos seus aparelhos eletrônicos, que surge apenas com um clique ou um

²² Conferência 32 – *Angústia e vida pulsional* (1933 [1932]): “A doutrina das pulsões é por assim dizer nossa mitologia. As pulsões são seres míticos.” (p. 88). E Lacan (1998, p. 867) vem esclarecer que o que elas mitificam “é o real”.

arrastar do dedo. O corpo que, ao tocar uma tela, vê produzirem-se resultados quase mágicos é o mesmo que, sem conseguir falar, esbraveja em mensagens escritas em redes sociais ou nos aplicativos de mensagens, fazendo vomitar, expelir, com o movimento dos dedos, palavras que menos comunicam do que separam, afastam, isolam. De uma hora para outra o que era verdade se torna mentira, uma quantidade arrebatadora de informações é veiculada, plantando mais incertezas do que nunca antes.

Se, em primeiro lugar, se fala em mudanças nos modos de subjetivação nos tempos atuais; em segundo lugar, se assumir um corpo como próprio se refere, conforme discutiremos na presente tese, à subjetivação desta massa de sensações que o vivente é ao vir ao mundo; e, em terceiro lugar, se todo sintoma está ligado ao corpo²³, como operar com todas estas especificidades que acabamos de mencionar? No *Seminário RSI*, Lacan situa o efeito de sentido, no nó borromeano, na junção que o Imaginário faz com o Simbólico, ex-sistindo, fora do círculo do Real. O efeito de sentido

não tem aparentemente relação com [...] o círculo consistente do Real, ele tem só uma relação, em princípio, de exterioridade. Digo, em princípio, porque é nisso que ele está aí, planeado. Ele está planeado pelo fato de não o podermos pensar de outra forma. Só pensamos plano (LACAN, 1974-75, p. 29).

Talvez esse seja um ponto de saída para se refletir sobre a análise. Ou seja, se só pensamos plano, isto é, em duas dimensões, com o efeito de sentido transmitido pelas palavras e pela reflexão imaginária, diante dos sintomas tal como se apresentam hoje, como é possível abrir uma outra via para operar com eles? Entendemos que, talvez, a análise deva ter como efeito introduzir uma *terceira dimensão*. Não estaria aí a importância de apreender o corpo, não apenas como imagem e consistência imaginária, ou como efeito do Simbólico, mas com referência ao nó, que “é o Real” (LACAN, 1974-75, p. 61), já que no âmbito do gozo opaco do sintoma, ele tem seu aspecto real, que escapa a todo momento?

A alusão a uma terceira dimensão, nos leva à conferência intitulada *A terceira* (1974/2011), na qual Lacan sugere uma abordagem da extensão, do espaço e das suas dimensões — que sabemos ser própria da substância do corpo no cartesianismo — no campo da psicanálise, campo do inconsciente, referida ao espaço tridimensional, pela via do nó. É ao que ele se refere ao desenvolver as diferentes formas de enodamento sintomático para além do Édipo, como nos casos das psicoses e suas interrogações acerca dos sintomas psicossomáticos. Citamos Lacan:

²³ Nos anos finais do seu percurso, Lacan irá definir o sintoma como “evento corporal” (LACAN, 2003, p.565) ou *acontecimento de corpo*.

No que de cartesianismo adiantei há pouco, o ‘Penso, logo sou’, nomeadamente, há nele um erro profundo. O que inquieta o pensamento é imaginar que faz extensão, se assim se pode dizer. Mas é exatamente isso que demonstra que não há outro pensamento, por assim dizer, puro, não submetido às contorções da linguagem, a não ser justamente o da extensão.

Isto em que eu queria introduzir-lhes hoje, e, após duas horas, afinal de contas, não faço senão fracassar, rastejar, é isto – a extensão que supomos ser o espaço, aquele que nos é comum, a saber as dimensões, por que diabos isto nunca foi abordado por meio do nó? (LACAN, 1974/2011, p. 27)

No próprio movimento de contextualizar a entrada da psicanálise na história do pensamento sobre o corpo, acabamos por avançar um pouco adiante, percorrendo brevemente os conceitos psicanalíticos que nos auxiliarão a contar a história-estória que comporá a presente tese. Os conceitos mencionados, em sua maioria, serão examinados nos capítulos que se seguem. Alguns, entretanto, se situam como horizonte, perspectiva, dotando nosso trabalho com uma dimensão de futuro (ou furo), que aponta para novos inícios.

2 A CONSTITUIÇÃO DO CORPO NA PSICANÁLISE: A HISTÓRIA DO NASCIMENTO DE UM CORPO FALANTE

O corpo se introduz na economia de gozo pela imagem.

Jacques Lacan

Como vimos no capítulo anterior, foram as descobertas da psicanálise que nos possibilitaram ultrapassar a divisão alma-corpo. Contudo, também não podemos excluir o fato de que persistem tensões entre o corpo e algo sempre de outra dimensão, quer o denominemos sujeito, linguagem, inconsciente simbólico ou outros. Neste capítulo, pretendemos desenvolver como se dá a constituição do corpo para a psicanálise, um corpo atravessado por significantes. Seguimos, assim, o tema de nossa tese: que corpo fala na psicanálise?

2.1 Corpo é uma realidade

Há uma frase de Colette Soler que nos chamou especial atenção. Em resposta à pergunta: “o que é ‘corpo?’” afirma que “o corpo é uma realidade” (SOLER, 1983/2010, p. 67). Uma leitura possível é a que se refere ao sentido freudiano de que a realidade não é primária, mas uma construção. Entendemos que não é primária porque a linguagem a antecede. Tomando o pensamento de Lacan como referência, esta realidade é abordada como sendo tecida pelos significantes e numa articulação com os três registros: real, simbólico e imaginário.

Prosseguindo, a analista indaga como a psicanálise, “que opera pela palavra, dá um acesso eficiente a algo do corpo que seria real” (SOLER, 1983/2010, p. 67). É uma questão de difícil acesso e que comporta grande complexidade. Assim, se não pretendemos dar-lhe uma resposta neste momento de um trabalho de investigação que consideramos permanente, ela também não será rejeitada, e nos acompanhará como sinal ou como testemunha do fato de que a palavra afeta o corpo em suas mais diversas dimensões.

Partimos da premissa de que a construção da realidade psíquica, que é a realidade que nos interessa na análise, tem uma ligação íntima com a constituição do corpo do falante. Buscamos esclarecer como este corpo se edifica a partir de uma “massa de sensações” (FREUD, 1930[1929]/1992, p.68) e “pulsões autoeróticas” (FREUD, 1905), até o surgimento de um Eu que será descrito como sendo sobretudo “corporal” em sua parte consciente (FREUD, 1923/1976, p 40), segundo Freud. Nos referenciamos também em Lacan, que traz um novo aporte ao tematizar o registro do imaginário ligado à identificação da criança com a imagem especular do seu corpo, que lhe é apontada pelo Outro materno, e que constituirá o “protótipo [...] para o mundo dos objetos” (LACAN, 1960/1998, p.837). Tomando o esquema do Estádio do Espelho como ponto de saída, ele avança lançando mão de outros dois modelos, a saber, o Esquema Óptico e o Esquema R, que esclarecem os meandros desta construção, em que se articulam os registros do imaginário e do simbólico. No caminho, atravessamos do narcisismo à castração, do Imaginário ao Simbólico, do Eu ideal ao Ideal do Eu.

2.2 Momentos lógicos da constituição do corpo

Diversas situações clínicas nos levam a buscar entender as descobertas freudianas e os avanços empreendidos por Lacan sobre a relação do falante com seu corpo e o gozo envolvido nos sintomas que o afetam. Se a psicanálise sustenta que o corpo é uma realidade que tem que ser construída a partir dos significantes que o marcam, é preciso examinar o percurso que leva a tal construção. Na teoria freudiana, este percurso parte de um ponto inicial do vivente, que Freud denominou autoerotismo — no qual o que advirá como corpo não é mais que uma massa de sensações caóticas — seguindo até a emergência do Eu como “projeção de uma superfície” corporal (FREUD, 1923/1992, p. 27-28), postulado em 1923, com base nas descobertas de seu trabalho sobre o narcisismo. Em sua releitura de Freud, com o recurso do esquema do Estádio do Espelho, Lacan situará esta imagem projetada no espelho como uma ilusória “unidade ideal” (LACAN, 1948/1998, p. 115), cujo encobrimento da falta²⁴ é o “segredo da jubilação [gozo] do sujeito” (LACAN, 1966/1998, p. 74). Em sua conferência em Roma, em 1974, Lacan aponta esta assunção jubilosa como uma experiência originária de gozo, enunciando que “o corpo se introduz na economia de gozo pela imagem” (LACAN,

²⁴A unidade imaginária do corpo encobre o próprio organismo, que nada tem de organizado ou unificado.

1974/2011, p. 22). Esta experiência inicial de gozo, já o supõe vinculado ao corpo, neste momento, aos efeitos produzidos a partir da captura da imagem totalizada.

Um segundo tempo passa pelo esclarecimento da dimensão simbólica do corpo, enquanto recortado do organismo vivo pelo significante, ao qual a linguagem *dá corpo*, um corpo *corpsificado* (LACAN, 1970/ 2003, p. 407) ou cadaverizado em seu gozo, subsistindo como remanescente, um resto de gozo condensado no objeto chamado pequeno *a*. Por fim, já na sua última década de trabalho, como produto dos estudos acerca do real e do gozo feminino, formulado no *Seminário Mais, ainda*, Lacan pensará o corpo como substância, nem extensão nem pensamento, como queria Descartes, mas “substância gozante” (LACAN, 1972-73/2008, p. 29).

2.2.1 As marcas no corpo e o autoerotismo: marcas apagadas²⁵ ou indícios da dimensão Real do corpo

Devido à própria sexualidade humana, que se afasta da força biológica característica do instinto no mundo dito “natural” e que não está organizada no nascimento do pequeno vivente, o corpo também precisa ser construído. Essa construção será singular, efeito das experiências infantis com o Outro da linguagem.

Em 1905, em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud postula a existência da sexualidade infantil, investigando a etiologia das neuroses, através da sua clínica com adultos. Assim, rompe com a ideia existente no século XIX, que afirmava que não havia sexualidade infantil, e que o *instinto* sexual se manifestaria somente na puberdade, direcionado ao sexo oposto e tendo como objetivo a união sexual genital (FREUD, 1905/1992). E ainda acrescenta que a sexualidade de todo sujeito, além de infantil no sentido de arcaica ou primitiva, é perversa e polimorfa. Ao invés de buscar as raízes das perturbações da vida dos adultos na pré-história dos seus antepassados, Freud convida os autores interessados nos assuntos que envolvem a sexualidade humana a deslocar o olhar para outra pré-história, “a que se apresenta na existência individual” (FREUD, 1905/1992, p. 157), a da infância. O inconsciente, invenção freudiana, é individual e sexual. Esta é a marca do

²⁵ Quando nos referimos a marcas apagadas, é no sentido de que as vivências de corpo iniciais, anteriores à organização do Eu e do sujeito, ou seja, anteriores à apropriação da fala, se situam no registro do real, fora do simbólico, fora do sentido, sem possibilidade de significação.

inconsciente da psicanálise, da qual Freud jamais abriu mão, ainda que tivesse que pagar um alto preço nas suas relações no meio acadêmico, médico e, mesmo com colegas psicanalistas, resultando em dissidências.

Em suas investigações, que partem do enigma apresentado pelos sintomas corporais das histéricas, Freud chega à importância das experiências dos primeiros anos da infância. Em seu artigo *Contribuições à história do movimento psicanalítico*, ele escreve:

Se os histéricos reconduzem seus sintomas a traumas inventados, eis aí o fato novo, a saber, que eles fantasiam estas cenas, e a realidade psíquica pede para ser apreciada junto à realidade prática. Logo se seguiu o raciocínio de que estas fantasias estavam destinadas a encobrir, a embelezar e a promover a uma etapa mais elevada o exercício autoerótico dos primeiros anos da infância. Assim, detrás destas fantasias veio ao primeiro plano a vida sexual da criança em todo o seu alcance (FREUD, 1914/1992, p. 17).

Dessa forma, debruçando-se sobre o sintoma histérico, em grande medida ligado ao corpo, Freud propõe, imbricado à hipótese do inconsciente, o conceito de *pulsão*, que desloca a ênfase do natural ou biológico (*instinto*), situando-a como “o representante psíquico de uma fonte intrassomática a fluir continuamente” (FREUD, 1905/1992, p. 153), ou seja, como o representante psíquico de uma fonte interna que tem sua origem no corpo. As pulsões “em si não possuem qualidade alguma, e devem ser consideradas somente como uma medida de exigência de trabalho para a vida anímica (em decorrência de sua relação com o corporal – 1915)” (FREUD, 1905/1992, p. 153). Trata-se, assim, de um conceito que permite compreender “o anímico em relação ao corporal” (FREUD, 1905/1992, p. 153), relação que traz em si a solução da dicotomia cartesiana alma-corpo, ou mente-corpo.

Distinta da força instintiva, natural, própria da sexualidade animal, a sexualidade humana se caracteriza por originar-se dos primeiros cuidados proporcionados ao recém-nascido, sendo constituída pelas marcas inscritas a partir do desejo da mãe, no corpo da criança. Os traços que se inscrevem a partir destes primeiros contatos são marcas pulsionais, marcas investidas de desejo e, também, marcas de linguagem.

A pulsão emerge deste encontro com um Outro, habitante da linguagem que, com palavras, afetos e toques, irá erogeneizar, sexualizar, estimular o corpo do recém-nascido, criando circuitos pulsionais, circuitos de prazer e de gozo, que se repetirão na vida do sujeito, constituindo o inconsciente. Se afirmamos que a mãe, na posição do Outro, investe no corpo do bebê, é que ela o faz demandando e desejando coisas, que serão tomadas pelo sujeito como seu próprio desejo. Podemos dizer que o inconsciente se organiza como estes rastros de impressões de experiências vistas, ouvidas, sentidas, numa época remota em que a criança

ainda não tinha a fala nem a capacidade de lhes dar algum sentido. São marcas deste encontro com o objeto, que se organizarão em uma memória inconsciente e que ficarão para sempre registradas; marcas mnêmicas em ação a produzir efeitos.

Aqui, nos permitiremos dar um salto até o Lacan dos últimos seminários, para indicar que, embora se situe em um paradigma distinto, incluindo novas referências ao inconsciente (*Falasser*), ao Outro e à linguagem (*alíngua*), permanece a articulação entre a pulsão e as palavras que atingem o corpo. Nesta trilha, destacamos, no *Seminário 23*, a retomada do conceito de pulsão, definido então como o “eco [no corpo] do fato de que há um dizer” (LACAN, 1975-76/2007, p. 18) o dizer de alíngua. O dizer ressoa no corpo do falante, causando-lhe efeitos que são efeitos de gozo. Isto é, os significantes encarnados no corpo provocam gozo. Ou seja, a própria linguagem se torna um aparelho de gozo (LACAN, 1972-73/2008, p. 61). Esta articulação merecerá um exame mais detalhado, a ser abordado no Capítulo 4.

Voltamos a Freud. Os impulsos pulsionais provêm de uma fonte somática, ou seja, do corpo. Entendemos por fonte as áreas que foram demarcadas pelo contato com a mãe, denominadas “zonas erógenas” (FREUD, 1905/1992, p. 153). Freud se refere “ao órgão em causa [nas pulsões sexuais] como a ‘zona erógena’ da pulsão sexual parcial que parte dele” (FREUD, 1905/1992, p. 153). Estas regiões, localizadas de forma privilegiada nas bordas dos orifícios corporais, “se comportam como uma parte do aparelho genital” (FREUD, 1905/1992, p. 153), o que se torna evidente, especialmente no modo pelo qual o corpo é afetado, sobretudo nas neuroses histéricas, mas também em exemplos referidos à neurose obsessiva²⁶, como por exemplo, a referência anal do castigo efetuado com os ratos, pelo conhecido paciente de Freud. A última citação de Freud mencionada, alude à ligação entre os pensamentos inconscientes e o corpo, e ao sintoma como formação substituta da satisfação da pulsão sexual.

Quanto ao objeto das pulsões, os estudos de Freud o obrigam, num primeiro momento, a “afrouxar os laços entre pulsão e objeto” (FREUD, 1905/1992, p. 134) e, posteriormente, a afirmar que é “o que há de mais variável numa pulsão, não estando originalmente a ela vinculado, sendo apenas a ela atribuído por sua capacidade de tornar possível a satisfação” (FREUD, 1915/2014, p. 27), e podendo ser, inclusive, “uma parte do próprio corpo” (FREUD, 1915/2014, p. 27). Nesse sentido, Freud descreve o autoerotismo como “um estado

²⁶ Em *Três ensaios de teoria sexual* (1905), com base nos sintomas histéricos, Freud teoriza sobre as zonas oral e genital. Somente em 1913, quando se interroga sobre a ‘escolha’ da neurose, em *A predisposição à neurose obsessiva*, é que Freud descobre e irá teorizar sobre a pulsão anal-sádica.

inicial da libido” (FREUD, 1914/1974, p. 92) em cuja prática sexual “a pulsão não está dirigida a outra pessoa, mas que se satisfaz no corpo próprio” (FREUD, 1905/1992, p. 164), tendo por meta sexual uma zona erógena.

Do ponto de vista do recém-nascido, não existe ainda um corpo neste estágio inicial da constituição do sujeito, chamado de autoerotismo. Efetivamente, o ser falante ainda não sabe que *tem* um corpo. Segundo Freud, para tanto será necessária a instituição de uma “nova ação psíquica” (FREUD, 1914/1974, p. 93) que operará a unificação das partes desordenadas do organismo do bebê em um corpo próprio, denominada Narcisismo. Trata-se da própria formação de uma imagem para o Eu e da formação do Eu por uma identificação, identificação à imagem corporal. Há, a partir desta ação psíquica, uma reorganização pulsional, que parte do estado caótico e difuso das pulsões autoeróticas, para serem direcionadas a um objeto principal, o Eu.

2.2.2 O Imaginário: a constituição do Eu e da imagem do corpo - do Narcisismo ao Estádio do Espelho

A partir do estudo sobre o narcisismo, podemos entender que o Eu não existe desde o começo. Num certo sentido, podemos dizer que a imagem do corpo deslumbra o bebê como deslumbrou o mitológico Narciso, capturado pela própria imagem refletida nas águas do lago. O mito permite ilustrar um momento do desenvolvimento psíquico no qual “o sujeito toma seu próprio corpo como objeto” (LACAN, 1955-56/1988, p. 107), ou seja, para ilustrar o investimento libidinal na própria imagem, numa “nova ação psíquica” (FREUD, 1914/1974, p. 93), que tem uma função estrutural para a subjetivação do corpo, a organização das pulsões e a constituição do *eu*. Segundo Lacan, Freud situa “o eu por uma referência dupla” (LACAN, 1998, p. 73) ao corpo próprio, que é o narcisismo, e às identificações.

Para Freud, a identificação se situa como o esforço de “configurar o próprio eu à semelhança do outro, tomado como modelo” (FREUD, 1921/1992, p. 100) e, para Lacan, o próprio Estádio do Espelho deve ser entendido como “*uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (LACAN, 1998, p.97). A própria formação da imagem do Eu constitui o domínio do narcisismo.

Embora o termo já tivesse sido utilizado por Freud em trabalhos anteriores, conforme indica o editor inglês das suas Obras Completas, James Strachey, o conceito de narcisismo é tematizado no escrito de 1914. Freud abre o artigo dando o crédito da introdução do termo ao psiquiatra alemão Paul Näcke (1899), “para designar aquela conduta pela qual o indivíduo dá a seu corpo próprio um tratamento parecido com o que daria ao corpo de um objeto sexual” (FREUD, 1914/1992, p. 71), no sentido de uma perversão. Entretanto, as observações clínicas no campo da psicanálise levam Freud a situar o narcisismo não como patológico, mas como uma operação psíquica necessária para dar uma organização ao momento inicial, originário, da relação do bebê com o mundo, o “autoerotismo” (FREUD, 1914/1992, p. 71). Isto não significa que deva ser entendido como uma fase a ser ultrapassada e substituída por outra mais elaborada e atual, e sim como estrutural. Na *Conferência Introdutória* de número 16, esclarece esta questão, colocando o narcisismo como: “o estado universal e originário a partir do qual só mais tarde se formou o amor de objeto, sem que por isso devesse desaparecer aquele” (FREUD, 1916-17/1991, p. 378).

Freud é levado a introduzir o narcisismo como um conceito psicanalítico (FREUD, 1914), ou a considerar a existência de um narcisismo primário, como fazendo parte da estruturação do sujeito, ao examinar o movimento da libido em pacientes paranóicos e esquizofrênicos²⁷, e suas características de retirada do investimento libidinal das pessoas e do mundo exterior, e o desvio maciço deste investimento para o eu, tal como ocorre, por exemplo, nos delírios de grandeza ou megalomania. Conforme as palavras do próprio Freud, a partir das “alterações e exageros do patológico” (FREUD, 1914/1992, p. 79), ele chega a deduzir algo que é de estrutura.

As descobertas que o narcisismo traz à luz sobre a distribuição da libido colocam o corpo em primeiro plano. Atentando para a doença orgânica, a partir de uma observação de Ferenczi, Freud destaca o fato de que a pessoa afetada por um sofrimento orgânico (doença, dor) retira do mundo, dos objetos, o investimento libidinal, incluindo-se aí o amor, o que responde pelo ‘egoísmo’ do doente que sofre de perturbações em seu corpo, que só retorna a investi-los após sua recuperação (FREUD, 1914/1992, p. 79). O mesmo, Freud observa, ocorre na hipocondria.

De fato, não nos interessa, no campo da psicanálise, entrar no mérito das questões fisiológicas, mesmo porque os efeitos psíquicos das dores e doenças, sejam elas orgânicas ou hipocondríacas, ou seja, com ou sem alteração de órgão, podem ser considerados semelhantes.

²⁷ “Esquizofrenia”, do psiquiatra suíço Eugen Bleuler, é o termo que foi incorporado pela psicopatologia. Freud havia nomeado a doença de “parafrenia”.

Isto porque o grau de erogeneidade²⁸ de determinada parte do corpo, isto é, “a atividade pela qual um lugar do corpo envia à vida anímica estímulos de excitação sexual” (FREUD, 1914/1992, p. 81), torna possível que, como ocorre na hipocondria, se exerça o mesmo efeito na distribuição da libido que a doença com lesão de órgão. Assim como o portador de doença orgânica, também o hipocondríaco retira a libido e o interesse do mundo exterior e as concentra no órgão em questão. Estas observações só nos tornam mais convictos da complexidade da constituição do corpo do falante, irreduzível a qualquer anatomia e fisiologia referidas ao organismo.

Além destas, ainda no artigo sobre o narcisismo Freud destaca também a neurose de angústia, em que o paciente refere um medo do adoecimento do corpo, como observamos na clínica o sujeito que se fixa na fala dos médicos, tomando os termos empregados como declarações de adoecimento. Abortos espontâneos, por exemplo, levaram os médicos a detectar a “insuficiência do colo do útero” e uma “trombofilia”. Tomando os cuidados necessários, a gestação se desenvolveu e o bebê tão desejado nasceu com saúde. Numa observação, o médico diz que o parto foi feito no momento certo porque se esperassem mais poderia ocorrer a “necrose da placenta”. Desta experiência, dois significantes se tornaram foco de angústia: trombofilia e necrose. O sujeito chega à análise por indicação do psiquiatra responsável pelo tratamento das “crises de ansiedade”, que podemos relacionar à neurose de angústia. Das muitas contribuições trazidas pelo artigo, nos interessa extrair apenas o que diz respeito mais diretamente à relação entre o Eu e o corpo do falante.

De início, observa o pai da psicanálise, não existe na criança uma “unidade comparável com o Eu” (FREUD, 1914/1992, p. 74), nem tampouco existe um corpo, já que este não corresponde ao organismo biológico. O filhote humano nasce no desamparo devido à sua prematuridade, imputada ao “inacabamento anatômico do sistema piramidal”²⁹ (LACAN, 1949/1998, p. 100), que torna sua sobrevivência dependente de um outro que lhe dedique os cuidados iniciais. O habitante da linguagem, ou da cultura, para utilizar o termo freudiano, nasce desprovido de um programa da natureza que venha em seu socorro para introduzi-lo e adaptá-lo ao mundo. Mais do que o aspecto neurológico, o que irá nos interessar é o estado de dependência do ser vivente que acaba de vir ao mundo. O que torna traumáticas as primeiras

²⁸ No artigo sobre o Narcisismo, Freud estende o caráter da erogeneidade, das zonas erógenas e da superfície do corpo ao nível de propriedade geral de todos os órgãos (FREUD, 1914/1992, p. 81). Segundo Ernest Jones, seu empenho no estudo da hipocondria se devia em grande parte ao desejo de ajudar seu colega Ferenczi, que sofria da doença (JONES, 1989b)

²⁹ O Sistema piramidal é a parte do sistema neurológico motor, responsável pela execução dos movimentos musculares voluntários, enquanto o Sistema Extrapiramidal está associado aos movimentos automáticos, realizados sem pensar.

experiências humanas é justamente a impossibilidade de uma significação para o que é experienciado, percebido, ouvido, sentido, na relação com este outro que cuida do bebê. Os cuidados em questão são, sobretudo, cuidados do corpo: alimentação, higiene, conforto, acalanto, carícia. Para irmos direto ao ponto, a entrada deste outro (Outro, para Lacan) traumático se dá através do corpo.

Freud afirma que não existe um Eu delimitado desde o começo da vida; o que há, desde os primeiros contatos com a mãe, são as pulsões. Trata-se de pulsões funcionando desordenadamente e partes do corpo separadas, fragmentadas, sensações corporais sem unidade, o “autoerotismo” (FREUD, 1905). Não há ainda um corpo organizado como uma unidade, o que há é o que Lacan denominou “corpo despedaçado” (LACAN, 1949/1998, p.100), órgãos ou partes de um organismo de onde emanam os impulsos pulsionais, um corpo pulsional desorganizado e suas sensações.

Não há, neste ponto, a noção de corpo próprio, não há diferenciação entre o corpo da mãe, o mundo e o corpo da criança; não há diferenciação entre externo e interno, não há fronteiras corporais delineadas. “A criança nasce num estado de prematuração neurológica, o que faz com que não seja evidente que ela saiba que seu braço lhe pertence. Ela provavelmente não deve saber se o braço e a perna pertencem ao mesmo corpo” (ATTIÉ, 1987, p. 20). Eis porque do ponto de vista da psicanálise não se concebe que a criança tenha um corpo de início, mas sim uma massa indiferenciada de sensações. No lugar do que vemos como um bebê há apenas pedaços de corpo, que ele nem ao menos sabe que lhe pertencem, junto com as correspondentes sensações desordenadas, colocadas em evidência pela ação do autoerotismo originário.

No conto intitulado *What you learn about the baby*, a escritora e tradutora norte-americana Lydia Davis interroga a respeito deste momento da nossa *pré-história*: “Como os seus olhos sabem procurar os meus? Como a sua boca sabe que é uma boca, quando imita a minha?”³⁰ (DAVIS, 2007, p. 117. Tradução nossa.)

A matéria que se tornará um corpo, inicialmente massa de carne, ajuntamento de órgãos, sangue, músculos, ossos — organismo — precisa ser subjetivada, apreendida em uma forma unitária denominada *Eu*. Por isso, Freud sustenta que, no humano, no início da vida não está presente “uma unidade comparável ao eu; ele tem que ser desenvolvido” (FREUD, 1914/1992, p. 74).

³⁰ How do his eyes know to seek out your eyes? How does his mouth know it is a mouth, when it imitates yours? (DAVIS, 2007, p. 117)

Entretanto, para que ocorra a operação de unificação destas sensações provenientes da desorganização de impulsos pulsionais, próprios do momento inicial do autoerotismo, num primeiro esboço de corpo próprio, será necessária, segundo a teorização de Freud, uma “nova ação psíquica” (FREUD, 1914/1992, p. 74). Nesta *nova ação psíquica*, o *infans* tomará a si mesmo como objeto de todo investimento libidinal, o que possibilitará uma primeira organização das pulsões em torno de um objeto. Este primeiro objeto é o Eu enquanto unidade imaginária. Conceituado como “Eu ideal”, ele é o alvo do “amor de si mesmo” (FREUD, 1914/1992, p. 91). Aqui, o *ideal* não é da criança, mas um ideal dos pais, já que o *infans* se encontra em estado de alienação aos ideais parentais. Pelo fato de ser um evento muito precoce na vida da criança, o chamado “Narcisismo primário” (FREUD, 1914/1992, p. 73) não pode ser localizado na experiência do próprio sujeito, mas apenas inferido logicamente a partir da relação dos pais com a criança, que é por eles revestida de toda perfeição e valor, sendo excluído qualquer defeito. Freud, portanto, situa o narcisismo primário como um momento lógico, suposto. Trata-se do próprio narcisismo dos pais, seus ideais, projetados no filho. Assim,

enfermidade, morte, renúncia ao gozo, restrições da vontade própria não haverão de ter vigência para a criança, as leis da natureza e da sociedade cessarão diante dele, devendo ser novamente o centro e o núcleo da criação: Sua majestade o Bebê (FREUD, 1914/1992, p. 88).

No lugar perdido pelos pais na infância será colocado o filho. Deste modo, o ideal narcísico dos pais é nele investido, como forma de recuperarem seu próprio narcisismo de outrora. Com este lugar de ideal, a criança se identificará. Um exemplo clínico elucidativo do que nos referimos aqui é a situação em que a mãe de uma criança, já com indícios de uma doença renal que pode ser bastante grave, diante da pergunta do médico sobre como o filho está passando, responde: “O fulano está ótimo, ele é super saudável”. Nada pode abalar a perfeição de um filho tão esperado, após muitas dificuldades em gerá-lo. Sobretudo, destacamos a fala da mãe sobre como crê ter sempre sido vista pelos outros: “Sempre fui a perfeita, a certinha, a forte, a saudável”. Voltaremos à questão do Eu-ideal mais à frente.

Posteriormente, em 1923, ao aperfeiçoar a tópica de 1900 sobre a estrutura e funcionamento do aparelho anímico, organizando-a em três instâncias, a saber, Isso³¹, Eu e Supereu — ligados, cada um, de modo particular aos sistemas Inconsciente (Ics) e Pré-consciente (Pcs-cs) —, Freud acrescenta dois aspectos importantes para o esclarecimento do

³¹Optamos por tratar, ao longo da tese, a instância psíquica definida por Freud como “das *Es*”, em alemão, por “Isso”, tradução literal, ao invés de utilizar o termo “Id”, presente na tradução da Editora Imago.

nosso tema. O Eu, situado como uma organização psíquica mais elaborada, alterada do Isso pulsional por sua relação com o mundo externo (FREUD, 1923/1992, p. 27), participa de uma relação com o corpo que leva em conta a realidade. O que ele traz de novo, neste sentido, é a ideia da identificação do Eu com a imagem do corpo. Nas suas palavras, o Eu é “primeiro e acima de tudo, um Eu corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície” (FREUD, 1923/1976, p. 40-41), entendendo-se a projeção como uma imagem. O Eu não é, portanto, a superfície do corpo, mas a imagem dada pela projeção desta superfície no psiquismo. Uma nota de rodapé, inserida em 1927, coloca o Eu num eixo de articulação entre corpo e aparelho psíquico, no sentido de que ele tanto se situa tanto como “projeção psíquica da superfície do corpo”, quanto representa a “superfície do aparelho psíquico” (FREUD, 1923/1992, p. 27-28).

O corpo é o que há de mais estável no sujeito, não obstante suas mudanças e transformações próprias às diferentes idades, à medida que a vida avança. É como nos reconhecemos e somos reconhecidos pelos outros. Lacan também nos faz lembrar que o nosso corpo é “o que temos para nos tornar presentes uns para os outros” (LACAN, 1962-63/2005, p.100). “Lá vem fulano”, é seu corpo que primeiro o anuncia. Freud aborda este ponto em *O mal-estar na cultura* (1930 [1929]), se referindo à demarcação do Eu como entidade com contorno próprio, separada do mundo, ao nos recordar que a investigação psicanalítica foi a primeira a admitir a aparência enganosa que é o sentimento que temos do correlato do corpo, o nosso Eu, como “autônomo e unitário, bem deslindado do outro” (FREUD, 1930 [1929]/1974, p. 66-67). De fato, suas fronteiras não são claras nem nítidas, já que ele continua para o interior do aparelho psíquico em ligação com o Isso, como “uma continuação da diferenciação das superfícies” (FREUD, 1923/1992, p. 27). Este Eu corporal, esta projeção, se entrelaça, portanto, às fontes pulsionais somáticas. Ou melhor, este Eu, que é uma projeção corporal, provém do Isso, já como uma primeira tentativa de organização das pulsões caóticas. No entanto, não devemos entender o corpo aqui como superfície no sentido da extensão cartesiana, com suas coordenadas de comprimento, largura e profundidade, mas como projeção ou formação de uma imagem sobre uma tela, o olhar do Outro, conforme Lacan, posteriormente, lança luz com o recurso de um experimento da física óptica (LACAN, 1960/1998, p. 679). Este estreito vínculo entre a constituição do Eu e do corpo será, portanto, retomada por Lacan nas suas primeiras investigações no campo da psicanálise.

2.2.2.1 O Estádio do Espelho e o registro do Imaginário – a formação do Eu através da identificação

Através da tematização do Estádio do Espelho (LACAN, 1949), Lacan esclarece o Narcisismo, acrescentando que o objeto que a criança elege para orientar seus impulsos libidinais é a imagem do seu corpo. Colocando de outra forma, a criança investe seu corpo, ou sua imagem especular, como primeiro objeto de amor, antes de encontrá-lo em outra pessoa. Nas palavras de Lacan: “o canal adotado pela transfusão da libido do corpo para o objeto” (LACAN, 1960/1998, p.837) é a imagem especular. Nesse sentido, o narcisismo é um autoerotismo, no qual o Eu passa a ser o foco do investimento, desenvolvido a partir de uma organização do autoerotismo “difuso” (GAY, 1988, p. 282), anobjetal, primitivo, do bebê. Para Freud, o autoerotismo se situa como “a prática sexual do estágio narcisista de colocação da libido” (FREUD, 1916-17/1991, p. 379), na qual o próprio corpo é o objeto.

Através da teorização sobre o registro do Imaginário e do esquema conceitual do Estádio do Espelho (1936 e 1949), Lacan vem lançar mais luz sobre a “nova ação psíquica” indicada por Freud como sendo o elo entre o autoerotismo inicial e a organização narcísica. Nesta perspectiva, Lacan mostra como este primeiro esboço do Eu emerge por meio da identificação à imagem/forma de um corpo que é outro.

O Imaginário lacaniano, como sublinha Marie-Hélène Brousse (2014), não é tomado da teoria do imaginário de Melanie Klein, nem do imaginário junguiano, nem tampouco se refere à *imaginação*. Em Lacan, trata-se da identificação da criança com a imagem do seu corpo, que lhe é apontada pelo Outro materno. Em 1960, Lacan mesmo comunica:

A função imaginária é aquela que Freud formulou como presidindo o investimento do objeto como narcísico. Foi a isso que nós mesmos voltamos, ao demonstrar que a imagem especular é o canal adotado pela transfusão da libido do corpo para o objeto (LACAN, 1960/1998, p. 837).

Lacan, conforme já sugerido, começa a desenvolver o tema a partir do Estádio do Espelho, esquema recolhido da experiência de psicólogos do desenvolvimento, sobretudo de Henri Wallon, que estudam o comportamento e as reações das crianças no momento da descoberta da sua imagem diante do espelho. Enfatizamos que nos referimos à imagem corporal, pois a imagem que o sujeito *tem* de si, e isto é um ponto importante, é sempre ligada ao corpo. É ele que fornece uma imagem ao Eu. É o corpo, e correlativamente o Eu, que tem

uma imagem, não o sujeito. Sublinhamos, aqui, a distinção que Lacan faz entre o Eu (*moi*) e o sujeito (*Je*). Enquanto o segundo é evanescente, pontual, surgindo e desaparecendo nas lacunas entre dois significantes, o primeiro se apresenta como unidade imaginária, tendo como suporte a imagem do corpo.

Na sua formulação sobre o registro do Imaginário, além das experiências com crianças, Lacan também extrai referências da Etologia, ou seja, dos estudos relativos ao comportamento animal diante da imagem do semelhante. O que o analista busca através destes estudos científicos é esclarecer sobre o poder que tem uma imagem, ou seja, sobre a “relação entre a imagem e seu efeito como um efeito real, que pode ser comprovado e observado” (BROUSSE, 2014, p.2). Interessa a Lacan a constatação do poder desta imagem, desta *Gestalt*³², em seu efeito formador sobre o organismo do animal. O exemplo a que ele se refere é o da pomba, cuja maturidade sexual depende da simples visão de outro membro da espécie (LACAN, 1949/1998, p.99). No caso dos seres falantes, Lacan mostra que o poder formador da nossa concepção de corpo não está apenas na visão de uma imagem, mas na dependência do Outro como lugar da linguagem.

Num primeiro momento, podemos supor que a criança — que se encontra entre os seis e os dezoito meses de vida — se olha no espelho e vê uma imagem que lhe dá a impressão da existência de um outro real, “a presença de seu semelhante” (LACAN, 1949/1998, p. 116). Esse *semelhante* (o *outro*, com letra minúscula) provoca tanto a curiosidade quanto a rivalidade, e a correlata agressividade, em meio à confusão entre o que é ele e o que é o outro. É necessária, então, a intervenção de um Outro da linguagem (a mãe ou quem faz esta função), que lhe indique que se trata de uma imagem, não qualquer imagem mas a sua própria, a imagem do seu próprio corpo. A alegria intensa – o júbilo - que o reconhecimento da própria imagem provoca, indica a atividade dos afetos e o despontar da subjetividade.

É, portanto, numa exterioridade e, ainda, em discordância com a realidade, que esta primeira forma do Eu emerge. Retomamos a ideia de que há, neste momento, um descompasso entre o corpo desorganizado das sensações sem unidade, provenientes do organismo, o caos pulsional, localizado em termos tópicos no Isso, e a forma total do corpo (*Gestalt*) projetada como imagem especular, que o *infans* apreende no espelho/olhar materno. Em 1930, Freud apresentava esta ideia de engodo do Eu como unidade bem organizada e demarcada, já que no seu modelo de aparelho psíquico, ele é um prolongamento do Isso. O texto de Freud diz o seguinte:

³² Forma, em alemão.

Normalmente, não há nada de que temos mais certeza do que do sentimento de nosso eu, do nosso próprio eu. Este eu nos aparece como autônomo e unitário, bem deslindado de tudo o mais. Que essa aparência é um engano, que o eu continua para dentro, sem uma fronteira bem demarcada numa entidade anímica inconsciente que designamos Isso, à qual serve, por assim dizer, como fachada: eis aí o que nos ensinou — e foi a primeira nisto — a investigação psicanalítica (FREUD, 1930[1929]/ 1992, p. 66-67).

Retornando a Lacan e suas formulações sobre o Estádio do espelho, a apreensão da *Gestalt* do corpo dá um falso sentimento de unidade e dominação da motricidade, em desacordo com a situação, que é de completa dependência. É, portanto, também³³ neste sentido que o corpo no Estádio do Espelho se constitui como outro, estranho, estrangeiro. Logo, essa organização imaginária denominada de Eu é uma instância ilusória, falaciosa, ideal, uma vez que consiste da antecipação de uma potência ainda inexistente. A simples “vista da forma total do corpo humano dá ao sujeito um domínio imaginário do seu corpo, prematuro em relação ao domínio real” (LACAN, 1953-54/ 1986, p. 96).

Este ponto fica mais bem esclarecido posteriormente, conforme se segue:

É que o eu humano é o outro, e que no começo o sujeito está mais próximo da forma do outro do que do surgimento de sua própria tendência. Ele é originariamente coleção incoerente de desejos — aí está o verdadeiro sentido da expressão *corpo espedaçado* — e a primeira síntese do *ego* é essencialmente *alter ego*, ela é alienada. O sujeito humano desejante se constitui em torno de um centro que é o outro na medida em que ele lhe dá sua unidade, e o primeiro acesso que ele tem ao objeto, é o objeto enquanto objeto do desejo do outro (LACAN, 1955-56/1985, p. 50).

Trata-se da relação do futuro falante com uma primeira identificação, a identificação a uma imagem ideal. O sujeito, dirá Lacan, “é apanhado no engodo da identificação espacial” (LACAN, 1949/1998, p.100), indicando que o bebê irá se reconhecer na projeção de superfície de seu corpo, imagem virtual projetada no espelho, destinada a conferir-lhe o sentido de uma totalidade organizada, “ortopédica” (p. 100). Chamá-la de ortopédica implica o encobrimento do organismo com uma prótese, que nada tem de organizado ou unificado, numa pretensa unidade do corpo, unidade imaginária. Aqui temos o sentido do termo imaginário, que se refere tanto “à relação do sujeito com as suas identificações formadoras, quanto à sua relação com o real, que é essencialmente ilusória ” (LACAN, 1953-54/ 1986, p. 138).

Chamamos atenção para o fato de que, no *Seminário I* (1953-54/1986), Lacan reforça que o conceito freudiano de Eu ou Ego não se confunde com as *instâncias superiores* de que

³³ Dizemos “também”, porque tanto o corpo é apreendido como estrangeiro, como alteridade, pelo fato de sua imagem ser constituída a partir da imagem do semelhante (registro do Imaginário), como por ser inscrito com os significantes do Outro (registro simbólico).

fala a psicologia, nem com qualquer função de síntese, ele se refere à superfície do corpo. Esta, menos sensorial e sensível do que uma superfície que se encontra refletida numa forma, uma “forma vazia do corpo” (LACAN, 1953-54/1986, p. 197). Esta ideia permanece ao longo do seu ensino, e a vemos ser retomada posteriormente como um vaso (1962-63) e, ainda mais à frente, enquanto saco, como Lacan irá desenvolver quase duas décadas depois, no *Seminário 23*(1975-76/2007).

Resumindo o que foi discutido até agora, na ocasião da experiência que remete ao esquema que vimos descrevendo, o *infans*, que, devido a uma prematuridade orgânica “*específica do nascimento* no homem” é um corpo disperso e fragmentado, lê no olhar da mãe que é um corpo inteiro. Ele se reconhece como sendo aquele corpo-imagem a partir do olhar de um Outro, que faz a função de espelho para que ele veja a si como uma imagem completa. Esta ideia já enfatiza o enodamento da dimensão Simbólica à Imaginária, que está em jogo na assunção do corpo.

Neste primeiro momento lógico da constituição do sujeito, ao ver sua imagem refletida no espelho, a criança se volta para o adulto que a assiste, em busca de reconhecimento. *Espelho*, aqui, é também uma metáfora do olhar do Outro, o olhar libidinizado da mãe. Ao retomar os acontecimentos relativos à formação do Eu, à luz do desenvolvimento sobre o registro do Simbólico (anos 50 e 60), Lacan irá sofisticar seu esquema, destacando a importância da participação da linguagem, ou do Outro, na subjetivação do corpo e na construção do Eu. Com a intrusão do simbólico neste esquema, uma ilusão de ótica se apresenta. Segundo Marie-Hélène Brousse:

no Estádio do Espelho, não há inicialmente uma ilusão – como diz Lacan, é algo bem da verdade, podemos dizer. Porém, ao avançar em relação ao imaginário, a partir da introdução do inconsciente estruturado como uma linguagem, ele fala de uma ilusão – ilusão produzida precisamente pela linguagem que permite, ou não, que essa ilusão funcione (brousse, 2014, p. 6).

É curioso que a ilusão seja produzida pelo Simbólico. Entendemos esta proposição no sentido de que o olhar da mãe é um olhar de reconhecimento da criança, mas que, mais do que isso, juntamente com o olhar e a imagem, vem a palavra, a nomeação, os predicados que serão atribuídos ao futuro sujeito, e com os quais ele se identificará. É este Outro, encarnado na figura da mãe, que irá supor que alí há um corpo, um psiquismo, que ainda não se constituiu. Aí se encontra a ilusão, a antecipação de um sujeito que ainda está por advir. Trata-se de um momento fundamental, uma vez que esta dimensão imaginária do corpo é necessária à constituição do futuro sujeito. Nas palavras de Lacan, este evento manifesta “a matriz

simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal a função de sujeito” (LACAN, 1949/1998, p. 97). O que virá a ser um sujeito, portanto, emerge com a identificação a uma imagem corporal e a consequente assunção desta imagem como um Eu separado do corpo do Outro e do mundo. A assunção da imagem de si é algo próprio do falante, do ser que é habitado pelo simbólico, pela linguagem. Os animais que não falam, diferentemente, não são capazes de reconhecer a si mesmos. Mas cabe levantar a hipótese de que, em alguns casos, quem exerce a função materna pode não ser capaz de lançar um olhar desejante que possibilite criar esta ilusão e *ver*, no horizonte, a existência de um futuro corpopsiquismo. Incapacidade que traz consigo a possibilidade de uma gama de consequências, como na psicose.

A demonstração da introdução do registro do Simbólico nós encontraremos na complexificação do esquema do Estádio do Espelho, efetuada por Lacan nos anos 1950 e 60. Para tanto, autorizado pelo exemplo de Freud, o psicanalista francês lança mão de um modelo óptico, que permitirá distinguir, no âmbito da relação com o outro, “a dupla incidência do imaginário e do simbólico” (LACAN, 1960/1998, p. 680) na experiência de apreensão do corpo.

Lacan toma o experimento descrito pelo físico e professor de Toulouse Henri Pierre Maxime Bouasse (1866-1953), em *L’Optique et photométrie dites géométriques*, da “ilusão do buquê invertido” (LACAN, 1960/1998, p. 679). Trata-se de um experimento no campo da óptica, parte da física capaz de, com o auxílio de aparelhos, produzir imagens. Ao fazer uso deste recurso da física científica, Lacan (1953-54/1986, p.92) sugere que os analistas sejam criteriosos, advertindo-os a não tomar “as imagens ópticas pelas imagens que nos interessam”. Aliás, estamos advertidos de que esta observação se aplica sempre que Lacan lança mão de qualquer conhecimento externo à psicanálise. Com isso em mente, é possível, ao nos aproximarmos da óptica, aprendermos mais sobre a relação do sujeito com a imagem do seu corpo.

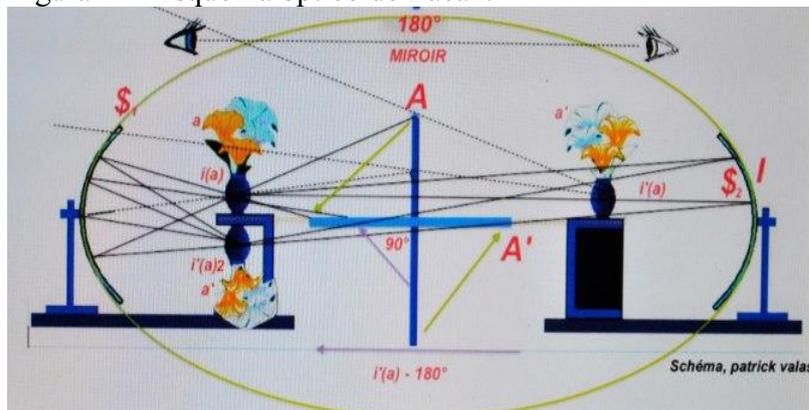
Prosseguindo, nos chama atenção a ideia de que as imagens ópticas sejam classificadas como virtuais (subjetivas) e reais (que se comportam como objetos), mas que, por exemplo, um objeto (imagem real) possa fornecer uma imagem virtual. Por outro lado, também uma imagem de um fenômeno altamente subjetivo, como o arco-íris, pode ser apreendido como algo objetivo ao ser fotografado. O que nos parece importante aqui é a indicação de que todas estas possibilidades só existem por estarmos sob o domínio do

simbólico e da linguagem. Neste sentido, Lacan indaga se a máquina fotográfica não seria um aparelho construído com o auxílio matemático dos velhos x e y , habitantes da linguagem.

Para o propósito desta tese, não entraremos nos detalhes do experimento do buquê invertido, mas apenas sublinharemos algumas descobertas que ele fornece. No caso do modelo original de Bouasse, o principal é compreender que, embora ele não se refira propriamente ao que trabalhamos na análise, já que provém de outro campo, permite ilustrar o que resulta da estreita ligação “entre o mundo imaginário e o mundo real na economia psíquica” (LACAN, 1953-54/1986, p. 95).

Enquanto o modelo óptico original é composto apenas de um espelho esférico, Lacan lhe acrescenta um espelho plano, introduzindo a participação do Outro (A), ou seja acrescentando à relação imaginária, mostrada com o esquema do Estádio do Espelho, a relação simbólica. É “a relação simbólica que define a posição do sujeito como aquele que vê. É a palavra, a função simbólica que define o maior ou menor grau de perfeição, de completude, de aproximação, do imaginário” (LACAN, 1953-54/1986, p. 165). Dito de outra maneira, o sujeito só tem acesso à sua imagem, só é capaz de se apreender como corpo, na presença do “espelho” do Outro. Este é um dos desenvolvimentos importantes que o modelo acrescenta à primeira teorização de Lacan, de 1949.

Figura 1 — Esquema óptico de Lacan.



Fonte: Página web de Patrick Valas (www.valas.fr).

Aqui, Lacan retoma com novas coordenadas o que afirmara no seu Estádio do Espelho, a saber: que, embora ao ser falante seja necessário um certo grau de maturação fisiológica para que possa aceder ao real domínio do seu corpo, muito antes disso, e pela visão de sua forma, ele o apreende como totalidade, antecipando uma maturidade e domínio motor inexistentes. Ou seja, coloca-se aí uma divisão entre o processo de maturação do corpo — aspecto orgânico — e o domínio imaginário — corpo-imagem, e, se colocarmos ainda de outro

modo, entre este último (vaso) e o corpo caótico das sensações provenientes das pulsões (buquê de flores), como se pode ver no esquema produzido pelo psicanalista Patrick Valas, disponível em seu site. Este *corpo*, no qual se entrecruzam aspectos orgânicos e pulsionais, guarda uma ligação com a instância psíquica primitiva designada, por Freud, como o Isso ou Id (FREUD, 1923), da qual o Eu, posteriormente, se constitui enquanto uma parte modificada “pela influência direta do mundo exterior” (FREUD, 1923/1992, p. 27). Estes pedaços ainda desorganizados de corpo, portanto, se referem ao “caldeirão cheio de excitações borbulhantes” (FREUD, 1933 [1932]/1991, p. 68), cuja extremidade se abre ao somático, fazendo uma ligação direta com o corpo orgânico.

A condição necessária para que se tenha a ilusão de alguma unificação entre os dois elementos (vaso e flores) ou para que o imaginário possa incluir o real é a posição do sujeito, representada no esquema pelo olho que vê (\$). Somente numa certa posição, o sujeito poderá ter acesso à imagem das flores dentro do vaso. A imagem virtual i'(a) reúne a imagem real do vaso com a imagem virtual das flores, de modo tal que as imagens fragmentadas se reúnem em uma imagem de totalidade. A posição do sujeito se refere ao seu lugar no mundo simbólico, ou no mundo da palavra. Este lugar sendo-lhe conferido pelos significantes provenientes do campo do Outro, com os quais o sujeito se identificará. Deste lugar simbólico deverá surgir, a partir do *Eu ideal*, tributário da imagem especular, uma nova formação como o Ideal do Eu (LACAN, 1960/1998, p. 684). Deste modo, para que o Eu possa se constituir, é necessário que a posição do olho (sujeito) o possibilite.

Que um nome, por mais confuso que seja, designe uma pessoa determinada, é exatamente nisso que consiste a passagem ao estado humano. Se se deve definir em que momento o homem se torna humano, digamos que é no momento em que, por menos que seja, entra na relação simbólica (LACAN, 1953-54/1986, p.97).

Mais além da simples visão da imagem do corpo, é imprescindível a nomeação daquele corpo que é visto e apreendido como o Eu, ainda que seja um nome, ou predicado, confuso ou de teor negativo. Neste sentido, já se pode conceber uma das vias pela qual a palavra, na análise, é capaz de tocar e modificar algo que se refere ao corpo.

Da dupla incidência, apontada por Lacan, no esquema óptico, em que se conjugam os dois registros (S e I), vale enfatizar que, se a imagem vem proteger, recobrir, a falta (*falta-a-ser*), uma função do Imaginário, a relação com o simbólico, “inversamente, vem instalar-se no coração do ser, para apontar um furo” (LACAN, 1960/1998, p. 662). Neste modelo, a dimensão de engodo da imagem é figurada no i'(a) = Eu ideal, como imagem unificada do

corpo, que reúne a imagem real do vaso com a imagem virtual das flores. Estas últimas, embora sejam imagens fragmentadas, são vistas reunidas em uma imagem ilusória de totalidade.

O modelo teórico corrobora a função de desconhecimento³⁴ na formação do Eu, ao mesmo tempo que indica “o pouco acesso que o sujeito tem à realidade [do seu] corpo” (LACAN, 1960/1998, p. 682). Desta experiência que o modelo óptico serve para demonstrar, é fundamental destacar a que ponto chega a função de desconhecimento no caminho da construção do sujeito. Desde este início de percurso é preciso pensá-lo “como o 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, 1960/1998, p. 681). Na clínica, este desconhecimento é o que primeiro se observa com a chegada do analisante, que inicia falando sobre como ele aparece ao outro, para, à medida que prossegue em sua fala, expressar o sentimento de descompasso, de engodo, onde ele se localiza. Este fato clínico nos aponta como o Eu, do qual o analisante fala, está implicado “no desconhecimento em que se inauguram as [suas] identificações” (LACAN, 1960/1998, p.823).

A imagem, cativante e adorada, como Lacan observará em 1975-76, será sempre problemática, apontando um estranhamento. Mais uma vez citamos a contista norte-americana Lydia Davis que, enquanto lê, observa com estranheza uma parte do corpo, que é o seu, mas é “extra”³⁵: “Além da mão que segura o livro que estou lendo, eu vejo outra mão que repousa preguiçosamente e levemente fora de foco — minha mão extra [adicional, *outra*]”³⁶(DAVIS, 2007, p. 30. Tradução nossa.). Mais além desta simples alusão a algo que é percebido como *extra* em relação à imagem do corpo, abordaremos mais adiante o estranho fenômeno do duplo, conforme Freud o descreve em 1919.

Retomando, para que o ser falante possa identificar-se com essa imagem no espelho, promovendo uma primeira organização das sensações que o caos pulsional suscita, não basta a apreensão da imagem em si, é necessário que a experiência visual venha acompanhada da linguagem, ou das palavras do Outro, que, neste momento, se encontra encarnado na mãe ou em quem faz esta função. Por isso, M.-H. Brousse (2014, p. 5) insiste que “essa imagem integrada não se produz para a criança sem a linguagem”. Cabe lembrar que as palavras

³⁴ já postulada com o recurso do Estádio do Espelho.

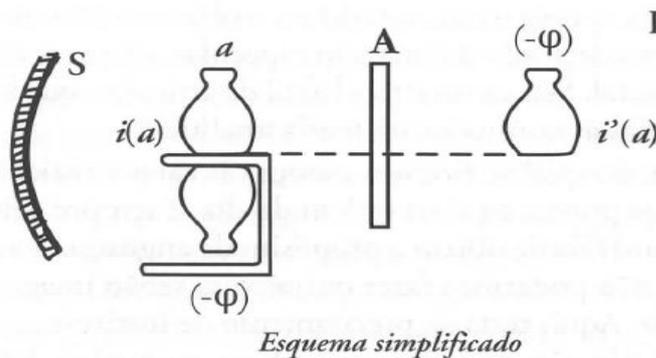
³⁵ A palavra “extra”, da mesma raiz de “extraordinário”, se refere a algo “mais do que o usual, ou esperado” (AHDict, 1978. Tradução nossa.)

³⁶ “Beyond the hand holding this book that I’m reading, I see another hand lying idle and slightly out of focus — my extra hand” (DAVIS, 2007, p. 30).

pronunciadas pelo Outro não têm necessariamente significações elogiosas. Da mesma forma que uma mãe mostrará ao filho sua imagem dizendo: “olha que lindo o fulaninho”; outra poderá ligar a imagem a frases como: “olha só que feio e burro é o beltrano”. Seja qual for o teor das palavras, o importante é o “estatuto fundamental que a palavra tem nessa identificação, no laço que se constrói entre a imagem no espelho e a experiência orgânica do corpo” (BROUSSE, 2014, p. 6).

Mas, podemos perguntar, como se processa esta ligação? Brousse nos esclarece que este laço entre as sensações orgânicas e a imagem se processa por intermédio das zonas erógenas, descritas por Freud em 1905, ou seja, através destes pontos de contato entre as sensações caóticas internas, próprias do corpo despedaçado, e a imagem organizada do corpo. Sendo as zonas erógenas pontos privilegiados de satisfação da pulsão, ou de gozo, é correto relacionar a articulação entre estas duas dimensões do corpo e as experiências de gozo. Segundo a analista francesa, “as experiências de gozo articulam, ‘grampeiam’, unem. [...] todas as zonas [erógenas], permitem grampear a imagem com o organismo” (BROUSSE, 2014, p. 7). A este grampo, Lacan dará o nome de objeto a ”, ao qual nos referiremos logo adiante.

Figura 2 — Esquema óptico simplificado



Fonte: *Seminário 10* (LACAN, 1962-63/2005, p. 49)

No *seminário 10*, dedicado ao exame do afeto da angústia, Lacan volta à questão do corpo, não apenas no aspecto relativo à imagem-forma mas também ao que fica de fora da apreensão da imagem do corpo pelo olhar. Com isto, ele retoma as zonas de borda localizadas por Freud, desde 1905, com a denominação de “zonas erógenas”.

No seminário em que elabora o conceito de objeto a , Lacan faz outro acréscimo importante ao esquema óptico, a saber, que além da imagem unificada da forma do corpo, que causa júbilo ao ser apreendida no espelho, há, por outro lado, um resto não especularizável,

encoberto, revestido pela imagem do corpo, e que provoca angústia. Neste sentido, Lacan afirma que o “investimento da imagem especular é um tempo fundamental da relação imaginária. É fundamental por ter um limite. Nem todo investimento libidinal passa pela imagem especular. Há um resto. Esse resto [...] é o pivô de toda essa dialética [do narcisismo]” (LACAN, 1962-63/2005, p. 48).

Lacan esclarece que o vaso do lado esquerdo do desenho simboliza “o continente narcísico da libido. [...] relacionado com a imagem do corpo próprio, $i'(a)$, por intermédio do espelho do Outro, A.” (LACAN, 1962-63/2005, p. 98). O Eu, conforme aprendemos com Freud, é o primeiro objeto para onde convergem os investimentos libidinais no narcisismo. Objeto que, mostra Lacan, corresponde à imagem do corpo do *infans* projetada no espelho, com a qual ele se identificará, por uma indicação do Outro. Neste movimento oscilatório da libido entre $i(a)$ e $i'(a)$, ou seja, entre o objeto e o corpo próprio, não encontramos apenas o júbilo da assunção de uma imagem unificada mas também o estranhamento relativo ao descompasso entre a imagem totalizada e o corpo desorganizado. Trata-se do que estará na origem do “familiar-entranhável³⁷” apontado por Freud, em 1919, como algo que é inacessível ao nosso conhecimento, por ter sua origem nos “complexos recalçados” (FREUD, 1919/1992, p. 251), e que, retornando, provoca angústia. Para Lacan, o *estranho familiar* é “o eixo indispensável para abordar a questão da angústia” (LACAN, 1962-63/2005, p. 51).

Voltando ao esquema, o $-φ$ aparece no lugar das flores, assinalando a falta, aquilo que dialetiza o desejo. A falta está presente embora não seja especularizável, não possa ser vista no espelho. A imagem não é o corpo, ela é um revestimento, uma roupagem dada a isto que do corpo não é visível. Este é o engodo da imagem, ela sempre recobre a falta. Se pensarmos nas diferentes dimensões que o corpo toma na teoria lacaniana, podemos dizer que o objeto a corresponde ao que escapa: primeiro, à dimensão imaginária do corpo, isto é, à imagem, forma corporal e, em segundo lugar, à sua dimensão simbólica, isto é, à significantização ou mapeamento do corpo pelo Outro da linguagem. Em outras palavras, ao corpo no que é marcado pelos significantes que vêm do campo do Outro. Neste sentido, o objeto a se situa como isto do corpo que resta caótico, desordenado, que indicamos como ligado à sua dimensão real. Lacan retomará a questão na lição *Do gozo*, no *Seminário 20*, acrescentando: “o que há sob o hábito [do monge], e que chamamos de corpo, talvez seja apenas esse resto que chamo de objeto a ” (LACAN, 1972-73/2008, p. 13).

³⁷“Entrañable”, ligado às entranhas.

Assim, sublinhamos que a identificação com a imagem unificada do corpo, cuja função é a de velar o caos pulsional, não será capaz de recobrir completamente o corpo fragmentado e suas sensações caóticas. Haverá sempre um ponto de discordância, uma falha, que poderá emergir em diferentes situações disruptivas, abalando a relação entre o corpo e sua imagem.

Em resumo, é assentada sobre a relação com o corpo, no nível da vivência do Espelho, portanto, que reside a primeira experiência de identificação, quando o bebê assume com grande contentamento uma imagem especular muito além de seu estado de dependência e impotência. Este primeiro Eu, o Eu ideal, ligado à imagem corporal, irá se constituir no lugar de objeto do desejo da mãe, falo materno. Tomando por referência o sujeito que o olha no espelho, o *infans* vê surgir esta primeira forma de Eu (*moi*), materializado numa imagem corporal que, embora se trate de uma realidade virtual, “desempenha um papel decisivo numa certa cristalização do sujeito” (LACAN, 1957-58/1999, p. 233). A imagem tem um poder de atração que captura a libido; é neste sentido que podemos entender a proposição de Freud de que a libido é investida no Eu como objeto. Lacan expressa esta ideia mostrando que “ a imagem tem a propriedade de ser um sinal cativante [...] que atrai e captura uma certa libido do sujeito” (LACAN, 1957-58/1999, p. 233). Toda esta experiência com o espelho, mais do que um momento do desenvolvimento, determina o modelo ou a estrutura da relação libidinal com a imagem do corpo, e com o outro, que acompanhará o sujeito pela vida.

Tal identificação, também designada de “primária narcísica” (LACAN, 1964/1998, p. 242), prende-se ao momento lógico de alienação ao desejo do Outro, encarnado aqui pela mãe, originando o primeiro movimento constituinte do futuro sujeito, uma vez que irá promover a estruturação ou “*Urbild*” do Eu (LACAN, 1957-58/1999, p. 233). A imagem especular da criança, *chapada*, plana, vela a castração, o furo, na mesma medida em que sua posição de falo materno a elude. Lacan coloca em paralelo o encontro do sujeito com esta *realidade* que é uma realidade virtual, ideal, mas que nem por isso vai deixar de organizar seu mundo, e a relação que se desenvolve entre o bebê e a mãe. Chama atenção, também, para a importância desta experiência no sentido de oferecer ao sujeito uma realidade a ser conquistada e, com isso, acenar com “a possibilidade de que a realidade humana se construa” (LACAN, 1997-58/1999, p.234).

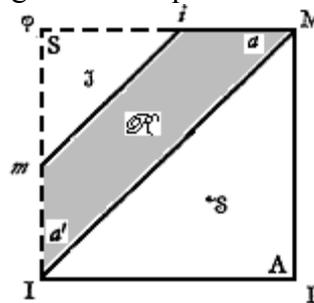
O paralelo recém mencionado é mais bem figurado no esquema R, pois é na sua elaboração que se esclarece a articulação do Eu, enquanto imagem do corpo, com a posição de

falo materno. A partir da entrada do Nome-do-pai³⁸ como terceiro – como função metafórica e não como *presença* do pai – fazendo operar a castração, a posição de completude fálica da criança e, correlativamente, de sua imagem corporal, não se sustentarão, desvelando a falha no imaginário, a falta, na mãe e na criança. À completude imaginária, se substituirá a falta simbólica, interdição de gozo, falta do objeto. A referência ao espelho como metáfora do olhar da mãe/desejo da mãe, faz uma certa ligação da imagem especular da criança com o objeto imaginário, com o qual a criança precisa se identificar, de modo a satisfazer o desejo materno. Na elaboração do esquema R, Lacan faz menção a um duplo movimento que acontece em torno do Estádio do Espelho.

Por um lado, a experiência da realidade introduz, sob a forma da imagem do corpo, um elemento ilusório e enganador como fundamento essencial do referenciamento do sujeito em relação à realidade. Por outro, a margem que essa experiência oferece à criança dá-lhe a possibilidade de realizar, numa direção contrária, suas primeiras identificações do eu, entrando num outro campo (LACAN, 1957-58/1999, p. 234).

No desenvolvimento do esquema R, Lacan apresenta a constituição da realidade.

Figura 3 — Esquema R



Fonte: *Escritos* (LACAN, 1957-58/1998, p.559)

Neste esquema encontramos dois triângulos, um referido à relação imaginária e outro à relação simbólica, que desenharão as bordas de corte do que constituirá a realidade para o sujeito. Entendemos que é pela identificação ao falo materno que se produz a identificação na dimensão imaginária, identificação a uma imagem virtual, ideal. É neste sentido que a imagem do corpo tem uma função importante na constituição da realidade. De tudo o que pode interessar ao *infans*, a percepção da imagem do corpo é o que mais importa. Este momento, portanto, conforme vemos Lacan salientar no *Seminário 5*, se refere ao encontro com esse algo que ao mesmo tempo é e não é uma realidade, dado o seu caráter ilusório, mas

³⁸ Na verdade, *sobrenome* do pai como destaca Marcus André Vieira: “*Nom*, em francês, é sobrenome” (VIEIRA e BARROS, 2015, p.25)

que funciona ensejando uma certa organização em torno de um ponto que captura a libido da criança. O triângulo oposto figura o campo do sujeito, franqueando, por este primeiro domínio do Eu – *Urbild* do eu – a passagem a posteriores identificações a uma série de significantes. A referência imaginária do sujeito ao seu próprio corpo se coloca, assim, como passo essencial na dança que estruturará sua realidade.

O esquema R também desenha o próximo passo, correspondente à função do Complexo de Édipo (LACAN, 1948/1998, p.119), a ser dado pela intervenção do Pai como Lei significante. Proibindo a posição de objeto materno, possibilitará a passagem de objeto imaginário – Eu ideal - a uma nova formação do Eu que surge num lugar simbólico, resultante da operação do Édipo e da castração, o Ideal do Eu. A referida passagem anuncia, assim, uma “reformulação identificatória do sujeito” (LACAN, 1948/1998, p.119). Se no primeiro tempo do Narcisismo a criança é colocada no lugar de perfeição, no segundo tempo, já atravessado pelo complexo de castração, o ideal de perfeição se desloca para esta nova formação de ideal, a que Freud chamou de Ideal do Eu, um substituto ou uma forma de resgatar a perfeição narcísica perdida e satisfação nela envolvida³⁹. Colocado de outra maneira, se no primeiro momento o *infans* se identifica com uma imagem completa, unificada, na travessia da castração ele se identificará com um traço único extraído do Outro, um significante, que Lacan denomina “traço unário”. Vale lembrar que não se tratam de etapas que se substituem umas às outras, mas de posições que não precisam se excluir e que concorrem para a instituição da realidade. Um exemplo é o caso da melancolia, quando o sujeito retira a libido do objeto e pelo processo de identificação narcísica erige o objeto “no interior do seu próprio eu” (FREUD, 1916-17/1991, p. 388). Freud cita também os delírios de grandeza na paranóia, que se colocam como consequência de um “retorno ao narcisismo originário da primeira infância” (FREUD, 1916-17/1991, p. 386).

Deste modo, o esquema em questão evidencia, por um lado, a fundação da realidade do humano pela via da forma fornecida pela imagem virtual do corpo, e, por outro, a ampliação deste campo de experiência (realidade), através da introdução dos elementos significantes, já que ele conjuga os dois ternários, a saber, o triângulo da relação imaginária, narcísica, com seus três termos: m= imagem especular, ϕ = imagem fálica com a qual se acha identificado e i= Eu, com o triângulo da relação simbólica edipiana e seus termos, conforme a seguir: M= objeto primordial, I= Ideal do Eu e P= Nome do Pai. É o triângulo imaginário que dará a base para a construção da relação simbólica. De forma resumida, conforme vimos

³⁹ A citação de Freud à qual nos referimos é: O que ele projeta como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, em que foi seu próprio ideal” (FREUD, 1914/1992, p. 91).

construindo desde o início do presente capítulo, podemos afirmar que a realidade psíquica é uma trama entre Simbólico e Imaginário, na medida que é na articulação destes dois registros que temos o campo das representações. Por outro lado, situamos que o que a realidade, que é fantasística, recobre ou vela é o Real, o que escapa à dimensão da palavra e da imagem.

Como resultado, Lacan reconhece neste esquema a produção de um plano projetivo, em que os pontos m , M , i , I formam um quadrilátero cujo corte define o campo da realidade, um campo que será “o lugar-tenente da fantasia” (LACAN, 1957-58/1998, p.560), ou seja, um campo que ficará no lugar da fantasia, constituindo a realidade psíquica (*Realität*), que é, em essência, sustentada por ela. Aqui, o que Lacan destaca na estrutura desta superfície são os dois elementos heterogêneos que compõem o matema da fantasia ($\$ \langle a \rangle$), que recobre o campo da Realidade; campo que “só se sustenta pela extração do objeto a , que lhe fornece seu enquadre” (LACAN, 1957-58/1998, p.560).

Ressaltamos que nos interessa, para fins do presente trabalho, sublinhar como a experiência da constituição do corpo, articulada pelos campos do imaginário e do simbólico, concorre para a construção da realidade para o falante. Em outras palavras, o que buscamos destacar é sobretudo o lugar estruturante que a constituição da imagem do corpo fornece para a formação da realidade do sujeito. E quando dizemos estruturante, nos referimos ao fato de que os significantes vão se encarnando pela via das identificações. Assim, o que *dá corpo* ao corpo, se pudermos nos expressar desta forma, são as primeiras identificações.

2.2.3 O corpo e a dimensão simbólica

Nosso método de trabalho para avançar até as formulações lacanianas sobre o corpo nos seus seminários mais avançados é sempre de retornar às suas elaborações anteriores. Assim, esclarecer o estatuto do corpo e do gozo com base na referência ao sujeito evanescente, ao desejo, à linguagem e à primazia do simbólico, distinguindo-o do período que queremos compreender, é dar um necessário passo atrás antes de entrar nas veredas do último Lacan, que sugere que a experiência psicanalítica se situa no âmbito da substância do corpo enquanto aquilo que se goza (LACAN, 1972-73). Não se trata de substituir um conjunto de referências por outro mais novo, nem de descartar os desenvolvimentos relativos ao Simbólico como se eles não mais tivessem serventia ao trabalho do analista, mas de alargar as

possibilidades de pensar como operar na clínica, com os casos mais inacessíveis à interpretação apoiada sobre o simbólico.

Dentro do escopo da pesquisa de doutorado, na qual se entrelaçam conceitos como corpo, gozo, inconsciente e linguagem é no que chamamos de “um passo atrás”, que se situa este subitem. Aqui, nos concentraremos nas referências contidas no escrito *Radiofonia* (LACAN, 1970), no que diz respeito ao corpo simbólico e à sua relação com o gozo e o real que, neste período, se sustentam sobre o conceito de objeto *a*.

Embora contenha em si o desenvolvimento de inúmeros temas provocados pelas perguntas que lhe dão origem, *Radiofonia* pode ser considerado um texto lacaniano de referência sobre o corpo (ASKOFARÉ, 2010, p. 86). Por isso a escolha deste escrito de Lacan como ponto central para o exame da dimensão simbólica do corpo, desenvolvido no período anterior às descobertas da década de 70. Nele, parece-nos, toda a teoria edificada até então sobre o significante e sua relação com o corpo se esclarece, ainda com o acréscimo da dimensão real pensada a partir da conceituação do objeto *a*.

De *Radiofonia*, tomamos como ponto de partida a resposta à segunda pergunta que lhe é proposta, na qual Lacan assinala que a estrutura, no que tange à psicanálise, “é apanhada a partir do ponto em que o simbólico toma o corpo” (LACAN, 1970/2003, p.405). Correlativa da operação da castração, ou da função fálica, esta tomada do corpo pela estrutura da linguagem, também pensada como uma incorporação, é o corte efetuado pelo significante no ser recém-nascido. Logicamente, correlacionamos as operações que respondem pela emergência da dimensão simbólica do corpo com o surgimento do sujeito. Neste contexto, o significante essencial para o nascimento de um sujeito, a partir de um pequeno vivente, Lacan o denominou *Nome-do-Pai*, e “constitui a lei significante” (LACAN, 1957-58/1998, p. 585) ou, ainda, o “significante do Outro como lugar da lei” simbólica (LACAN, 1957-58/1998, p.590). O atravessamento do Complexo de Édipo permite a simbolização da castração e o decorrente luto pela perda do lugar de objeto da mãe, ou seja, traz possibilidade de uma significação fálica. A metáfora paterna, isto é, a substituição do Desejo da Mãe – a criança em posição de falo materno - pelo significante N-d-P, produz a queda da posição de falo imaginário, correlata da ideia de completude, e a ascensão do falo como significante da falta, “marca” do desejo (LACAN, 1958/1998, p. 701). Assim, o significante N-d-P é responsável pelo corte que irá separar o vivente da mãe — ele próprio, até aquele momento, objeto, podemos dizer, do corpo deste Outro — permitindo aceder à posição de sujeito, na operação denominada separação, que ao mesmo tempo produz um resto, o objeto *a*.

Esse *a*, resto da operação “do advento do sujeito no lugar do Outro” (LACAN, 1962-63/ 2005, p. 179) é o que sobra do objeto perdido. É bom lembrar que o objeto dito ‘perdido’ **não** é o objeto que seria ‘da realidade’ (ex. o seio da mãe), mas o objeto enquanto inscrito na forma de marcas mnêmicas, deixadas pelas primeiras experiências de satisfação. O que fica como objeto é, na verdade, um pedaço que se separa, cai do corpo. No caso do objeto oral, este não é o seio como tal, mas enquanto perdido no ato do desmame. Ao inscreverem-se estas experiências, alguma coisa justamente não se inscreve, fica de fora, como um pedaço de real. No *Seminário 10*, Lacan havia assentado a falta constitutiva e central da subjetividade humana sobre esta perda, afirmando que “a maneira mais segura de abordar esse algo perdido é concebê-lo como um pedaço do corpo” (LACAN, 1962-63/ 2005, p. 149). Pedaço cortado do corpo, irrecuperável para sempre.

Em outras palavras, ao incorporar-se no vivo, por intermédio do desejo do representante do Outro, o corpo simbólico, corpo-linguagem, se enlaça à massa de carne, que é o organismo do vivente, subtraindo-lhe um gozo que seria o *natural*, todo, absoluto, aquele que supostamente traria a satisfação completa, gozo mítico, que, por estar perdido, ou melhor, por jamais ter existido, sendo apenas suposto, será doravante perseguido.

A análise do matema da pulsão ($S \langle \rangle D$) (LACAN, 1960/1998, p. 831) nos leva de volta ao ensinamento freudiano de que esta, como efeito da linguagem, viria preencher para o falante o lugar que o instinto ocupa para o animal. Podemos entender que esta operação se coloca em marcha no momento em que a pessoa que auxilia o bebê interpreta o choro daquele ser, transformando o que seria simples necessidade — que lemos no *Projeto...* como “descarga de Qn^{40} no interior do corpo” (FREUD, 1895/1987, p.336) — em demanda, ou seja, na comunicação de um pedido que se constituirá, segundo Freud, em uma “ação específica” (FREUD, 1895/1987, p.336). Com relação à demanda, Antônio Quinet sublinha que “é a parte significantizada da pulsão”, em contraste com o objeto *a*: o que “da necessidade não entra na demanda” (QUINET, 2012, p. 11).

Conforme sublinha Lacan, no *Seminário 11*, na pulsão “não se trata da pressão de uma necessidade” (LACAN, 1964/1998, p. 156), pois o contato desta com a interpretação do Outro já incorpora o simbólico. Assim, para o ser que habita a linguagem, o que chamamos de *necessidade* se encontra, desde a origem, vinculado ao significante e, em decorrência,

⁴⁰ O que Freud chamou de *quantidade* (Q) no *Projeto...* (1895), se refere ao que também foi denominado em outros escritos como “excitação”, energia psíquica ou “energia pulsional” (cf. Strachey em Apêndice *O surgimento das hipóteses fundamentais de Freud*, ESB, v. III, p. 67-72).

localizado no plano do desejo, hiância, hiato, fenda, já que a relação com o objeto específico que poderia satisfazê-la é de ausência (LACAN, 1957-58).

Essa ação específica — que é específica não somente no que diz respeito à alteração do mundo externo, mas, sobretudo, por ser uma especificidade do ser falante — é condição de possibilidade da obtenção de algum gozo. Isto porque as possibilidades naturais de gozo do ser vivo serão mortificadas a partir do acontecimento, resultante do desejo do Outro materno, em que o que era apenas uma via de descarga “da inervação da fala” (FREUD, 1895/1987, p. 380) recebe um banho de sentido. O que era grito, vagido, expressão de gozo talvez, é capturado por e engajado na via significante. O bebê entrará na linguagem, a qual habitará, por “ter de articular suas demandas numa cadeia de palavras, sem poder satisfazê-las diretamente” (SOLER, 2012, p. 20). Em *Daniel Lagache*, Lacan explicitará que são as marcas de resposta, do Outro, “que tiveram o poder de fazer de seu grito um apelo” (LACAN, 1998, p. 686), o grito, puro som sem sentido, adquirirá um sentido dado pelo Outro. Neste ato de incorporação, portanto, o simbólico, que é a estrutura da linguagem, trata de recortar o corpo vivo em zonas, denominadas “erógenas” (FREUD, 1905/1989, p. 158) por Freud, e que, como já foi visto, coincidem com os furos corporais. As zonas erógenas, podemos dizer, são a junção da linguagem com as bordas dos orifícios corporais.

Estes furos, demarcados pelo movimento circular de vai e vem da pulsão, se tornarão áreas, como pequenas ilhas, ou “oásis de gozo” (SOLER, 2010, p. 499) onde o pouco de gozo restante da perda ocasionada pela linguagem permanecerá concentrado. Por este viés, apreendemos o enlace do corpo com o inconsciente, e entendemos o enunciado de que a “pulsão é precisamente essa montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica, de uma maneira que se deve conformar com a estrutura de hiância que é a do inconsciente” (LACAN, 1964/1998, p. 167). O corpo erógeno, pulsional, e o inconsciente partilham a mesma estrutura.

De fato, a própria estrutura do sujeito se organizará em torno deste furo vinculado ao objeto perdido do gozo. O sujeito é produzido como corte desse gozo, corte “que lhe serve de estofa, portanto, mas reduzindo-o, para isso, a uma superfície ligada a esse corpo, já obra do significante” (LACAN, 1970/2003, p. 416). Assim, circunscrito nas bordas dos orifícios corporais, “esse gozo que se refugiou nessas ilhotas que as zonas erógenas representam” (VALAS, 2001, p. 44), não está *no corpo*, mas nos buracos, nas hiâncias, vazios estruturados na linguagem e que, por conseguinte, só podem ser tocados pela fala e tomando, como único recurso, o significante.

Se Lacan, em *Radiofonia*, fará “justiça aos estóicos” que lhe ofereceram a ideia dos “incorporais”, como veremos mais adiante, façamos nós justiça a Freud e à sua formulação do “autoerotismo”, que fundamenta todo desenvolvimento posterior de Lacan acerca do objeto e da organização do corpo pulsional em torno de hiâncias e bordas.

Destacamos: o corpo não é um dado natural, o organismo não é o corpo. A psicanálise, diferentemente da ciência e de uma diversidade de práticas terapêuticas, distingue o corpo do organismo. Essa posição, segundo o psicanalista e professor da Universidade de Toulouse II, Sidi Askofaré, já citado, se sustenta no fato de que “a psicanálise promoveu uma concepção não trivial do corpo, que lhe é tão essencial quanto a teoria do significante” (ASKOFARÉ, 2010, p. 83). O que é primário, ou primeiro, é a linguagem, e o corpo é por ela conferido ao ser que fala. Dito de outra forma, a linguagem, tomada como *corpo*, quer dizer, em sua *moterialidade* (neologismo que junta ‘materialidade’ com, em francês, *mot*, que significa ‘palavra’), ao incorporar-se no corpo do vivo recém-nascido, transforma o que era apenas uma *massa de carne*, conjunto de órgãos, sangue, tecidos, no corpo do ser falante. Esse corpo que é falado, falado porque desejado pelo Outro, mesmo previamente ao surgimento do organismo, a partir de algumas operações estruturantes (Narcisismo, castração/Édipo) se tornará, ele mesmo, falante. O incorpóreo, que é a linguagem, ao incorporar-se, no momento em que entramos no mundo, ou “i-mundo” (Lacan, 1974/2011, p. 29), inscreve a marca significante.

Sobre a dimensão simbólica do corpo, articulando-a com o gozo e o sintoma, do qual o ser falante padece e de que se ocupa o analista, Colette Soler resume:

é o corpo do simbólico que, ao se incorporar, constitui o corpo do falasser. Ele não constitui o organismo vivo, é óbvio, mas o transforma o bastante para que ele se torne corpo erógeno, ou corpo propício para abrigar o sintoma. É ele, o simbólico, que recorta em sua superfície, a princípio por meio da demanda, as zonas erógenas que concentram os apetites e condiciona, inclusive, o chamado gozo sexual. É também ele que lhe atribui órgãos, em especial esse órgão espantoso que é o falo, em sua diferença do pênis” (SOLER, 2007, p. 122).

2.2.3.1 A in-corporação do significante

Dizer que os significantes se inscrevem numa superfície é dizer que o corpo do simbólico (a linguagem) *in-corpora*, toma um corpo. Mas a que “superfície” estamos nos referindo? Escolhemos duas vias para abordar essa questão: a primeira se encontra no

Seminário sobre *A angústia*, onde Lacan se propõe a pensar o que permite que o significante se encarne.

O que lhe permite isso é, primeiro, o que temos aí para nos tornar presentes uns para os outros — nosso corpo. Só que esse corpo também não deve ser tomado, pura e simplesmente, nas categorias da estética transcendental. Esse corpo não pode ser constituído da maneira como Descartes o institui no campo da extensão. Também não nos é dado de maneira pura e simples em nosso espelho (LACAN, 1962-63/2005, p. 100).

O que Lacan vem destacar é a necessidade de um corpo que sirva de suporte material para receber os significantes. Não há como pensar o significante, o sujeito, e tudo o mais que decorre de sua instituição, sem a presença de um corpo que não é corpo extenso cartesiano, disjunto do pensamento e do gozo, pura máquina, desenvolvido no Capítulo 1, nem tampouco o corpo apenas em sua imagem especular. No *Seminário 23*, Lacan nos falará de um corpo no qual o dizer ressoe, possa fazer eco. Fiquemos por ora com esta indicação.

A segunda via que traçamos se apoia na questão colocada, por Miller, acerca da matéria da qual o significante faz surgir o sujeito, e na decorrente suposição de um ser prévio, “um ser de gozo, quer dizer, um corpo afetado de gozo” (MILLER, 2012, p. 17), no qual o aparelho significante viria a se inscrever. É, portanto, neste ser “que ainda não tem a palavra” (LACAN apud MILLER, 2012, p. 16), que encontramos uma resposta à nossa interrogação sobre o corpo “tomado no sentido ingênuo” (LACAN, 1970/2003, p.406), como suporte à operação de incorporação. Eis a superfície. O simbólico incorporado no ser que ainda não tem a palavra, ou nesse corpo no sentido ingênuo, faz o corpo do falante. É de se notar que uma das acepções da palavra “ingênuo”, vinculada ao direito romano, é a de “quem já nasceu livre” (HOUAISS, 2009). De fato, pode-se dizer que o *ser* de gozo nasce livre até que a incorporação do corpo simbólico, “leito do Outro” (ASKOFARÉ, 2010, p. 84), lhe aponha uma marca indelével, aprisionando-o aos significantes, apanhados como “um enxame” (LACAN, 1972-73/2008, p. 154), que o determinarão como sujeito.

Os significantes, que se escrevem na superfície do corpo *a ser tomado no sentido ingênuo*, mortificam o corpo do vivo, corpo de gozo, organizando o que seria um organismo em outra lógica que, já com Freud, sabemos que é a da pulsão. É o significante em sua dimensão sonora que promove esta ligação entre linguagem e corpo. É neste sentido que Rudge propõe que a “fala materna, em sua dimensão de sonoridade, instalará a linguagem como atada à pulsão” (RUDGE, 1998, p.111). Esta questão será retomada, no próximo Capítulo 4, quando discutirmos o conceito lacaniano de *alíngua*.

Com esta reordenação do corpo/organismo pela lógica do significante, isto é, pela estrutura do inconsciente, que é a mesma da linguagem, é tecida uma superfície em torno de furos, que tem como consequência uma subtração de gozo, outro nome da castração, que o limita e localiza em determinadas regiões correspondentes às margens dos orifícios corporais, demarcadas por uma “estrutura de borda” (LACAN, 1964/1998, p. 160). É o que Lacan, poeticamente, sublinha mostrando que isso não acontece com toda carne, pois somente aquelas “que são marcadas pelo signo que as negativiza elevam-se, por se separarem do corpo, as nuvens, as águas superiores, de seu gozo, carregadas de raios para redistribuir corpo e carne” (LACAN, 1970/2003, p.407). Esta separação/reorganização de corpo e carne no falante, como efeito da estrutura da linguagem é o que “recorta seu corpo, e nada tem a ver com a anatomia. A histérica o atesta” (LACAN, 1974/2003, p. 511), desde Freud.

O simbólico, a linguagem, dá corpo e não se trata de um corpo no sentido metafórico. O corpo do simbólico não deve ser entendido “como nenhuma metáfora” assinala Lacan, pois “nada senão ele isola o corpo, a ser tomado no sentido ingênuo, isto é, aquele sobre o qual o ser que nele se apoia não sabe que é a linguagem que lho confere, a tal ponto que ele não existiria, se não pudesse falar” (LACAN, 1970/2003, p.406). O corpo do simbólico, que não é uma metáfora de vez que tem sua materialidade, é a própria linguagem. Desde *Função e Campo...* (1953), Lacan afirma que a linguagem é um corpo, “um corpo sutil, mas é corpo” (LACAN, 1953/1998, p. 302). Tanto que as palavras podem, por exemplo, engravidar a histérica, como no caso de Ana O., representar as fezes retidas do gozo do avarento, ou fazer quebrarem os ossos de uma analisante, como nos revelam Manso de Barros e D’Icarahy, no artigo *A escrita no osso e a fantasia fundamental*:

A frase que intitula este artigo corresponde à lembrança da ameaça paterna de uma jovem que sofreu múltiplas fraturas entre sua adolescência e o primeiro ano de sua análise. “Se você perder a virgindade, eu te quebro toda” era o grito do pai, tanto para a jovem em análise como para suas três irmãs que cresciam e cujos corpos transformavam-se. Na passagem de meninas a mulheres, quanto mais suas formas arredondavam-se, mais o pai esbravejava e deixava claro que ele deveria ser o dono do desejo de qualquer uma delas (MANSO DE BARROS e D’ICARAHY, 2014, p.316).

Com o intuito de ilustrar a materialidade e a relação entre o corpo do simbólico e o corpo vivo, trataremos um conto do escritor, ensaísta e tradutor argentino, radicado na França, Diego Vecchio. “O último livro” é um dos nove contos que compõem o livro *Micróbios* (2015). Através da narrativa bem-humorada sobre casos clínicos (fictícios) fantásticos e extraordinários, o autor vem corroborar o entrelaçamento da linguagem com o corpo, tratando

a questão de como o corpo é feito de palavras, e os efeitos da palavra para o adoecimento e a cura dos males que afetam o corpo.

O conto ao qual nos referimos faz pensar no corpo do simbólico, a linguagem em sua materialidade, como corpo que incorpora o vivente dando-lhe um corpo. A inusitada estória aborda um homem que é acometido de uma estranha doença, quando é infectado por um “parasita” que produz uma trama qual uma teia de aranha em seu corpo, através da qual seus órgãos se comunicam e se afetam. Após submeter-se a uma cirurgia para extirpar o principal órgão acometido, passa a participar da oficina de escrita autobiográfica, tratamento prescrito no hospital para recuperação das dores dos pacientes. Entretanto, a estória que escreve é roubada por alguém que, ele crê, irá publicar a sua história sem lhe dar crédito. Vendo-se sem condições de recuperar seu escrito, por estar encerrado num quarto de hospital, o paciente vislumbra apenas uma saída. Já que não pode destruir a ladra da sua estória, destruirá o objeto roubado. Daí decorre a sua proposta: “assassinar a literatura” (VECCHIO, 2015, p.157). Ato para o qual, pensa o homem, é preciso ter ainda mais sangue frio do que para assassinar uma pessoa. Para realizá-lo seria preciso

inventar um micróbio que se infiltrasse no corpo da literatura por algum *orifício* a fim de corromper o sistema nervoso central e periférico. Esse micróbio era o último livro: o livro que produziria nos homens de letras uma paralisia geral progressiva (VECCHIO, 2015, p.157).

Em suas reflexões, previa que, com o aparecimento de último livro, “não restaria mais nada. Absolutamente nada. A não ser o cadáver da literatura, com o ventre inchado, coberto de moscas” (VECCHIO, 2015, p.158). Contra este mal, a medicina se mostrava impotente. Na verdade, ficaria registrado o “maior fracasso da história da medicina, a ferida por onde se dessangraria: não ter conseguido salvar a tempo o corpo da literatura” (VECCHIO, 2015, p.159). O último livro não foi difícil de ser escrito. Movido por seu afeto, efeito da vontade de destruição, as palavras jorravam facilmente sobre a folha de papel, saídos do corpo da linguagem, ou “emanando sem rasuras das próprias falanges, tendões e nervos da linguagem” (VECCHIO, 2015, p.160). Tudo seguia bem, sem intercorrências, até que faltava a *última palavra*, a que colocaria um ponto final no último livro. Arriscou todas as que conhecia, escrevia e riscava, nenhuma palavra se encaixava. Morreu sem conseguir concluir o *último livro* porque não foi possível encontrar a *última palavra*.

Com essa ilustração literária, pensamos ter deixado mais claro o quanto habitar a linguagem significa desnaturalizar o corpo biológico, ao qual deixamos de ter acesso direto.

Em psicanálise, podemos nos referir ao corpo-imagem, corpo-forma, ao corpo no registro do imaginário; ao corpo simbólico, que incorpora no organismo tornando-o um corpo falante, e até no que, do corpo, não entra no processo de significantização, ligando-se ao registro do real. Este talvez seja o que de mais próximo consigamos chegar do corpo orgânico. Mas, além disso, cabe destacar que o fato de habitar a linguagem é o que dá a possibilidade de reconhecer e de se apropriar de um corpo que seja seu próprio, além do que, “sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo”? (LACAN, 1972-73/2008, p. 30)

Se o corpo simbólico não é metafórico, também não é munido de consistência ou qualidades físicas. Para abordá-lo, Lacan retoma os antigos estóicos da filosofia grega que com o termo “incorpóreo” nos possibilitam apreender “de que modo o simbólico tem a ver com o corpo” (LACAN, 1970/2003, p.406). Embora não seja nosso propósito aprofundar o estudo sobre o tema dos “incorporais” do estoicismo, o qual foi amplamente abordado por Gilles Deleuze em *Lógica do sentido*, bem como por Émile Brehier, em *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, fizemos apenas algumas breves anotações, apresentadas a seguir.

2.2.3.2 Os “incorporais” dos Estóicos na Antiguidade

Os Estóicos, pensadores pertencentes à escola de pensamento filosófico grego, fundada por Zenão de Citium, que viveu por volta 334-262 a.C., faziam a distinção entre corpos e incorporais: os primeiros seriam providos de tensões, qualidades físicas, relações, ações e paixões, bem como dos "estados de coisas" correspondentes. Seu tempo seria o tempo do ato, o tempo presente, “só os corpos existem no espaço e só o presente no tempo. Não há causas e efeitos entre os corpos: todos os corpos são causas uns em relação aos outros, uns para os outros” (DELEUZE, 1974, p. 5).

Mas, são causas que produzem que efeitos? Os corpos são causas de algo de natureza distinta, a que os Estóicos denominaram “incorporais”.

Os corpos, portanto, são causas cujos efeitos não são

qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. Não se pode dizer que existam, mas, antes, que subsistem ou insistem, tendo este mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente. Não são substantivos nem adjetivos, mas verbos.

Não são agentes nem pacientes, mas resultados de ações e paixões... (DELEUZE, 1974, p. 5-6).

Quanto à relação com o tempo, se este deve ser captado “como presente vivo nos corpos que agem e padecem”, é como “instância infinitamente divisível em passado-futuro”, que ele pode ser apreendido nos efeitos incorporais resultantes dos corpos, suas ações e paixões (DELEUZE, 1974, p. 6). Esses efeitos, que são os incorporais no pensamento estóico, situados no tempo passado e futuro, vêm nos evocar o simbólico e a própria definição lacaniana de sujeito do inconsciente que, entre dois significantes, “nunca está presente, nunca está no presente. Ele só é representado” (MILLER, 2012, p. 15).

Neste sentido, Lacan sustenta que “quanto ao corpo, é secundário que ele esteja morto ou vivo” (LACAN, 1970/ 2003, p. 406). O vivente já é morto de saída pela incorporação do simbólico, com sua inscrição pelo significante. Trata-se de um dado de discurso, pois é ao ser falado que ele se constitui primeiramente e, depois, se sustenta no túmulo. A sepultura situa a particularidade da espécie humana que, diferentemente das demais espécies de seres vivos, preserva após a morte o que dava àquele ser sua qualidade inerente, a saber, seu corpo. Num ato simbólico, mesmo após a morte do ser falante, seu corpo, antes habitado pela fala, é conservado na condição de cadáver, e não simplesmente abandonado como carne ou, como quer Lacan, “carniça” (LACAN, 1970/ 2003, p. 407), termo que denota o cadáver de um animal em estado de putrefação (HOUAISS, 2009). Com relação ao humano, quase podemos dizer que o simbólico teria a propriedade de ‘embalsamar’ o corpo com ‘substâncias’ da linguagem que o isentariam da decomposição. Conforme assevera Lacan, ele “permanece como *corpse*, não se transforma em carniça, o corpo que era habitado pela fala, que a linguagem *corpsificava*” (LACAN, 1970/ 2003, p. 407).

Eis o caminho que percorremos até aqui: o nascimento do sujeito, a entrada na linguagem, ou seja, a incorporação do corpo do simbólico na carne do vivente que, ao mesmo tempo, mortifica o corpo e insufla-lhe uma outra vida diferente da vida biológica, à qual Lacan (1975-76/2007, p. 144) chamará de “vida da linguagem”, implicando perda de gozo como efeito do significante. Aqui, Lacan fará uso do conceito de entropia, extraído da física termodinâmica e que indica uma “degradação de energia de um sistema” (GARCIA-ROZA, 2004, p.48), ou seja, um desperdício, uma perda. Esta “entropia dá corpo” (LACAN, 1969-70/1992, p.48) a um mais-gozar a ser recuperado como suplemento ao gozo perdido, em diversas estruturas substitutivas, conforme Freud já havia explicitado, sobretudo nos sintomas. O sintoma psíquico, como assinalado por Freud, é um substituto de um gozo interdito. É assim que o sujeito tem acesso ao gozo, a saber, através da perda produzida

pelo significante, cuja resposta é um excesso que busca contrabalançar o prejuízo, conforme vemos claramente em Lacan:

é apenas nesse efeito de entropia, de desperdiçamento, que o gozo se apresenta, adquire um status. Eis porque introduzi o termo *Mehrlust*, mais-de-gozar. É justamente por ser apreendido na dimensão da perda – alguma coisa é necessária a compensar, por assim dizer, aquilo que de início é número negativo – que esse não-sei-que, que veio bater, ressoar, nas paredes do sino, fez gozo, e gozo a repetir. Só a dimensão da entropia dá corpo ao seguinte – há um mais-de-gozar a recuperar (LACAN, 1969-70/1992, p. 47-48).

Embora já tenhamos abordado o objeto *a*, consideramos que ainda caberiam algumas considerações antes de avançarmos na tese.

2.2.4 Algumas notas sobre o objeto *a*: a relação como corpo e o gozo

No *Seminário 17*, Lacan irá abordar um gozo que embora designe “a perda [...], a castração” (LACAN, 1969-70/1992, p.17), necessária ao surgimento do sujeito porta certa ambiguidade (LACAN, 1969-70/ 1992, p. 17), traduzida na relação perda-compensação. Esta compensação, tentativa de recuperação de um “complemento” irredutivelmente irrecuperável, dado que irrepresentável, não se dá por complementação, mas por uma suplementação que o objeto *a* encarna.

Esta perda vincula-se ao próprio saber sobre como reencontrar o objeto de gozo perdido, a chamada “cara-metade”, o outro sexuado que complementarmente seja o homem, seja a mulher. É a ilustração que Lacan toma do mito dos seres esféricos criado por Aristófanes, em *O Banquete*. Esses seres, “separados em dois como uma pera cortada ao meio” (LACAN, 1960-61/1992, p. 98), num tempo mítico, jamais se reencontrarão, ou só poderão se reunir num inútil abraço ao morrer.

A perda de gozo coincide com o advento do sujeito que cai entre dois significantes. Seu nascimento se dá a partir do estabelecimento de uma relação entre o S1 e o S2, relação referida ao saber, um saber inconsciente derivado da articulação significativa “que afeta o corpo do ser que só se torna ser pelas palavras, isso por fragmentar seu gozo, por recortar este corpo através delas até produzir as aparas com que faço o (*a*), a ser lido objeto pequeno *a* – ou então, abjeto [...] – ou ainda, a (*a*) causa primária do desejo (LACAN, 1971-72/2003, p. 547-548). Da operação de entrada na linguagem, que dá origem ao sujeito (\$), sabemos que o

objeto (*a*) cai como resto e se separa como perda de gozo. A fim de apreender um pouco melhor o que Lacan designou como objeto *a*, bem como suas relações com o corpo e o gozo, optamos por recuar um pouco mais até os *Seminários 10 e 11*, nos quais encontramos as principais teorizações acerca desse conceito.

No *Seminário 10*, Lacan o articula ao corpo definindo-o como um objeto que é cortado, separado, sacrificado, que cai como “a libra de carne” (LACAN, 1962-63, p. 242). Trata-se de um peso, uma massa de carne cortada do corpo, objeto perdido, que se nos *Seminários 10 e 11* reveste-se do vazio da falta, como condição necessária ao surgimento do desejo, nos *Seminários 16 e 17*, vem mostrar sua dimensão de excesso, de um *a-mais* de gozo. Enquanto suporte do desejo, ele é objeto “causa do desejo” (LACAN, 1962-63, p. 115); enquanto o que surge como compensação, suplemento produzido pela perda, suposta *renúncia* ao gozo, ou melhor, àquilo que “responde não ao gozo, mas à perda de gozo” (LACAN, 1964/1998, p. 114), ele é *mais-gozar*.

No *Seminário O avesso da psicanálise*, mais precisamente na lição de 11 de fevereiro de 1970, Lacan reconhece que o seu campo de trabalho não é o do desejo, mas o “campo do gozo”, no sentido de “um campo energético que necessitaria de outras estruturas que não as da física” (LACAN, 1969-70/ 1992, p. 77), a fim de ser abordado. Que estruturas seriam estas que permitiriam pensar o gozo sem limitar-se a uma abordagem energética? Neste ponto, a resposta mais imediata aponta para a estrutura da linguagem e a dos quatro discursos ou modos de organização do laço social, ressaltando o elemento que escapa à significantização e que, nos discursos, encarna o termo que responde pelo gozo: o objeto *a*.

É, então, interrogando o estatuto do objeto *a* que encontraremos subsídios para pensar o gozo neste paradigma. Este objeto, lembramos, é caracterizado por sua dupla face, de perda/falta, na qualidade de causa de desejo, e de excesso, como objeto “mais-de gozar”, novidade introduzida no *Seminário 16: de um outro ao Outro* (1968-69). Neste sentido, podemos localizar o objeto *a* numa interface lógica entre desejo e gozo.

Interessa-nos pensar nos capítulos seguintes em alguns dos acréscimos feitos por Lacan em função do salto teórico efetuado a partir do ano de 1971, quando, segundo a apresentação que Jacques-Alain Miller faz do *Seminário Ou pior* (1971-72), Lacan mergulha na “tentativa de um discurso que partiria do real”. Neste último tempo do seu ensino, em que ele se ocupa primordialmente em apreender o que seja do registro do real, traduzido pela *impossibilidade da relação sexual*, uma série de termos e conceitos importantes para cernir a concepção de corpo, tais como, linguagem como *alíngua*, inconsciente como *falasser* e gozo, recebem um novo olhar. Não propomos nos ater a todos estes conceitos, o que entendemos

seria excessivo para uma tese, entretanto, eles serão mencionados, na medida em que abordarmos como o corpo se apresenta na clínica, bem como a relação entre corpo e gozo. Dentro da ideia de que a experiência analítica se dá por meio da fala, pretendemos examinar, no próximo capítulo, os modos pelos quais podemos apreender as “falas” do corpo na clínica.

3 CERNINDO A IDEIA DO CORPO: AS *FALAS* DO CORPO NA CLÍNICA

A análise se distingue, entre tudo que foi produzido até agora de discurso, por enunciar isto, que constitui o osso do meu ensino: que eu falo sem saber. **Falo com o meu corpo**, e isto, sem saber. Digo, portanto, sempre mais do que sei⁴¹.

Jacques Lacan

Como dissemos ao finalizar o capítulo anterior, circunscritos pela ideia de que a experiência analítica se dá por meio da fala, pretendemos examinar agora os modos pelos quais podemos apreender as “falas” do corpo na clínica.

3.1 O inconsciente e as manifestações corporais ou *falas* do corpo

Freud começou a psicanálise propondo uma nova forma de fazer com os sintomas instalados no corpo das histéricas, estabelecendo sua prática e marcando uma posição de um modo muito diferente do da sua época: nem simulação ou mentira, nem intervenção no corpo, mas, escuta das palavras, dos relatos sobre as manifestações, no corpo, do que ele denominou inconsciente, ou, segundo de P-L Assoun, os “efeitos-de-corpo da linguagem inconsciente” (ASSOUN, 1996, p. 175). O sintoma da histérica coloca em cena o diálogo entre corpo e pensamento inconsciente, ou seja, o que se pode chamar de alma, ou o psíquico, se mostra no corpo. Ou ainda, é pela via do corpo que o sintoma se apresenta. Pode-se dizer que não é exatamente o corpo que fala, mas que, através dele, algo fala.

Estas manifestações ou *efeitos* são *de corpo* não por acaso, mas porque, o corpo do vivo é o suporte para receber as marcas das experiências infantis que formarão o psiquismo. Para tomar um dito que vem do campo das artes, a respeito do corpo como suporte dos conflitos psíquicos e de tudo o que virá a suceder como história do sujeito, citamos Martha

⁴¹ LACAN, 1972-73/2008, p. 127. Grifo nosso.

Graham (1894-1991⁴²), uma das maiores bailarinas e coreógrafas da dança moderna, de todos os tempos, que teve sua vida dedicada a criar uma nova linguagem para esta forma de arte. Graham fala do corpo que dança como um instrumento que carrega a memória das experiências iniciais, primordiais, originárias da vida:

Muitas vezes eu ouço a frase “a dança da vida”. É uma expressão que me toca profundamente, porque o instrumento através do qual a dança fala é também o instrumento pelo qual tudo o que é primeiro na vida se manifesta. Ele carrega em sua memória todas as questões da vida e da morte e do amor (GRAHAM, 1991, p.4).

Lançaremos mão, aqui, senão de uma licença poética, de uma licença ‘artística’, para fazer um desvio da discussão teórica e apresentar a artista que acabamos de mencionar e sobre a qual temos especial interesse, já que a dança é uma forma do corpo falar na arte.

Martha Graham (1894-1991) foi uma das maiores e mais geniais bailarinas e coreógrafas de todos os tempos. Trabalhou incansavelmente até sua morte, aos 96 anos, e teve entre seus alunos e parceiros mais conhecidos: Bette Davis, Gregory Peck, Kirk Douglas, Liza Minelli, Madonna, Woody Allen, Rudolf Nureyev e Mikhail Baryshnikov. Para ela, conta sua biógrafa Agnes de Mille (1991), a dança não era somente um trabalho ou um modo de ganhar seu sustento, mas um tipo de *imposição*, da qual não podia escapar. Em entrevista ao jornal Santa Barbara News, afirma: “Eu não faria nada que eu não pudesse sentir. Uma dança tem que me dominar completamente, até eu perder a noção [o sentido] de tudo”⁴³ (GRAHAM, 1991, p. 79)

Mas nos referimos mais especificamente à peculiaridade da técnica de dança moderna criada por ela, em razão da qual Graham chega a ser comparada ao escritor irlandês James Joyce, em *Finnegan’s wake* (1939), no sentido de ter, no campo da dança, “inventado sua própria linguagem, nova e extraordinária, desconhecida” (DE MILLE, 1991, p. 91).

Martha Graham era filha do médico alienista George Greenfield Graham, e passou toda a sua infância observando com curiosidade os pacientes que aguardavam a consulta com seu pai. Em seu livro de memórias, a bailarina conta sobre uma certa paciente de dezessete anos cuja relação com o corpo era só o que ela podia se lembrar de um episódio ocorrido em sua casa. Convidada pelo médico a jantar com a família, a jovem falava pouco e mal olhava para o prato, sentada de maneira desajeitada, encurvada, “como que dobrando-se sobre seu

⁴² Utilizamos como referência o texto original do livro de memórias de Martha Graham, com tradução nossa em todas as citações.

⁴³ “I would not do anything that I could not feel. A dance must dominate me completely, until I lose sense of anything else.” (GRAHAM, 1991, p. 79)

próprio corpo” (GRAHAM, 1991, p. 20). Nada sobre o que foi dito no jantar ficou na lembrança de Graham, apenas a forma como aquela mulher se comportava com seu corpo. Intrigada, interpela o pai sobre o porquê da moça comportar-se daquela maneira estranha. Em resposta, seu pai afirma que ela não estava bem e que seu corpo estava lhes falando sobre isso; que cada pessoa conta sua história mesmo sem falar. Uma frase proferida pelo Dr. Graham orientaria futuramente os passos de Graham em direção ao mundo da dança: “O movimento (do corpo) nunca mente” (GRAHAM, 1991, p. 20).

Chama-nos atenção, no pensamento e obra de Graham, o lugar da relação entre as palavras, o corpo e a dança, como podemos depreender do modo como utilizava esta forma de arte para apresentar, conforme dizia, “uma estória, uma ideia ou uma emoção em termos formais, como se usam as palavras da língua para apresentar um poema, uma carta ou qualquer pensamento que atravesse sua mente” (GRAHAM, 1991, p. 31). Fechamos nosso parêntese, mas com a intenção de voltar a ela mais à frente. No momento, retomamos a teoria psicanalítica.

Seja ao que for que o corpo remeta no nosso campo, Lacan, seguindo Freud, não deixa dúvidas de que a psicanálise e seu trabalho clínico não abordam o corpo biológico, o que não significa que ele se encontre externo ao nosso pensar. Aliás, tudo o que se refere ao corpo nos dá o que pensar, como observamos, por exemplo, em *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina*:

As novas aquisições da fisiologia, as realidades do sexo cromossômico, por exemplo, e seus correlatos genéticos, sua distinção do sexo hormonal e a proporção que lhes cabe na determinação anatômica [...], embora a reserva sempre se imponha em sua interpretação clínica, nem por isso deixam de dar o que pensar (LACAN, 1958/1998, p. 735).

Embora não tenhamos deixado de nos deleitar com os “elevados referenciais biológicos” (LACAN, 1958/1998, p. 735) trazidos pelas descobertas científicas, não são eles o nosso ponto de interesse. Conforme já mencionamos, não é o corpo, digamos, em sua matéria que interessa à psicanálise, mas o que o sujeito pode dizer – e que inclui o que não pode dizer – sobre ele, que está em pauta. Quanto ao que não se pode dizer em palavras – na linguagem estruturada semanticamente – entendemos que através da arte, em especial, da arte dos movimentos do corpo, a dança, que não está fora da linguagem ou do Simbólico, pode ser enunciado. Aliás, é somente por estar na linguagem que é possível conceber os movimentos, tão antinaturais, que o corpo executa ao dançar. De fato, não se trata do corpo natural ou biológico, senão de um corpo construído.

Desde que este se constitui na linguagem, “fala” tanto por meio da arte, como observamos no ser falante que dança, quanto na clínica por meio das inibições, dos sintomas e das crises de angústia. É somente por habitar a linguagem que é possível conceber os movimentos que os dançarinos são capazes de executar, tão distantes do que se considera ‘natural’.

De fato, o corpo que dança testemunha a subversão que a entrada no Simbólico opera no vivente. Esta subversão do corpo orgânico por uma outra lógica de funcionamento é o que Freud nos apresenta em sua leitura do sintoma histérico. O inconsciente precisa ser suposto a partir do que o corpo dos histéricos apresenta a Freud, isto é, manifestações que se encontram fora dos parâmetros e da lógica do saber médico-científico. É o que Colette Soler nos sugere (1983/2010, p. 65) afirmando que, desde a descoberta freudiana, o inconsciente “não existe sem a incidência sobre o corpo”. A própria suposição do inconsciente vem suprir a falha na programação da natureza inerente ao instinto sexual no falante, que não existe desencarnado. É pelo fato de que habitar a linguagem subverte tal programação, que o falante precisa passar por operações psíquicas que lhe permitirão constituir-se como sujeito que tem um corpo.

Diante da constatação de que, diferentemente da gama de terapias ditas corporais que proliferam, sobretudo desde a década de 1970, não nos ocupamos do corpo físico — embora também não deixemos de levá-lo em consideração — cabe interrogar a especificidade da psicanálise quanto ao tema, como faz a psicanalista francesa ao perguntar “como a psicanálise trata o corpo” (SOLER, 1983/2010, p. 65). Que o seu método afeta o corpo é indiscutível, mas o que faz da psicanálise uma prática tão diferente das terapias corporais, que também utilizam a palavra em seu trabalho?

Uma resposta possível é a que destacamos do exame que a própria Soler faz sobre o tema. Segundo a analista, tanto as técnicas corporais quanto a psicanálise são técnicas do significante, entretanto, as primeiras visam “fazer o corpo entrar numa ordem” (SOLER, 1983/2010, p. 65), ou seja, inserem-se no Discurso do Mestre, cuja finalidade é “que as coisas caminhem no passo de todos” (LACAN, 2011, p. 16).

Se são todas técnicas do significante, podemos dizer que em todas elas, de algum modo, o corpo ‘fala’. Fala ao psicoterapeuta corporal, ao médico, ao fisioterapeuta etc., mas de que fala se trata na clínica psicanalítica? Ou a fala do corpo é a mesma e o que as distingue é o que dela se escuta?

Continuamos a seguir o raciocínio de Soler para verificar até onde podemos avançar. Retomamos a posição defendida de que “o corpo é uma realidade” (SOLER, 1983/2010, p. 67), ou seja, que é uma construção fundada sobre pontos que conjugam sua apreensão

imaginária e simbólica, conforme examinamos no Capítulo 2. Freud escreve o segundo *Ensaio sobre a teoria da sexualidade* (1905) para dar conta de um ponto que havia sido negligenciado até então, a saber, que a sexualidade se manifesta desde a tenra infância. Tais experiências ocorridas neste momento precoce da constituição do falante estão intimamente ligadas à construção de um corpo, corpo sexuado.

Quando a psicanálise afirma que não se nasce com um corpo, notamos os olhares de espanto e reprovação. — Como não? Dizem — se ali está o corpo do bebê que vemos, damos banho e pegamos no colo!

Sim, para nós, que já nos apropriamos da linguagem e do nosso próprio corpo, há ali um corpo, mas não para o vivente que acaba de vir ao mundo. Para que seu corpo possa ser construído, será necessário passar por algumas operações psíquicas, através das quais espera-se que seja capaz de subjetivá-lo e, por fim, falar dele.

Nesta direção, diferentemente da clínica médica e das terapias corporais, à clínica psicanalítica interessa menos o que se passa no corpo, do que o que o sujeito *diz* a respeito. Por esse motivo, entendemos que, do ponto de vista da psicanálise, a criança não nasce com um corpo, ele não existe de início, precisa ser constituído na medida da sua subjetivação. Conforme discutimos no capítulo anterior, partindo de um momento inicial do vivente, que Lacan chamou de “corpo despedaçado” ou fragmentado e o movimento das pulsões funcionando caoticamente, o edifício do corpo vai sendo construído por passos.

O primeiro passo é a identificação com a imagem organizada, unificada, nomeada, portanto, de identificação imaginária. Em outras palavras, conforme foi discutido no Capítulo 2, para que o corpo se constitua é necessário que o futuro falante se reconheça em uma imagem, ou seja, que ele construa os contornos ou limites imaginários de seu corpo.

Além da imagem e da correlata constituição do Eu, para que um corpo se construa ele deverá trazer a marca simbólica do significante, o sujeito há que ser representado por um significante. É somente a partir da entrada do significante, na operação edipiana, que tudo o que se apresenta anteriormente, as chamadas fases pré-genitais, poderá ser organizado subjetivamente. Em *De uma questão preliminar...*(1957-58), Lacan afirma que os “estádios pré-edipianos, que não são inexistentes, [...] são analiticamente impensáveis” (LACAN, 1957-58/1998, p. 560-561). Analiticamente impensável é uma expressão que nos remete a um nexos com o Real, o impensável, o indizível, o que fica de fora do Simbólico, das cadeias da fala. São vivências de corpo muito precoces, anteriores a qualquer organização do Eu e do sujeito, anteriores as possibilidades de significação. Por outro lado, não se pode pensar os registros em separado. Sendo assim, só se pode conceber os acontecimentos ligados a estes estádios no

a posteriori ou *nachträglich*, para utilizar o conceito freudiano, após a entrada no Simbólico, quando o que ficará de fora poderá ser considerado como sendo da ordem do registro do Real.

3.2 As *falas* do corpo na clínica: inibição, sintoma e angústia

Desde que o corpo do falante se constitui na linguagem, é possível afirmar que ele fala: na clínica, por meio dos sintomas, das inibições e das crises de angústia, e, na arte, por exemplo, através da dança, como já aludimos.

Nos desenvolvimentos sobre o gozo do corpo falante e das suas relações com os três registros RSI, utilizando-se do recurso da topologia, Lacan sugerirá retornar ao texto freudiano de 1926: “Um ponto que sugiro, para voltar a Freud, é este triádico, como ele anunciou: Inibição, Sintoma e Angústia” (LACAN, 1974/75, p. 7). Optamos por seguir esta indicação de Lacan como uma via possível para pensar as formas de apresentação ou de expressão do corpo na clínica, em outros termos, as *falas* do corpo. E se denominamos “falas” é de maneira a enfatizar que, de algum modo, estão todas referidas à linguagem.

Já nos primórdios da psicanálise, o corpo aparece como um elemento central, em especial nos sintomas conversivos das neuroses histéricas. Nestes, o caminho encontrado pelo psiquismo a fim de “tornar inócua a representação inconciliável é transpor para o corporal a soma de excitação” (FREUD, 1894/1992, p. 50) proveniente do montante de afeto que foi separado da representação à qual se encontrava ligado. Entretanto, além das “psiconeuroses” ou “neuropsicoses de defesa” (FREUD, 1894/1992), cujos sintomas eram considerados como tendo etiologia psíquica, Freud chamou atenção para um outro grupo de neuroses que também colocavam o corpo em relevo, denominado “neuroses atuais”, no qual destacava a neurastenia e a neurose de angústia. Esta última, assim como a histeria, também é capaz de produzir “uma espécie de conversão em sensações corporais que comumente poderiam passar despercebidas, como por exemplo, uma conversão aos músculos reumáticos” (FREUD, (1895 [1894]/1992 p. 99). Tanto em uma quanto na outra o processamento psíquico não dá conta, ocorrendo um desvio da excitação para o somático.

Entretanto, as duas se distinguem pelo fato de que, enquanto na neurose de angústia a excitação que sofre o deslocamento “é puramente somática (excitação sexual somática)”, na histeria de conversão esta “excitação é psíquica (provocada por um conflito)” (FREUD, (1895 [1894]/1992 p. 114). Dito de outro modo, a conversão pressupõe que a libido liberada do

material patogênico, ou seja, uma excitação que é psíquica, por força do recalque, seja desviada da esfera psíquica para determinada parte do corpo. Já o que se classifica sob a denominação de neurose de angústia não suporia um tal “mecanismo psíquico” como base dos sintomas (FREUD, 1894/1992, p. 59). O corpo, aqui, não se colocaria como lugar de simbolização, como portador Simbólico de uma mensagem do inconsciente endereçada, que como tal pede decifração. Assim sendo, tais perturbações, enraizadas no corpo, não poderiam ser esclarecidas pela via da historicidade dos acontecimentos infantis (FREUD, 1898/1991). Com base neste estado de coisas, Freud destaca que a “análise se revela não suscetível à redução” de certos sintomas da neurose de angústia. Se o corpo nos sintomas histéricos fala, tem uma narrativa, isto é, se nele há um nexos associativo com uma história do sujeito, nas neuroses atuais — que nos dias de hoje recebem denominações como Síndrome do pânico, Transtorno Obsessivo Compulsivo, para citar alguns — pode-se dizer que é mudo, resistindo a ser colocado em palavras. A primeira formulação de Freud a respeito desta manifestação clínica é como uma neurose atual, resultante de uma acumulação da tensão sexual não descarregada, que se transformava em angústia

É importante sublinhar também que sintoma, inibição e angústia são termos heteróclitos, de ordens ou níveis diferentes, sendo o sintoma uma formação do inconsciente; a inibição, uma alteração de uma função; e a angústia, um afeto, conforme Lacan (1962-63/2005, p. 23) desenvolve no *Seminário 10*. Deste modo, não são lineares, mas podem interpenetrar-se ou enlaçar-se. No *Seminário RSI* (1974-75), Lacan assinala que “esses três termos [...] são heterogêneos entre si como [os] termos Real, Simbólico e Imaginário” (LACAN, 1974-75, p. 13). Por esta superposição, uma divisão ou separação entre eles só pode ser justificada tendo em vista uma conveniência didática. Cada um deve ser visto em sua perspectiva, mas não desvinculado dos outros. Sua colocação no nó borromeano, por Lacan (1974-75), vai servir para mostrar esta relação dinâmica entre estas três manifestações clínicas situadas em diferentes dimensões⁴⁴.

Os dois tópicos a seguir abordam as três modalidades de *fala* do corpo na clínica, que costumam ser chamadas de enfermidades, males ou doenças. Estabelecer esta relação não seria tão injustificável, já que, em meados dos anos 1970, Lacan mesmo passa a situar a fala como “um parasita, uma excrescência, uma forma de câncer pela qual o humano é afligido” (LACAN, 1075-76/ 2007, p. 92).

⁴⁴ Ver tópico 3.2.3 do presente capítulo.

3.2.1 O sintoma conversivo: a *fala* do corpo na histeria

Na teoria freudiana muito foi escrito sobre o sintoma desde os primeiros textos do final do século XIX, como os *Estudos sobre a histeria*, onde Freud postula que a causa da formação do sintoma é um trauma real, posteriormente passando pela postulação da fantasia como seu fundamento, até os últimos escritos, após a ‘virada’ de 1920, com a descoberta a Pulsão de morte.

Em sua Conferência intitulada *Os caminhos da formação do sintoma* (1916-1917/1991), Freud cita algumas de suas descobertas importantes a respeito dos sintomas neuróticos. Primeiramente, diz que são “atos prejudiciais ou, pelo menos, inúteis para vida em seu conjunto, [dos quais] amiúde a pessoa se queixa de que os realiza contra sua vontade e trazem desprazer ou sofrimento” (FREUD, 1916-1917/1991, p.326). A seguir, afirma que causam dispêndio de energia, acarretando a “paralisia para todas as tarefas importantes da vida” (FREUD, 1916-1917/1991, p.326). Por fim, situa a causa da formação dos sintomas mostrando que resultam “de um conflito travado em torno de uma nova modalidade de satisfação pulsional” (FREUD, 1916-1917/1991, p.326), de modo que as forças inimigas entre si entram num acordo tornando possível sua convivência. Com referência à satisfação obtida através do sintoma, Freud chega a afirmar que “os fenômenos patológicos são [...] *a prática sexual do doente*” (FREUD, 1905/1992, p. 100). Sabemos que o recalque é tomado como “precondição da formação dos sintomas”, mostrando assim, claramente, a função destes como substitutos de uma satisfação sexual interdita (FREUD, 1916-1917/1991, p.269), ou seja, que não pode aparecer.

Segundo o autor, o conflito mencionado acima se coloca entre a pulsão, que busca a satisfação, e o Eu, que, na função de mediador entre a realidade e os impulsos do Isso, se coloca no caminho da satisfação pulsional. É importante repisar no fato já destacado de que, ao mesmo tempo em que há um desacordo entre as instâncias psíquicas, há também a geração de um compromisso, um acordo entre elas. A formação do sintoma, portanto, representa este acordo criando um novo modo de satisfação pulsional que, transformada pelos mecanismos inconscientes de condensação e deslocamento, se torna irreconhecível para o Eu.

Em 1924, no texto *Neurose e psicose*, já posteriormente à postulação da Pulsão de morte, Freud manterá a ideia do sintoma na neurose como uma “representação substitutiva” ao material recalado, indicando que as exigências pulsionais do Isso lutam para permanecer presentes na vida do sujeito. Um pouco mais adiante, em 1926, dedica mais um texto ao tema

do sintoma, relacionando-o e diferenciando-o da angústia e da inibição. Em *Inibição, sintoma e angústia (ISA)*, além da sua função de substituto, o sintoma ganhará o estatuto de sinal, ou de um sinalizador de que há uma satisfação. A frase de Freud é: “um sintoma é um indício e um substituto de uma satisfação pulsional interceptada; é um resultado do processo de recalque” (FREUD, 1926[1925]/1992, p. 87). O sintoma permite, assim, que a representação recalçada persista como uma formação do inconsciente sob a forma de um substituto deslocado e irreconhecível, servindo como um sinal de que há um desejo insatisfeito em jogo; desejo que busca a satisfação no sintoma.

Diferentemente da inibição e da angústia, o sintoma é considerado por Freud um processo patológico relacionado com ideias ou representações carregadas de afeto que, por serem recalçadas, se transformariam em processos patogênicos. Neste processo, o afeto da angústia seria responsável pela emissão de um sinal de desprazer que desencadearia o mecanismo do recalque, substituindo o pensamento perigoso por um sintoma.

A respeito da angústia, o que Freud descobre de novo é que esta, diferentemente do que ele formulara inicialmente, não se origina no processo de recalçamento, mas é anterior a ele. De fato, é a angústia que provoca o recalque. Ela seria efeito de “sedimentações de antiquíssimas vivências traumáticas” (FREUD, 1926[1925]/1992, p. 87), sendo revivida, atualizada no momento do recalque como símbolo mnêmico ligado a tais experiências. O afeto da angústia, portanto, seria consequência de uma situação de perigo primitiva, ligada à perda, no sentido de uma separação de um objeto (FREUD, 1926[1925]/1992, p. 123), sendo reeditado nos momentos de perigo posteriores como um sinal.

A partir desta leitura, pode-se dizer que a angústia está presente em toda formação de sintoma, na forma de um sinal de perigo emitido pelo Eu diante de um impulso *indesejável* do desejo. Em alguns casos, como na conversão histérica, o sintoma daria conta de eliminar quase completamente o afeto de desprazer. Nos demais sintomas neuróticos, entretanto, um quantum, um resto de angústia permaneceria.

Em suma, o que Freud descobre a respeito do sintoma neurótico é que na sua raiz encontra-se um desejo sexual infantil que, se fosse significado, traria desprazer, e que por este motivo foi recalçado, isto é, tirado da cena da consciência. Este pensamento inconsciente, ao ser isolado das cadeias associativas passa a funcionar autonomamente, tornando-se patogênico.

Outro aspecto do sintoma destacado por Freud se refere ao uso que o Eu faz dele em seu próprio proveito, o que Freud chamou de “ganho (secundário)” da enfermidade (FREUD, 1926[1925]/1992, p. 95). O Eu conseguiria tirar algum proveito do desprazer e do sofrimento

que acompanha o sintoma, já que eles são inevitáveis. Assim, o ganho que o sujeito tira do sintoma torna-se parte do seu modo de funcionamento diante da vida, podendo representar um obstáculo ao desenvolvimento da análise, uma vez que o sujeito não deseja perder esta espécie de benefício, que o sofrimento com o sintoma lhe traz. Aliás, não é só o benefício do lucro secundário que faz o sujeito aderir à doença como algo inseparável do Eu, mas também o gozo que provém da repetição do sintoma. Freud sublinha que este cobra um preço tornando-se cada vez mais indispensável ao Eu.

Quando falamos de sintoma, nos referimos ao corpo em sua dimensão simbólica, ou seja, o corpo metaforizado pelo sintoma. Paul-Laurent Assoun (1996, p.190), em seu livro sobre a Metapsicologia, recoloca esta formulação sobre o corpo, tema privilegiado na histeria, nos seguintes termos: “o corpo pulsional, corpo-sintoma intermedeia a relação do órgão do gozo com o Outro”. Na tosse de Dora, o órgão escolhido está relacionado ao pai com quem se identifica, não se trata aqui de uma experiência da biologia, mas de uma experiência *metafórica*, simbólica, do corpo. Constituído por marcas erógenas, o corpo erógeno fala e produz sintomas. Ao escutá-lo, Freud inventa a psicanálise.

Conforme já mencionamos diversas vezes, o corpo está inserido na história, na teoria e na experiência psicanalítica desde o seu momento inaugural, quando Freud postula a existência de uma realidade outra, uma realidade psíquica, inconsciente, de fantasia, que habita o sujeito e tem efeitos sobre ele. O corpo do homem é o suporte de todos os efeitos significantes e de gozo.

A seguirmos os avanços de Lacan, é possível marcar duas teorizações a respeito do sintoma, uma na qual este é considerado uma formação do inconsciente, tendo, portanto, uma estrutura de linguagem, e outra em que o sintoma é gozo do corpo, “*acontecimento de corpo*⁴⁵” (LACAN, 2003, p.565), gozo afetado pela linguagem, ao qual voltaremos no Capítulo 4.

Se o sintoma conversivo é, para a psicanálise, o exemplo paradigmático de como o corpo fala do sofrimento que o afeta, que outras formas de mal-estar no corpo podemos encontrar na clínica psicanalítica?

⁴⁵⁴⁵ Na edição em português foi traduzido como evento corporal.

3.2.2 Outras falas do corpo na clínica: a inibição e a angústia

No *Seminário 10*, Lacan define a inibição como “a introdução numa função [...] de um desejo diferente daquele que a função satisfaz naturalmente” (LACAN, 1962-63/2005, p. 344). Prosseguindo neste exame, reconhece que a inibição se encontra “no lugar em que [...] o desejo se exerce”, estando este lugar vinculado ao recalque originário (LACAN, 1962-63/2005, p. 344). Neste sentido, trata-se de um encobrimento do desejo. Freud (1926[1925]/1992, p. 85) dá o exemplo do pianista ou do escritor, que não são capazes de manter seu ofício por sofrerem de uma inibição em virtude de uma erotização do órgão ligado à função em pauta, nos casos citados, as mãos. Trata-se de uma “ocultação estrutural do desejo”, [...] por erotizar” uma função (LACAN, 1962-63/2005, p. 344). Para esclarecer a relação do desejo com a função, Lacan toma o caso da inibição do obsessivo, chegando a situar seu desejo na dimensão “da defesa” (LACAN, 1962-63/2005, p. 344).

No *Seminário 22*, Lacan nos remete de volta a Freud para sublinhar a vinculação desta manifestação clínica com o corpo: “digo que a inibição, como o próprio Freud articula, é sempre negócio de corpo ou de função” (LACAN, 1974-75, p. 7). Refere-se à função no sentido das funções do Eu que, conforme já foi bastante indicado no capítulo anterior, é um Eu corporal. “A inibição está na dimensão do movimento, no sentido mais amplo do termo.” (LACAN, 1962-63/2005, p. 18). Se esta referência nos faz pensar no corpo como ponto de partida, Lacan nos adverte de que não devemos reduzi-lo (o movimento) apenas à função locomotora, mas, pensá-lo em termos metafóricos. Lacan faz cruzarem-se dois eixos, a saber, o do movimento e o da dificuldade, que têm uma relação inversamente proporcional, tendo como resultado que quanto maior a dificuldade, menor o movimento e vice-versa.

Retornando, portanto, à fonte freudiana sobre a inibição, no artigo de 1926 temos a descrição deste fenômeno clínico como estando intimamente ligado a alguma função do Eu, mais precisamente com a “*limitação funcional do eu*” (FREUD, 1926[1925]/1992, p. 85). De modo a examinar o tema, Freud escolhe quatro funções egóicas: a função sexual, a de nutrição, a de locomoção e a do trabalho.

As funções do Eu são todas passíveis de inibição, sejam as que se vinculam ao âmbito do sexual (as impotências: falha na ereção, ejaculação precoce, falta de orgasmo) da alimentação (desprazer diante dos alimentos), ou do exercício do trabalho profissional (fadiga, falta de prazer, paralisia das funções na histeria e distrações e perda de tempo na neurose obsessiva).

Nos exemplos citados por Freud, a impossibilidade de tocar piano, escrever ou de caminhar, deixam testemunhar que é sobre os órgãos físicos envolvidos nestas funções que incide a inibição. Partes do corpo, como as mãos e os pés, são hiperinvestidas eroticamente, sexualmente, e são, por isso, inibidas. Recolhemos também o exemplo do homem que é incapaz de “traduzir em expressão corporal as moções mais ternas para com o sexo oposto” (FREUD, 1926/1992, p. 174).

E a angústia? A partir do *Seminário 10* (1962-63), a angústia é definida por Lacan como sendo um afeto. “Que é a angústia?” [...] direi que ela é um afeto” (LACAN, 1962-63/2005, p. 23). Mas antes de Lacan chegar a esta fórmula, Freud trilhou um percurso de investigação.

Em Freud, além das descobertas iniciais a respeito de neurose de angústia, já mencionadas, encontramos duas teorias acerca deste afeto. A respeito da primeira teoria, desenvolvida desde 1900, Freud fornece uma clara descrição no texto sobre a *Gradiva*, de Jensen, de 1907: a “angústia dos sonhos de angústia, como em geral toda angústia neurótica⁴⁶, corresponde a um afeto sexual, a uma sensação libidinosa, e provém da libido em virtude do processo de recalque” (FREUD, 1907[1906]/1992, p. 51). Como podemos observar, esta teoria situa a angústia como efeito do recalque. Em outras palavras, o recalque provoca angústia.

Em 1920, Freud chega à formalização da sua segunda teoria pulsional, a partir de sua investigação sobre o problema da repetição, que o acoitava desde 1914⁴⁷. A grande virada de 1920 se refere à postulação de algo no funcionamento psíquico que excede o Princípio do prazer, nomeadamente, a “pulsão de morte” (FREUD, 1920/1992, p. 48), que se contrapõe às pulsões sexuais, conduzindo o sujeito a repetir o que lhe causa desprazer. Sua pesquisa, que leva em conta as neuroses traumáticas, a brincadeira infantil com o carretel (*Fort-Da*) e os sonhos de angústia, acaba por fornecer elementos para pensar a angústia, que serão mais bem elaborados seis anos depois. Em *Mais além do Princípio do prazer* (1920/1992), avança ao fazer a distinção entre as palavras “terror⁴⁸, medo e angústia”, tendo todas elas relação com *perigo*. O primeiro termo se refere ao estado de desamparo diante de uma situação de perigo para a qual o sujeito não está preparado. Angústia designa um “estado como de expectativa frente ao perigo e de preparação para ele, ainda que se trate de um perigo desconhecido

⁴⁶ Freud faz uma diferença entre “angústia realista” e “angústia neurótica”. A primeira emerge diante de um perigo que conhecemos, enquanto a segunda, que nos interessa, surge diante de um perigo desconhecido, o qual “a análise nos ensinou que é um perigo pulsional” (FREUD, 1926/1992, p. 154).

⁴⁷ Nos referimos ao artigo *Recordar, repetir e elaborar* (FREUD, 1914/1991).

⁴⁸ Na tradução para a língua portuguesa, da Editora Imago, traz a palavra “susto”, ao invés de “terror”, como na Edição argentina, da Amorrortu Editores.

[enquanto] o medo requer um objeto determinado” (FREUD, 1920/1992, p. 48). A angústia, portanto, seria uma proteção contra o terror e as situações traumáticas.

Em 1926, já com o aporte das noções do além do princípio do prazer, do trauma, da compulsão à repetição, debruçado sobre os casos das fobias a animais de Hans e do Homem dos lobos, Freud chega a uma conclusão inesperada, que faz uma torção no que havia teorizado até então: “Aqui, a angústia cria o recalque e não — como eu entendia anteriormente — o recalque à angústia” (FREUD, 1926/1992, p. 174). Ainda em *ISA* (1926/1992), o vienense distingue duas formas sob as quais este afeto emerge: (1) como um sinal emitido pelo Eu diante de uma ameaça pulsional, com a finalidade de inibir um posterior desenvolvimento da angústia; e (2) como “angústia automática”, diante de uma situação “de perigo primeira, originária”, ligada ao trauma e ao desamparo à qual o Eu não tem recursos para enfrentar (FREUD, 1926/1992, p. 133). Entre estes dois momentos teóricos, no ano de 1919, Freud desenvolve uma articulação entre a angústia e o que chamou de *Unheimlich*, ou o estranho familiar, que discutiremos mais à frente.

Dada a complexidade e abrangência do tema abordado no texto de 1926, Freud precisa criar adendos que permitam tratar de uma série de questões colaterais. Um deles, intitulado *Complemento sobre a angústia* nos interessa em especial. Nele, Freud destaca uma diferença importante entre os afetos da angústia e do medo, sublinhando que a primeira carrega “um caráter de *indeterminação* e de *ausência de objeto*; [tanto que] até o uso linguístico correto muda o nome quando achou o objeto, substituindo-o pelo de *medo* {*Furcht*}” (FREUD, 1926/1992, p. 154). Este dado sobre a relação da angústia com o *objeto*, nós devemos ter em mente quando avançarmos até as elaborações de Lacan no *Seminário 10* (1962-63/2005).

O seminário, ministrado por Lacan em 1962-63, tem como tema o conceito de angústia. O *Seminário 10* é considerado um dos mais importantes do seu ensino, pelo fato de trazer uma contribuição original de Lacan não encontrada na obra freudiana, a saber, a postulação do “objeto *a*”, ao qual já nos reportamos no capítulo anterior. Neste ponto, destacaremos apenas alguns enunciados que consideramos essenciais para a apreensão da sua conceituação sobre a angústia:

- (1) Logo de saída, Lacan esclarece que a angústia “é um afeto” (LACAN, 1962-63/2005, p. 23).
- (2) Tomando o pensamento de Freud sobre a “*ausência de objeto*” na angústia (FREUD, 1926/1992, p. 154), Lacan o reformula, como se segue: “A angústia, como nos ensinam desde sempre, é um medo sem objeto. [...] a verdade que enuncio para vocês, eu a formulo assim: ela não é sem objeto” (LACAN, 1962-63/2005, p. 146).

(3) A respeito da angústia como sinal de um perigo pulsional (FREUD, 1926/1992), Lacan avança, e, esclarecendo sobre esse perigo que ameaça o Eu, apresenta a seguinte definição:

introduzi a angústia como a manifestação específica do desejo do Outro. [...] Se o eu é o lugar do sinal [...] é para que o sujeito seja avisado de alguma coisa, a saber, de um desejo, isto é, de uma demanda que não concerne a necessidade alguma. [...] Digamos que ele me anula. [...] Ele solicita minha perda, para que o Outro se encontre aí. Isso é que é a angústia (LACAN, 1962-63/2005, p. 146).

Previamente aos desenvolvimentos sobre o Simbólico, que marcam o início do ensino de Lacan através dos seus seminários⁴⁹, é com a teorização sobre o Estádio do espelho⁵⁰ e o registro correspondente — o Imaginário— que o analista francês se insere na psicanálise e, portanto, pelo viés da tematização do corpo. Chamamos atenção para a relevância da relação do corpo com o registro mencionado, a qual, com os devidos acréscimos e remanejamentos, se estende de ponta a ponta do seu ensino, desde o Estádio do espelho até o nó borromeano.

Retomando o que examinamos anteriormente, a unificação das partes do corpo antes “despedaçado” não se dá apenas pela visão da imagem, mas também pela nomeação não apenas da criança pelo Outro, a quem a ela se dirige a fim de autenticar aquela imagem como sua, mas da própria nomeação das partes que compõem seu corpo. Esta experiência concorre para o apaziguamento da angústia do esfacelamento do mesmo. A fantasia do corpo despedaçado que, conforme mencionamos brevemente na Introdução da presente tese, aparece no texto de Lewis Carroll, assustando algumas crianças, também se apresenta em sonhos, nas artes⁵¹, nas brincadeiras infantis em que as bonecas são desmanteladas, bem como em experiências no campo das psicoses, e se insere no âmbito do que Lacan situou como “drama” do Estádio do espelho (LACAN, 1949/1998, p.100): “São imagens de castração, emasculação, mutilação, desmembramento, desagregação, eventração [evisceração], devoração, explosão do corpo” (LACAN, 1948/1998, p.107).

A questão do corpo nos leva a destacar, em Freud, outra situação em que a identificação com a imagem do corpo próprio é abalada, produzindo angústia. Nos referimos ao fenômeno da aparição do efeito do duplo, conforme relatado, no artigo *O estranho*

⁴⁹ Estamos considerando que o ensino de Lacan tem início com os seus seminários, portanto, já nos anos 1950. O Seminário 1- *Os escritos técnicos de Freud*, data de 1953, e é contemporâneo da sua comunicação sobre o simbólico, no Congresso de Roma, intitulada *Função e campo da palavra e da linguagem na psicanálise*. Entendemos que seus escritos e conferências sobre o Imaginário são anteriores ao que denominamos seu “ensino”.

⁵⁰ Apresentado em sua primeira versão, em 1936, no XIV Congresso da *International Psychoanalytical Association*(IPA), em Marienbad.

⁵¹ A esse respeito, Lacan cita mais de uma vez (1948 e 1949) o pintor holandês Hieronymus Bosch (1450-1516).

(*Unheimliche*), de 1919. Em uma nota de rodapé (FREUD, 1919/1992, p. 247), Freud descreve a cena ocorrida em sua cabine num trem em que viajava, e que o deixou atônito. Um solavanco provocou a abertura da porta de acesso ao banheiro, deixando-o ver a imagem de um velho vestido em trajes de dormir. Freud já estava prestes a chamar a atenção do intruso que invadira a sua cabine, quando se deu conta de que era a sua própria imagem refletida no vidro.

Este fenômeno localiza o hiato existente entre o sujeito e sua própria imagem, que, ao aparecer num enquadramento não previsto, provoca horror e angústia. Após um longo desenvolvimento acerca das acepções ambivalentes dos adjetivos *heimlich* e *unheimlich*, que podem funcionar na língua alemã tanto como sinônimos quanto como antônimos, Freud traz a observação do filósofo alemão, do Século XVII, Friedrich Schelling, de que *unheimlich* seria “tudo o que estando destinado a permanecer em segredo, saiu à luz” (FREUD, 1919/1992, p.225). No escrito, Freud toma o fenômeno do “duplo” no sentido de a identificação com outra pessoa “chegar ao ponto de equivocar-se sobre o próprio eu ou situar o eu alheio no lugar do próprio” (FREUD, 1919/1992 p.234), numa espécie de duplicação do Eu. Este duplo, Freud afirma, só pode se apoiar em épocas muito remotas da história do sujeito, algo que foi recalçado e que retorna. A imagem do corpo próprio produzida a partir do espelho/Outro, imagem especular, deixa algo de fora, um estranho-familiar.

Lacan retoma este fenômeno em seu *Seminário A angústia* (1962-63), quando formula o conceito de objeto *a*. Dirá que o objeto *a* se situa numa anterioridade lógica com relação à operação do Estádio do espelho, quando o sujeito ainda se encontra numa completa alienação ao Outro. Lacan o localiza “antes que o sujeito, no lugar do Outro, capte-se na forma especular [...] forma esta que introduz para ele a distinção entre o eu e o não-eu” (LACAN, 1962-63/, 2005, p. 115), entre interno e externo, fornecendo uma borda ao corpo do sujeito. Quando esta operação não se efetiva, o infans, como em certos casos de autismo, não é capaz de construir bordas para seu corpo.

Para esclarecer esta ideia de que o objeto *a* não tem imagem especular, Lacan utiliza a figura topológica chamada Banda de Moebius, que consiste em uma superfície de face única, e que como tal não pode ser virada, já que, neste caso, será idêntica a si mesma (LACAN, 1962-63). É o que acontece nas aparições estranhas e invasivas do duplo. Quando a imagem retorna do Real, na verdade, já não é captada mais como imagem, mas como o Real, causando horror. No mesmo Seminário, Lacan exemplifica o fenômeno do duplo através do incidente ocorrido com o poeta e escritor francês Guy de Maupassant (1850-1893) já no final de sua vida, quando ele passa a não mais ver sua imagem no espelho, e a ver um fantasma que, ao

virar-se, era ele próprio. Aqui, não se trata mais de uma imagem, mas do Real. Neste sentido, Lacan vincula a angústia a um objeto, afirmando que ela é “a única tradução subjetiva” do objeto *a* (LACAN, 1962-63/2005, p. 113), este objeto que, de outra forma, não pode ser pensado. A sensação de estranheza emerge quando o olhar como objeto se intromete na imagem especular, deixando ver o que ela tenta velar. Isto que não tem imagem no espelho é da ordem do corpo ligado ao “que chamamos de auto-erotismo, de um gozo autista” (LACAN, 1962-63/2005, p. 55). A imagem no espelho por ser plana, chapada, não pode apreender os furos do corpo, em cujas bordas a pulsão circula e onde o gozo pode ser captado.

Ainda no *Seminário 10*, Lacan retoma a ideia de Freud de que a angústia seria “um fenômeno de borda, um sinal que se produz no limite do eu [*moi*], quando este é ameaçado por alguma coisa que não deve aparecer. Esta é o *a*, o resto, abominado pelo Outro” (LACAN, 1962-63/2005, p. 133), resto da operação que constituirá o sujeito e o Outro enquanto separados, um resto que é um pedaço de carne arrancado do sujeito, conforme já discutido no capítulo 2. A propósito, é curioso pensar que um mesmo elemento pode aparecer como objeto agalmático ou como objeto dejetivo, dependendo do enquadre em que se apresenta. Um exemplo que podemos citar é o cabelo. Não é raro escutar relatos do horror e repulsa aos fios do próprio cabelo encontrados, perdidos, fora do seu lugar habitual, onde ele seria esperado. Os cabelos formam nossa moldura quando estão presos à cabeça, já não se pode dizer o mesmo em ocasiões em que são vistos caídos no ralo, a ponto de alguns sujeitos não se sentirem capazes nem ao menos de recolhê-los.

O efeito imaginário da unificação do corpo em uma imagem é o que, após o estádio do espelho, irá recobrir a “desordem dos pequenos *a*”, que, no momento constitutivo que Freud denominou autoerotismo, “ainda não se cogita ter ou não ter” (LACAN, 1962-63/2005, p. 132). Estamos diante da origem da fantasia do corpo despedaçado, que observamos principalmente na psicose.

Sob as roupas, ou sob a pele que dá contorno à imagem corporal, o que há é o caos pulsional e seus objetos *a*, aspecto Real no corpo. Este resto não é destinado a aparecer, e quando o faz, provoca angústia e horror. Na tentativa de ilustrar a questão do que na imagem do corpo fica oculto sob a pele, velado de modo a não fazer sua aparição horrorizante propomos, mais uma vez, buscar na arte da dança algumas referências.

Para chegar ao ponto que nos interessa, gostaríamos de aprofundar alguns aspectos do trabalho de Martha Graham, de forma a familiarizar o leitor com sua técnica e modo de ver o corpo e a dança. Em primeiro lugar, diferentemente do ballet em que se colocam em posição de destaque os movimentos dos braços e pernas, mostrando-se ao expectador como suaves e

belos, a técnica de Graham é visceral, privilegiando os movimentos do tronco. Os braços e pernas se movem como efeito dos espasmos dos músculos do centro do corpo e são movimentos muitas vezes incompreensíveis e até feios. Em seus movimentos, conta Agnes De Mille, “Martha dissecava [o corpo] expondo o encanamento, a máquina funcionando” (DE MILLE, 1991, p. 99, tradução nossa), ou seja, expondo o que do corpo não deve ser visto, o que deveria estar encoberto. O corpo enquanto imagem inteira, imaginário, invólucro, saco de pele, se diferencia do que é considerado o seu aspecto Real, a carne, os pedaços, a desordem dos objetos *a*.

O filósofo francês Roger Garaudy (1913- 2012) descreve a técnica de dança por ela inventada como “movimentos espasmódicos e violentos, impulsos bruscos em que o corpo parece projetar-se num abismo, tudo isso representando meios dramáticos para exprimir o terror, a agonia ou o êxtase” (GARAUDY, 1980, p. 91). O que do corpo é exposto nestes movimentos incompreensíveis — o encanamento à mostra — causa estranhamento porque não se parece com o corpo que conhecemos e, por alguns instantes, podemos dizer que fica fora do sentido.

Sobre os efeitos que esta dança causava no público, conta a biógrafa, “era incômodo, pesado, assistir, [os movimentos] traziam um mínimo de prazer cinético. As pessoas que assistiam não saíam desejando poder fazer aquelas coisas. As meninas não corriam para casa implorando às mães que lhes comprassem collants” (DE MILLE, 1991, p. 98, tradução nossa). De Mille revela, inclusive, que alguns movimentos, de tão antinaturais, provocavam tamanho mal-estar nos expectadores, que por vezes sua mãe pedia: “Não aplauda, ela pode querer fazê-lo novamente”. No ambiente da dança, muitas vezes nos deparamos com lesões e dores que no senso comum deveriam refrear ou mesmo impedir o sujeito de continuar a executar os movimentos. Entretanto, o que se observa é um empuxo à sua repetição (gozo), muitas vezes gerando cada vez mais lesões e dores. Deste modo, os efeitos não eram apenas visíveis aos olhos dos que se sentavam nas poltronas dos teatros, mas atingiam inclusive o nível dos órgãos, corpo orgânico dos bailarinos:

Esses movimentos machucavam o corpo das bailarinas, as constantes marteladas nos órgãos engendravam distúrbios menstruais. Os médicos que atendiam às bailarinas ficavam desconcertados porque nunca tinham encontrado estes sintomas no corpo das mulheres. Nelle Fischer [uma das bailarinas da Companhia] tinha sintomas compatíveis com apendicite. Quando o médico a examinou, perguntou o que ela fazia e pediu que lhe mostrasse o movimento. Ela fez uma simples contração, o início de qualquer exercício da técnica de Graham. O médico e a enfermeira ficaram boquiabertos e assustados. As bordas dos músculos pularam para fora no ventre” (DE MILLE, 1991, p. 101).

Estas passagens tocam a relação da angústia com o corpo, que a dança de Graham não deixava de fora ao fazer ver, ou ao menos insinuar, a aparição de algo do corpo sob a roupa, sob a pele, aludindo a peças anatômicas expostas nas dissecções, desvelando algo da inquietante estranheza, algo do corpo orgânico que deveria estar oculto. Sua arte põe em cena o que deveria estar encoberto pela boa forma do corpo, mas que ao aparecer provoca angústia. Para além da função sublimatória, a arte de Graham nos parece colocar em foco a angústia e o gozo.

Num momento posterior de seu ensino, no *Seminário 22 - RSI*, Lacan formula que a “angústia é isso que, do interior do corpo, ex-siste quando há alguma coisa que o desperta, que o atormenta” (LACAN, 1974-75, p. 13). E o que desperta e atormenta o corpo do homem, a exemplo do pequeno Hans, paciente de Freud, é o embaraço que há neste falo que o aflige, quer dizer, ao dar-se conta de que é sensível à ligação do corpo com o gozo, gozo chamado “Fálico” (LACAN, 1974-75, p. 13). Isto vem mais uma vez demonstrar o que aprendemos com Freud, de que a sexualidade no ser humano, a pulsão sexual, não tem nada de natural. Ao contrário, este corpo sexuado é o que traz o maior embaraço ao falante e, mais do que embaraço, angústia. O encontro da linguagem com o corpo do recém-nascido é traumática e a angústia, conforme aponta Coutinho Jorge, é o afeto fundamental que emerge da vivência do trauma, sendo este

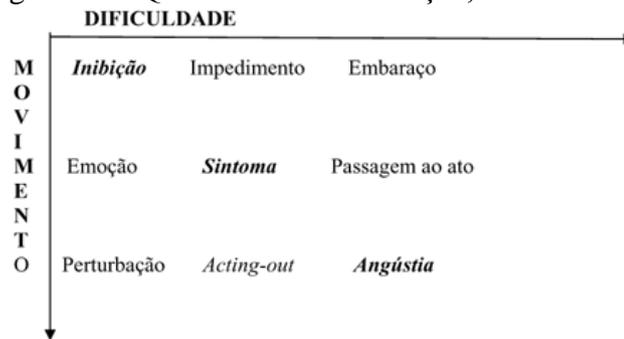
aquilo para o que o sujeito não possui uma representação simbólica para lidar com ele, algo que se revela como *inassimilável* pelo sujeito. Desse modo, o trauma rompe o sentido dentro do qual o sujeito encontra alguma homeostase e introduz uma falta de sentido, um não-senso. Dito de outro modo, o trauma introduz algo de real – não-senso – no imaginário do sujeito, no sentido homeostático dentro do qual todo sujeito tende a se instalar (JORGE, 2007, p. 38)

3.2.3 O nó entre inibição, sintoma e angústia

No *Seminário 10*, Lacan organiza as três manifestações clínicas que estamos examinando em termos de sua relação com duas categorias: a dificuldade e o movimento. Assim, nos mostra que a inibição “está na dimensão do movimento, no sentido mais amplo” do termo (LACAN, 1962-63/2005, p. 18), aludindo à paralisação de tal movimento. Algo deixa de funcionar para ficar paralisado. A fim de esclarecer melhor do que se trata, Lacan escolhe a palavra “impedimento”. É desta ordem a manifestação patológica da inibição, o

sujeito fica impedido de exercer determinada função. Neste nível, a inibição já pode ser considerada como sintoma, ou seja, mais do que apenas um rebaixamento, trata-se de uma alteração da função. Tal efeito, como a etimologia da palavra latina aponta (*impedicare*), “significa ser apanhado na armadilha” (LACAN, 1962-63/2005, p. 19). Neste caso, trata-se de uma armadilha no plano do imaginário, a saber, a captura narcísica. Avançando ainda mais no grau de dificuldade originado pela inibição, Lacan propõe a dimensão do “embaraço”, como uma “forma leve de angústia” (LACAN, 1962-63/2005, p. 20). É neste sentido que procuramos observar que os três termos heteróclitos, dos quais estamos tratando, se entrecruzam, sendo separáveis apenas para fins da análise de suas características. Entretanto, na clínica e no funcionamento do sujeito, apresentam-se enlaçados nas mais diversas combinações. Apenas como ilustração, apresentamos abaixo o esquema feito por Lacan no *Seminário 10*:

Figura 4 — Quadro da tríade Inibição, sintoma e angústia



Fonte: *Seminário 10* (LACAN, 1962-63/2005).
http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000032006000100019&script=sci_arttext

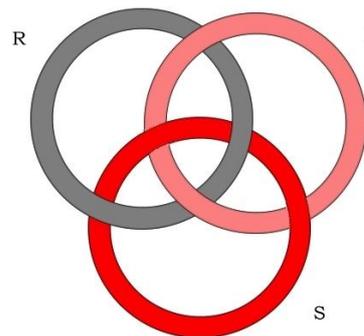
Observamos o interesse de Freud, desde muito cedo, em compreender as relações entre estas manifestações clínicas, distinguindo-as no que tange aos seus sintomas, bem como à sua etiologia. No artigo de 1895, *Alguns critérios para destacar da neurastenia uma síndrome intitulada ‘neurose de angústia’*, seu empenho vai no sentido de “separar de um complexo de sintomas correspondentes a uma ‘neurose mista’, aqueles que não pertencem nem à neurastenia, nem à histeria, mas à neurose de angústia” (FREUD, 1895[1894], 1992, p. 93). Neste sentido, ainda numa linguagem própria ao período anterior à inauguração da psicanálise, podemos observar o esforço de discernir sintoma histérico da angústia. Por outro lado, já em 1917, Freud relata que a angústia “aparece acompanhando os sintomas histéricos” (FREUD, (1916-17/1991, p. 365). Também a inibição, conforme já indicamos, ao impedir o

movimento do sujeito é tomada como sintoma. Estes exemplos revelam uma articulação, que com Lacan podemos chamar de enodamento, entre estas *falas* do corpo.

Trinta anos depois, em *Inibição, sintoma e angústia* (1926), Freud adverte o leitor para uma certa ligação entre a inibição e a angústia, sobretudo apontando o fato de algumas inibições serem resultantes da renúncia de uma função que caso fosse desenvolvida traria angústia (FREUD, 1926/1992, p. 84). Em comum entre as duas, também podemos observar a ligação com o Eu. Se na primeira ocorre um distúrbio ou “limitação funcional do eu” (FREUD, 1926[1925]/1992, p. 85), quanto à segunda, Freud afirmará: “o eu é a sede real da angústia” (FREUD, 1923/1976, p. 74). Aqui, destacamos a ligação já estabelecida entre o Eu e o corpo.

Bem, nos anos 70, Lacan traz uma novidade para ajudar a pensar a clínica. Ele recorre aos nós para dar conta da experiência analítica, sobretudo, quando o Real passa a ter a primazia nos seus desenvolvimentos teóricos e clínicos. Pensar, compreender, imaginar, tudo isso é do registro do Imaginário, o que Lacan busca reduzir no fazer analítico. O estudo da topologia dos nós é um tema complexo e, como tal, não se presta a um exame rápido e superficial. Não pretendemos aqui discutir o tema, mas apenas fornecer uma visão geral do que se trata, com o objetivo de ilustrar que existe uma interligação entre a inibição, o sintoma e a angústia e os três registros.

Figura 5 — Nó borromeano



Fonte: *Seminário 23* (LACAN, 1975-76, p. 21)

Lacan declara: o “nó não é um modelo” (LACAN, 1974-75, p. 61). Os modelos são da ordem do registro do Imaginário, entendemos, portanto, que o nó não é Imaginário, ao contrário, o que ele faz alusão é a algo que conduz à diminuição da imaginação (LACAN, 1975-76/2007). Trata-se de uma “escritura que suporta um Real” (LACAN, 1974-75, p. 9). Cada um dos três elementos que formam o nó borromeano podem ser, segundo Lacan,

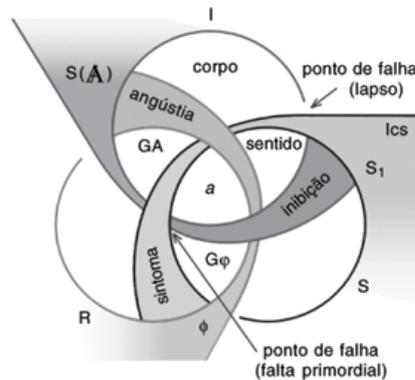
escritos de duas formas, na forma da rodela de barbante, como conhecemos desde o *Seminário 20*, mas que posteriormente observamos que é um toro comportando seus furos, ou sob a forma de reta infinita (LACAN, 1974-75, p. 9). Uma característica fundamental do nó é justamente ter furos, pois de outro modo não seria possível sua amarração.

Cada rodela ou toro representa um dos três “registros essenciais da realidade humana” (LACAN, 1953/2005, p. 12), que Lacan nos apresenta, inicialmente, na Conferência de 1953, *O real, o simbólico e o imaginário*.

O recurso da escrita matemática dos nós confere um maior movimento, tornando as fronteiras mais fluidas, não apenas em relação à divisão proposta por uma clínica binária: neurose e psicose, a partir das diferentes possibilidades de amarração, mas também dando uma configuração mais dinâmica a outros conceitos e situações clínicas, no que permite operar com os pontos de interseção ou de interligação.

Deste modo, a inserção de conceitos, como o de inibição, sintoma e angústia no nó, possibilita uma maior fluidez na leitura e na escuta na clínica.

Figura 6 — Nó borromeano com a tríade freudiana inibição, sintoma e angústia.



Fonte: https://www.google.com.br/search?q=n%C3%B3+borromeano+inibi%C3%A7%C3%A3o+sintoma+angustia&client=firefox-b-ab&dcr=0&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiL1duCsIzXAhUK0GMKHfWIDVwQ_AUICigB&biw=1280&bih=633#imgrc=8r1FYmp18ssuYM:

O que podem essas interligações indicar acerca das possibilidades ou impossibilidades ligadas à fala na análise? Quanto ao trio *ISA*, sua inserção no nó borromeano mostra sua relação com os três registros. Cada uma destas manifestações clínicas resultando da intromissão de um registro no campo do outro. Para esclarecer a questão é importante indicar que o Imaginário é o registro do sentido; o Simbólico, do duplo sentido; e o Real, do não-sentido. Nesta dinâmica, Lacan aponta que a inibição é a intromissão do Imaginário no

Simbólico; o sintoma é o efeito do Simbólico no Real, enquanto a Angústia é a intrusão do Real no Imaginário. Esta última podemos situar como uma intrusão, no Eu, de algo que vem do Real, abalando sua organização narcísica, identificatória; é a inquietante estranheza.

Das possíveis leituras, escolhemos como ilustração um exemplo do Imaginário invadindo o Simbólico, no caso da inibição. Neste ponto, nos remetemos a um sujeito que, fazendo parte de uma família de médicos — pessoas que ele considera bem-sucedidas e brilhantes — não pode tentar a mesma carreira por receio de fracassar, e não manter o alto padrão familiar. Tenta graduar-se em outra área, mas quando está prestes a concluir, não consegue escrever o trabalho de final de curso, uma vez que este nunca estaria à altura dos padrões da família. Paralisado, diante da expectativa de escrever uma monografia brilhante, ele não escreve nenhuma, perdendo os quatro anos de estudos de graduação.

Anos depois, em tratamento médico para depressão, procura análise e começa um novo curso universitário. Desta vez, consegue se formar. A monografia enfim pode ser escrita. Com muita dificuldade, escreve o mais sucintamente possível, pois cada frase precisa passar pelo crivo imaginário da perfeição, do brilhantismo. Prefere escrever pouco a mostrar o que não sabe, ou “a escrever muita besteira”. Da paralisia completa, é possível dar um passo, algum movimento pode enfim se esboçar.

Questionamos o que podemos dizer do modo como a análise aborda os impedimentos próprios da inibição? Desinflar o Imaginário no sentido de mover o sujeito da captura imaginária que o aprisiona, possibilitando-lhe uma mudança de posição?

Nos dedicamos a refletir sobre as falas do corpo na clínica psicanalítica, partindo da premissa de que o corpo fala, porque é habitado pela linguagem, que o afeta. O corpo fala porque é aparelhado para ser penetrado e refletir a onda de sons que o atinge produzindo efeitos, denominados *afetos*, dos quais há um que é fundamental, servindo de baliza na análise, por ser, como já examinamos, o único que não engana. Como próximo passo, portanto, examinaremos a noção de afeto: de representante da pulsão, conceito fronteira entre o corpo e o psiquismo, a efeito da incorporação da estrutura da linguagem no corpo do falante

3.3 A pulsão, o afeto e o corpo do falante: conceito fronteira entre o corpo e a *alma*.

Conforme mencionado no Capítulo 2, a formalização por Freud do termo *pulsão* data de 1905, no artigo *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, tendo recebido acréscimos

importantes em 1915. Para falarmos das pulsões, importa fazer um breve esclarecimento do termo *metapsicologia*, no sentido referido ao período em que Freud se vê impulsionado a escrever a série de artigos denominados “metapsicológicos”⁵².

Como resposta para avançar nos impasses que a clínica apresenta ao analista — numa referência a uma passagem do Fausto, de Goethe — Freud propõe apelar à Metapsicologia *da Feiticeira* (1937). Não se trata nem de uma metafísica, nem da psicologia, mas de um recurso que permite teorizar, especular, quase “fantasiar” (FREUD, 1937/1991, p. 228), com vistas a não paralisar-se ou inibir-se diante das dificuldades inerentes ao trabalho com os processos inconscientes.

Os conceitos psicanalíticos foram sendo edificados desde 1895, em artigos como o *Projeto de Psicologia, A interpretação dos sonhos* (1900), entre outros, entretanto, é somente em 1915 que Freud se dedica a apresentar de modo mais sistemático e completo os seus achados teóricos, produzindo o que chamou de “Metapsicologia”. É no sentido de um teorizar que é quase fantasiar, ou seja, de numa abordagem à parte da ciência biológica ou médica, que o pai da Psicanálise irá situar as pulsões como uma *mitologia*. Na *Conferência 32 – Angústia e vida pulsional*, ele anuncia: “A doutrina das pulsões é por assim dizer nossa mitologia. As pulsões são seres míticos” (FREUD, 1933 [1932]/1991, p. 88). Com esta declaração, Freud deixa para trás qualquer motivação que vise biologizar o conceito.

Como vimos mostrando no decorrer desta tese, o corpo, desde Freud, liga-se a este conceito chave e puramente psicanalítico. Conforme examinado no Capítulo 2, a pulsão é a contraparte do instinto no ser de linguagem. Para o humano, ou falante, habitar a linguagem esburaca o que poderia existir de programação instintual quanto aos fins sexuais, justamente exigindo um trabalho pela ligação do corpo com o psíquico.

Se o corpo natural é subvertido pela linguagem, tornando-se um corpo que fala, isto implica novas exigências para dar conta de uma sexualidade sempre parcial, que não se totaliza. É neste contexto que Freud (1905) introduz o conceito de pulsão, intimamente ligado ao corpo na medida em que responde tanto como fonte quanto como o meio de obter a satisfação, com ou sem prazer. É dele que emergem as pulsões e é através das suas zonas ditas erógenas que alguma satisfação pode ser alcançada. Para o nosso propósito, não pretendemos fazer o percurso de toda a teoria das pulsões, com sua evolução desde o primeiro dualismo que aborda as pulsões sexuais versus pulsões de autoconservação (ou pulsões do Eu), mas apenas destacar as últimas elaborações freudianas a respeito, após a formulação de um

⁵² São eles: *Pulsões e destinos da pulsão, A repressão, o Inconsciente, Complemento metapsicológico à doutrina dos sonhos e Luto e melancolia*.

funcionamento psíquico que vai mais além do princípio do prazer (1920), quando são estabelecidos os conceitos de pulsão de vida, ou pulsões sexuais, e pulsão de morte. Isto porque, como bem assinala Coutinho Jorge, é ao funcionamento desta última que o conceito lacaniano de gozo se encontra vinculado (JORGE, 2007, p. 38). O gozo, como conceito lacaniano, entendemos que se refere ao que excede ao Princípio do prazer, no sentido do que se situa além do que é regulado pela perda à qual a castração alude.

Partiremos do exame do conceito de pulsão em Freud e do que ele abordará como o seu representante ligado ao corpo, o afeto. Sabemos que a pulsão “nunca pode passar a ser objeto da consciência” (FREUD, 1915/1992, p. 173), só podendo ser reconhecida, ou melhor, suposta no psiquismo por meio de seus representantes: a representação (*Vorstellungsrepräsentanz*) e o afeto (*affect*). Freud discernirá os dois representantes pulsionais, apontando seus distintos destinos no psiquismo, a partir do processo de recalque. É sobre a representação, na qualidade de “investimentos [...] de traços mnêmicos” (FREUD, 1915/1992, p. 174), ou rastros restantes do que foi percebido, na qualidade de recordações, que o mecanismo do recalque irá propriamente incidir. Como resultado, tem-se que a representação recalçada desaparece da consciência, sendo rechaçada para o inconsciente. Já os afetos, se referem a “processos de descarga cujas exteriorizações se percebem como sensações” (FREUD, 1915/1992, p. 174), ou seja, se apresentam no âmbito do corpo.

Descarregar, descarga, são termos utilizados desde Freud para se referir ao funcionamento dos afetos, e remetem aos processos corporais ou orgânicos. Mas trata-se de uma descarga de quê, se não estamos no campo da biologia nem da física? Marcus André Vieira articula que o afeto se define como “o caráter subjetivo da descarga de uma quantidade determinada de energia pulsional” (VIEIRA, 1997, p.131. Grifo nosso.). Tomamos também a resposta dada por Lacan, em *Televisão*: “O que isso descarrega é pensamento” (LACAN, 1973b/2003, p. 522). E, se pensamos com palavras, conforme Lacan assinala na *Conferência em Genebra* (LACAN, 1975a/1985), é nas cadeias de representações ou de significantes que os afetos se deslocam. Deste modo, é reafirmado o que Freud descobrira, em 1915, no seu artigo metapsicológico intitulado *O Recalque* (1915), a saber, que este segundo tipo de representante psíquico da pulsão, ao invés de desaparecer da consciência, como ocorre com as representações, apenas se desloca (FREUD, 1915/1992, p. 147). Isto é, desamarra-se de uma representação e amarra-se a outra, podendo ser encontrado “enlouquecido, invertido, metabolizado” (LACAN, 1962-63/2005, p. 23) e, por isso mesmo, difícil de analisar. Por esta mobilidade, portanto, Lacan os considera enganadores. Se há um afeto que não engana (LACAN, 1962-63/2005, p. 88) — a angústia — é justamente por não

estar amarrada a representação alguma, mas solta, à deriva, sendo por este motivo concebido como o afeto por excelência.

Na parte III do artigo metapsicológico sobre o *Inconsciente* (1915), lemos que, ao ser recalçada uma representação, o afeto a ela vinculado pode sofrer três vicissitudes: (1) conservar-se no todo ou em parte, (2) transformar-se em um montante de afeto qualitativamente diferente (em particular, em angústia), ou (3) ter seu desenvolvimento dificultado ou impedido. No *Seminário 10*, Lacan traduz a questão freudiana do destino do afeto, como se segue:

o que eu disse sobre o afeto foi que ele não é recalçado. Isso, Freud o diz como eu. Ele se desprende, fica à deriva. Podemos encontrá-lo deslocado, enlouquecido, invertido, metabolizado, mas ele não é recalçado. O que é recalçado são os significantes que o amarram (LACAN, 1962-63/2005, p. 23).

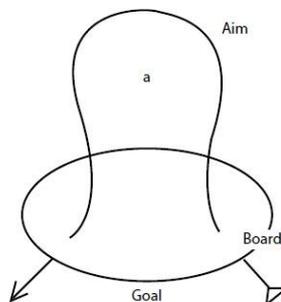
A teorização freudiana sobre a pulsão estabelece as bases para que Lacan futuramente pudesse apreender e formalizar sua relação com a gramática e a linguagem. No escrito *A subversão do sujeito...*, de 1960, Lacan avança nos esclarecimentos deixados por Freud acerca da pulsão, afirmando que esta é resultante de (1) um corte “na função orgânica que ela habita”, (2) um corte na superfície do corpo, o qual, beneficiando-se do traço anatômico de uma margem ou borda”, delimita as zonas erógenas, e também (3) um corte “no objeto descrito pela teoria analítica: mamilo, cíbalo, falo [...] o olhar, a voz” (LACAN, 1960/1998, p. 831-832). Cortes operados pela linguagem, uma vez que advêm da demanda proveniente do Outro, demanda articulada, verbalizada. Desde cedo, portanto, Lacan toma a linguagem, mais do que como destinada à comunicação, como um operador.

Mais à frente, no *Seminário Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Lacan chama atenção para o fato de que Freud, no artigo de 1915, introduz a pulsão usando os recursos da língua, como o verbo em suas formas ativa, passiva e reflexiva. Este recurso linguístico permite a Lacan avançar neste estudo e, assim, mostrar como a pulsão se estrutura num movimento vaivém (LACAN, 1964/1998, p.168), movimento que parte de e retorna ao corpo. O modelo do circuito empreendido pelas pulsões, Freud nos aponta por meio da experiência do autoerotismo, no exemplo da boca “que se beijaria a si mesma” (LACAN, 1964/1998, p.170), mostrando que a pulsão se inicia numa parte do corpo e nela se fecha.

O percurso pulsional desenha uma borda, um contorno, num furo em torno de um objeto muito inusitado, por ser concebido como um cavo. A atividade da pulsão consiste em

“revolver esses objetos [oral, anal, etc] para neles resgatar, para restaurar em si sua perda original” (LACAN, 1964/1998, p. 863).

Figura 7 — Circuito da pulsão



Fonte: Escritos (LACAN, 1964/1998, p.169).

O furo ao qual Lacan se refere é tanto o furo do corpo enquanto zona erógena, como furo da língua; um vazio indicando que algo falta, não apenas no nível do objeto, aquele que se desprende do corpo e é subjetivado como perdido, mas também no nível da língua, como falta de um significante que possa dizer tudo sobre a verdade do sujeito, provocando os furos no discurso. Neste *lugar* supõe-se o inconsciente, nas fendas instauradas no sujeito como efeito da organização dos investimentos significantes.

Se o autoerotismo, modelo do movimento pulsional, pode ser localizado na origem da constituição do corpo do falante, ou do corpo falante, é porque as primeiras experiências com a língua ainda não estruturada gramatical e sintaticamente, “alíngua”⁵³, afetam o corpo, fazendo-lhe eco (LACAN, 1975-76), instaurando-lhe a força (atividade) que o moverá: a pulsão. Os afetos, repetimos, provêm do corpo do vivo afetado pela linguagem, que o perturba. Encontramos esta ideia no *Seminário 20*: alíngua “nos afeta primeiro por tudo que ela comporta como efeitos que são os afetos” (LACAN, 1972-73/2008, p. 149). Se o encontro das palavras com o corpo, se a incorporação da linguagem é traumática, podemos nomear esse eco de *trauma*, o primeiro a afetar o corpo vivo. Conforme examinaremos mais à frente, esta experiência de origem podemos dizer que remete ao Real, “fonte verdadeira das pulsões” (LECLAIRE, 2001, p. 85).

O sintoma afeta o sujeito que procura uma análise se queixando e, muitas vezes, já se interrogando sobre ele. Se o sintoma não o afeta, no sentido de lhe causar algum mal-estar ou incômodo, o sujeito provavelmente nem chegará ao consultório do analista. Assim, seria correto afirmar que o que faz o sujeito procurar uma análise está intimamente ligado aos

⁵³ A noção de alíngua será tratada no capítulo 4.

afetos, ao que, por ter incorporado a estrutura da linguagem, o afeta. Colette Soler sublinha que não somente “no princípio de uma demanda de análise há sempre o afeto” como também que o próprio “processo analítico produz afeto”. (SOLER, 2009/2015, p. 3). A observação da analista francesa não é desconhecida dos analisantes. Todos os que passam pelo processo de análise testemunham a gama de afetos, que surge antes, durante e/ou depois de uma sessão, dos mais agradáveis aos mais dolorosos, incluindo o afeto da angústia. Quantas vezes não escutamos as tentativas de pacificar os afetos antes de uma sessão, em enunciados como: “fiquei pensando no que eu iria falar hoje” ou “fiz uma lista de coisas para falar hoje”.

Quanto à íntima ligação dos afetos com o ingresso na análise, correlacionamos, com Soler, o vínculo destes com o Real. Os afetos que nos sinalizam o mal-estar indicam o que não anda, o que cruza o caminho do sujeito, colocando-se como obstáculo, definições do Real. Em *A terceira*, Lacan diz textualmente que o Real “é o que não caminha, é o que cruza a frente da charrete, e mais, o que não cessa de se repetir para impor um entrave a essa marcha” (LACAN, 1974/2011, p. 16). Na mesma conferência profere “chamo de sintoma ao que vem do real” (LACAN, 1974/2011, p. 17). A seguinte frase de Colette Soler coloca de modo mais organizado o que vimos construindo:

A entrada na psicanálise é uma demanda particular, é ter um Real como causa, sob a forma muito simples de alguma coisa que não está completa, de alguma coisa que não anda. A demanda em análise é uma demanda que tem o Real como causa e o Real toma forma daquilo que não está indo bem, então o sujeito sofre (SOLER, 1989, p. 18-19).

Se o sintoma vem do Real, podemos dizer que o que dá o sinal, o que indica, o que leva o sujeito ao consultório do analista é o afeto, que perturba o corpo. Nos damos conta destas perturbações nas mais variadas formas, desde as mais comuns, tais como as palpitações, tremor das mãos e da voz.

Mas, então, qual é o lugar do afeto na análise? Analisamos os afetos? Se quando se afirma que a psicanálise não trabalha com os afetos, se o faz por entender que estes são efeitos do fato de a linguagem, o significante, afetar o corpo, e que o meio de atingi-los é acompanhando e cernindo os significantes que os produziram, as críticas procedem. Se sabemos, desde Freud, que os afetos se encontram deslocados das representações a eles vinculadas, não são eles que devem ser buscados no processo analítico, embora façam parte deste do início ao fim. Talvez se possa dizer que não se analisam os efeitos do padecimento pelo sintoma — embora sejam indicadores importantes, sobretudo o afeto que não engana —, mas as causas do inconsciente/sintoma. Soler lança luz sobre a questão afirmando que “não é

que a análise não se interessa pelos afetos, é que a psicanálise verifica que os afetos são efeitos e não podem ser uma bússola para a interpretação, uma vez que estão deslocados” (SOLER, 2009, p. 5). Deste modo, se o afeto é um efeito produzido pela linguagem, pelo significante, no corpo do vivente, para se chegar a ele é preciso analisar o significante ao qual está conectado. Em outras palavras, se o afeto se desloca na cadeia são os significantes que estruturam a cadeia que devem ser analisados para que se alcance o afeto, pois para analisá-lo, há que passar pela sua causa significante (SOLER, 2009).

Para nós, foi um achado a leitura que Soler faz de Lacan, a respeito do modo como a linguagem/estrutura afeta o falante em uma dupla vertente, a saber: o corpo vivo ou corpo de gozo, e o sujeito. Este tema nos leva ao próximo capítulo, no qual examinaremos os primeiros encontros das palavras com o corpo e sua relação com o gozo, conceito fundamental para abordar os avanços de Lacan sobre o sintoma, que será considerado um *acontecimento de corpo* (LACAN, 2003, p.565).

4 O ENCONTRO DAS PALAVRAS COM O *CORPO*: AMOR E GOZO

Essa hiância inscrita no estatuto mesmo do gozo enquanto diz-mansão do corpo, no ser falante, aí está o que torna a brotar com Freud por esse teste [...] que é a existência da fala. Aonde isso fala, isso goza. E isto não quer dizer que isso saiba de coisa alguma...⁵⁴

O homem pensa com a ajuda das palavras. E é no encontro entre essas palavras e seu corpo que algo se esboça⁵⁵.

Jacques Lacan

O menino canta canta
Uma canção que não tem sentido
Como não tem sentido o vento
Nem a minha nem a tua vida⁵⁶

Mário Quintana

Ao ser introduzido no mundo da linguagem, ou para utilizar os termos freudianos, na cultura ou civilização construída pelos seres que falam, o corpo do vivente é afetado, perturbado. Os afetos, portanto, têm a ver com uma “perturbação” do gozo do vivente, uma perturbação do “corpo de gozo” ou o “gozo do corpo substância” (SOLER, 2009a, p.7). Pelo fato de a psicanálise não se orientar por meio do tempo cronológico, de etapas, em termos de o que veio antes ou depois, é uma questão pensar o que afeta e o que é afetado, na ciranda onde circulam o corpo do vivo, a linguagem, o sujeito e o gozo. O ponto de partida é o fato de que a linguagem provoca uma perturbação no corpo gozante do vivente; em segundo lugar, e como consequência, este gozo já alterado, ou “aparelhado” (LACAN, 1972-73/2008, p. 61), pela linguagem afeta o sujeito. Toda esta afetação suposta na entrada do falante na linguagem, na ordem significante, é traumática e produz afeto, angústia.

Dizer que o gozo é aparelhado pela linguagem implica que esta se presta menos à comunicação do que ao gozo (LACAN, 1972-73/2008, p. 148), implica que a linguagem seja

⁵⁴ LACAN, 1972-73/2008, p. 123.

⁵⁵ LACAN, 1975a/ p. 125.

⁵⁶Poema *Canção de beira de estrada* (QUINTANA, 2005, P.126)

tomada como um operador que atinge o vivo, abalando seu gozo. Na operação traumática através da qual nasce um sujeito, há um gozo que se perde e, em contrapartida, a produção de um mais-de-gozo. Em outras palavras, a linguagem opera sobre o corpo do vivente, abalando-o seja na qualidade de perda, de menos, negativizando-o, seja na recuperação de um gozo possível, sempre parcial, fracionado, jamais totalizado. De um modo ou de outro, o gozo se coloca sempre numa certa relação com o corpo, seja numa perspectiva de estar “fora do corpo”, como Lacan indica quanto ao Gozo Fálico (LACAN, 1974/2011, p. 32), seja de se situar no corpo, na qualidade de “gozo do corpo [...] *para além do Falo*”, atribuído aos místicos que “o experimentam, mas não sabem nada dele” (LACAN, 1972-73/2008, p. 82). Conforme veremos mais adiante, no testemunho de Santa Teresa d’Ávila, o dardo de ouro em brasa lhe perfurava o coração atingindo suas entranhas. A dor, descrita como ao mesmo tempo imensa e suave, a alma não desejava que acabasse, embora fosse infligida às entranhas do corpo. Não é a alma quem goza, é o corpo. Colette Soler, na trilha de Lacan, o diz textualmente: “O corpo é necessário para gozar. Se tivéssemos só uma alma seria difícil gozar” (SOLER, 2009a, p. 7).

Retornando à ciranda das afetações, envolvendo o inconsciente/linguagem/estrutura, o afeto, o sujeito e o gozo, extraímos da analista francesa outra reflexão importante para o trabalho do psicanalista. Colette Soler nos recorda que entre “o efeito do inconsciente sobre o corpo e a repercussão do afeto no sujeito, há um terceiro termo que é a posição do sujeito com respeito ao inconsciente” (SOLER, 2009a, p. 7). A posição do sujeito frente ao inconsciente nos remete à sua função ética, ao que é do registro da responsabilidade do sujeito. Lacan (1965/1998) é bastante incisivo ao afirmar que o sujeito é responsável por seu inconsciente, ainda que ele provenha do Outro e que o sujeito não detenha este saber. “Por nossa posição de sujeito”, diz, “sempre fomos responsáveis” (LACAN, 1965/1998, p.873). Soler completa sublinhando que esta responsabilidade inclui os afetos.

Quanto à dimensão ética dos afetos, em *Televisão* (1973b), Lacan evoca Dante e Espinosa para situar a tristeza, enquanto depressão, como “uma falha moral”, “um pecado, o que significa uma covardia moral” (LACAN, 1973b/2003, p. 524), indicando que o sujeito rechaça os produtos de seu próprio inconsciente, evitando sua responsabilidade sobre os seus afetos. A referência ao termo pecado vai no sentido de um não-querer saber do furo, da castração, da impossibilidade da completude, do gozo absoluto.

A diferenciação estabelecida anteriormente, por Freud, entre o luto e a melancolia, ambos sendo uma reação à perda de um objeto caro ao sujeito, também guarda referência a uma posição ética no que se refere ao primeiro. Isto porque enquanto o luto é situado como

um “trabalho” (FREUD, 1917[1915]/1992, p.243) a ser empreendido, de recolhimento dos investimentos no objeto perdido, a melancolia envolve um quadro que inclui, por exemplo, a perda do respeito por si mesmo e o desagrado moral com o próprio eu (FREUD, 1917[1915]/1992, p.245). Destaca-se aqui a ênfase dada por Freud ao conteúdo dos sonhos, pelos quais o sujeito é responsável, mas trata-se de uma responsabilidade metapsicológica e não jurídica:

O problema da responsabilidade pelo conteúdo imoral do sonho já não se coloca nos mesmos termos com que outrora se apresentou aos autores, que sabiam nada de pensamentos oníricos latentes, nem do recalado em nossa vida anímica. É claro, devemos nos considerar responsáveis por nossas moções oníricas más. Que mais se pode fazer com elas? Se o conteúdo do sonho não é enviado por um espírito estranho, é uma parte do meu ser; se, com os critérios sociais, quero classificar como boas ou más as aspirações que encontro em mim, devo assumir a responsabilidade por ambos os tipos, e se para me defender digo que o desconhecido, inconsciente, recalado que há em mim não é o meu ‘eu’, não me situo no terreno da psicanálise. [...] Posso chegar a descobrir que esse desmentido por mim não só ‘está’ em mim, como em certas ocasiões também produz efeitos a partir de mim (FREUD, 1923/1992, p. 135).

Se voltarmos ao problema da responsabilidade do sujeito por seus afetos, pedimos emprestada a citação do poeta Rückert, que Freud apresenta em *Mais além do princípio do prazer*: “mancar não é pecado” (FREUD, 1920/1992 p. 62), mas sim entregar-se recuando de seu desejo. Esta posição ética é o que faz despontar algum grau de liberdade para o sujeito, possibilitando pensar nos efeitos analíticos e seus desdobramentos para o analisante.

4.1 O corpo do falante é sensível ao dizer: o dizer de alíngua afeta o corpo

...seu corpo não sente a mesma coisa quando você dança ao som de cordas e quando dança ao som de instrumentos de sopro. Ele simplesmente não pode. Ele não sente a mesma sensação quando você dança ao som de uma flauta ou de um fagote. Há algo de diferente que atinge seu corpo. A parede de som lhe prende num certo modo.⁵⁷

Martha Graham

⁵⁷ GRAHAM, 1991, p. 75.

Nossa primeira forma não é esse corpo físico que nós temos hoje, nossa primeira forma é uma vibração sonora, é um tom.⁵⁸

*Kaká Werá Jecupé*⁵⁹

Retomando o que temos desenvolvido ao longo da tese, o *corpo* imaturo do vivente é fragmentado, uma coleção desorganizada de impulsos, e precisa passar por algumas operações psíquicas a fim de ser integrado, estruturado em *um* corpo próprio. Trata-se de um longo caminho a ser percorrido, que requererá a presença de um Outro, representante da linguagem. A forma pela qual a mãe, encarnando o lugar do Outro, irá marcar o pequeno vivente está ligada a uma variedade de aspectos, tais como: os afetos que estarão em jogo, o modo como se dará o contato com o corpo do bebê e, sobretudo, as palavras ditas e não-ditas. Isto é, esse Outro traumático da linguagem entranha-se no corpo. Não podemos deixar de lembrar que, no *Seminário 11*, Lacan afirma que a pulsão invocante “é a mais próxima da experiência do inconsciente” (04/03/1964, p. 102).

Faremos um breve parêntese para falar da pulsão invocante como sendo fundamental na subjetivação do corpo do falante, para isso lançaremos mão dos desenvolvimentos de Jean-Michel Vivès, psicanalista, membro do movimento *Insistence - Art, Psychanalyse, Politique* e Professor da Université Nice Sophia-Antipolis, na França.

Em seu livro *A voz na clínica psicanalítica* (2012), o analista francês Jean-Michel Vivès toma o momento do nascimento mítico do sujeito para mostrar o lugar da voz na construção, ou na subjetivação, do corpo do falante. Segundo o autor, em “razão da sua musicalidade, ela é o instrumento pelo qual se transmitem a linguagem e a fala” (VIVÈS, 2012, p.19). É no evento do recalque originário que o autor localiza a constituição no psiquismo de um ponto de corte, de descontinuidade com a voz do Outro, correlato do *ponto cego* na constituição do campo visual. Este último se coloca como um ponto inapreensível da percepção, a tornar-se a própria condição de toda percepção por parte do sujeito.

O “não” à voz originária que o “ponto surdo” representa, se situa como um segundo tempo na constituição do sujeito, sendo necessário primeiro acolhê-la — o que reconhecemos como o tempo da *Bejahung* freudiana. Conforme Vivès (2012, p. 20) ressalta: aqui “o não está

⁵⁸ JECUPÉ, Kaká Werá. *Pahí* – Parte II, 2010.

⁵⁹ Kaká Werá Jecupé é escritor e ambientalista brasileiro, de origem indígena, da etnia dos Tapuias. Como conferencista, tem sido convidado por diversas instituições de Ensino superior, entre elas a Universidade de Oxford (Inglaterra) e a Universidade de Stanford (Estados Unidos da América).

a serviço do sim”, uma vez que o sujeito só será capaz de atender ao apelo de tornar-se invocante, tornando-se surdo à continuidade vocal do Outro. Esta continuidade parece referir-se a uma falta de borda, de limite, aludindo, talvez, à dimensão do gozo que Lacan indicou como *não-todo* situado na função fálica.

Bastos e Freire colocam a questão sublinhando que há uma fala do Outro que precede o bebê, a qual este precisará subjetivar a fim de dar o passo de *falado* a *falante*, de objeto a sujeito. Enquanto objeto aprisionado nesta fala, a criança é “tomada por um gozo ubíquo, e não localizado” (BASTOS e FREIRE, 2007, p. 108). Conforme Lacan apresenta na sua releitura do Complexo de Édipo, o primeiro tempo é o tempo da identificação imaginária da criança com o objeto do desejo da mãe. Aqui a lei é a “*lei da mãe*” (LACAN, 1957-58/1999, p. 195), uma lei “não controlada”, baseada nos caprichos maternos, que se sustenta “no bem-querer ou malquerer da mãe, na mãe boa ou má” (LACAN, 1957-58/1999, p. 195). Podemos denominá-la de *lei* pelo fato de que a mãe é um ser falante e como tal está inscrita no Simbólico, embora *não-toda*. Esta língua materna pode, assim, ser situada como ilimitada, não-toda e constituída de equívocos. A lei da mãe é caprichosa e implica consequências futuras, como indica Geneviève Morel:

Minha tese é a seguinte: ainda crianças, somos confrontados com o gozo de nossa mãe. Para não nos perdermos, devemos separar-nos do que nos é imposto com a força de uma lei, uma lei singular e louca que nos toma "assujeitados". A partir deste primeiro assujeitamento, nosso inconsciente manterá traços [vestígios] toda a nossa vida. No entanto, separar-se da "lei da mãe" é caro [custoso, custa caro]: produzimos sintomas que são de fato o envelope da única lei universal reconhecida pela psicanálise, a proibição do incesto (MOREL, 2008, p. 12. Tradução nossa).⁶⁰

Como o *infans* ignora o próprio vagido, é o Outro da linguagem, aquele que exerce a função materna, que, supondo ali uma fala que apresenta a criança ao mundo, o interpreta, a fim de que o puro grito sem sentido se transforme pela intervenção do Outro em um grito “para”, entrando no circuito da pulsão invocante, ser ouvido, ouvir e fazer-se ouvir. Se no primeiro tempo o que se vê é um “sujeito do gozo”, conforme Lacan formula no *Seminário 10* (LACAN, 1962-63/2005, p. 192), ao final do circuito já se esboça um futuro sujeito, que se endereça à escuta do Outro a fim de obter uma resposta. O termo utilizado aqui, por Lacan, nos chama atenção por não ser utilizado extensivamente em seu ensino. Sujeito e gozo

⁶⁰Ma thèse est la suivante: encore infans, nous sommes confrontés à la jouissance de notre mère. Pour ne pas nous y perdre, nous devons nous séparer de ce qui s’en impose à nous avec la force d’une loi, d’une loi singulière et folle qui fait de nous des “assujets”. De ce premier assujettissement notre inconsciente gardera des traces toute notre vie. Or, se séparer de “la loi de la mère” est coûteux: nous fabriquons des symptômes séparateurs qui sont en fait l’enveloppe de la seule loi universelle que reconnaît la psychanalyse, l’interdit de l’inceste (MOREL, 2008, p. 12).

parecem termos que se colocam não diremos em oposição, mas em dimensões diferentes. Entretanto, Lacan o utiliza para se referir a “um sujeito primitivo” (LACAN, 1962-63/2005, p. 192), logicamente anterior ao seu advento como sujeito do inconsciente. A fim de esclarecer a formulação, segue o contexto em que Lacan o diz:

Em sua primeira posição, deixei esse sujeito indeterminado quanto à sua denominação, mas o final de meu discurso lhes permitiu reconhecer como seria possível denominá-lo nesse nível mítico, anterior a todo jogo da operação. Trata-se do sujeito do gozo, na medida em que essa expressão tenha sentido, mas [...] não podemos de modo algum isolá-lo como sujeito, a não ser miticamente” (LACAN, 1962-63/2005, p. 192).

Posteriormente, nos anos 70, com a introdução do conceito de “falasser” (*parlêtre*) (LACAN, 1975-76/2007, p. 55), que conjuga sujeito e corpo, este último como lugar da “substância gozante” (LACAN, 1972-73/2008, p. 29), entendemos que este problema recebe uma solução.

As experiências iniciais do ser falante, como registramos, são apreendidas anteriormente à fala estruturada pelas leis da linguagem, momentos precoces da vida, antes que haja propriamente um sujeito. São vivências contemporâneas da língua singular, mas precária em termos de sentido, fonte dos equívocos da língua, à qual Lacan denominou, em francês, *lalangue*⁶¹, escrita numa única palavra, por homofonia com “lalação”, onde o som se encontra disjuncto do sentido. Refere-se à língua antes de adquirir uma organização sintática (sintaxe⁶²) e semântica, e constitui a base da estruturação do inconsciente, sendo descrita, em *O aturdido* (1972/2003), como a “integral dos equívocos que sua história deixou persistirem nela. [...] o veio em que o real — o único, para o discurso analítico, a motivar seu resultado, o real de que não existe relação sexual — se depositou ao longo das eras” (LACAN, 1972/2003, p. 492).

Lalangue, alíngua, ou lalíngua nas traduções para o português, aqui fica esclarecido, localiza a base por onde o Real se assenta no falante, em sua origem. Poderíamos ser tentados a considerar esta “integral” dos equívocos como um *conjunto*, entretanto Colette Soler nos esclarece que a alíngua, embora seja uma integral dos equívocos possíveis, “não faz um todo” (SOLER, 2012, p.40). Trata-se dos significantes *uns*, *SI*, que, em priscas eras do falante se

⁶¹ Na presente tese, optamos pela utilização da tradução de “alíngua”, seguindo a referência ao artigo definido feminino na Língua portuguesa. Apenas mantivemos a tradução de “lalíngua” nas citações, para nos mantermos fiéis ao texto do tradutor.

⁶² “Componente do sistema linguístico que determina as relações formais que interligam os constituintes da sentença, atribuindo-lhe uma estrutura” (Houaiss, 2009.6)

depositaram sobre seu corpo, como um enxame, zumbido sem sentido, conforme lemos no *Seminário 20* (1972-73/2008, p. 154). Seu caráter não-todo e de afastamento do sentido revelam seu ponto de contato com a dimensão do Real fora do Simbólico. Não é simbólica, mas é condição para a aquisição da linguagem. Ao mesmo tempo em que porta o não-sentido, “cada palavra assume nela, conforme o contexto, uma gama enorme e disparatada de sentidos” (LACAN, 1970b/2003, p. 515). Assim, ela é a condição do sentido.

Figura 8 – Poema de Arnaldo Antunes

Ouvi o alvo
seio sem osso
despedaçar-se e ouço
ainda o uivo

malévolo do lobo
que o rasgou
e rasgará ou
tros no lodo

pois eu sou
o ouvido vi
vo daqui
lo que são.

Fonte: Psia (ANTUNES, 2001)

O inconsciente-alíngua, afirma Soler, diferentemente do inconsciente-linguagem, é Real. Não é pré-verbal, já que para o homem não há nada anterior à linguagem. O falante habita a linguagem, o que nos faz pensar que alíngua é também Simbólica, uma vez que é só no contato com o Outro da linguagem que ela pode surgir. Se não há nada a ser considerado pré-verbal no que diz respeito ao ser falante, só pode ser qualificado de “pré-linguagem no sentido da sintaxe” (SOLER, 2012, p.47) e, embora tenha efeitos, que são os afetos, é inapreensível e “inconquistável” (SOLER, 2012, p.42).

Para encerrar o presente tópico, que coloca em destaque o fato de o corpo do falante ser sensível ao dizer, gostaríamos de deixar uma referência da arte, e mais uma vez recorreremos a Martha Graham: “Se você está empacado num gesto, diga uma palavra, diga uma frase. A ação virá” (GRAHAM apud DE MILLE, 1992,p. 104). Era o que Martha Graham sugeria aos seus bailarinos quando apresentavam dificuldades em realizar um movimento com o corpo. Pedia que parassem e dissessem uma palavra ou frase, qualquer uma que lhes viesse à mente. A partir daí o movimento era retomado, por via do significante. Tratava-se de insuflar no corpo o sopro da linguagem, possibilitando que o movimento seguisse em frente, dado que o corpo é sensível ao dizer. Graham não dizia: “pense em uma

palavra ou frase”, mas sim: “diga”. Não é o sentido o pensamento que desperta o corpo paralisado, impedido, mas o som. O corpo do falante é um corpo ressonante, no qual o dizer faz eco; um corpo no qual o significante recoloca em movimento algo que estava parado ou que havia parado de ressoar. No *Seminário 23*, podemos entender porque Lacan afirma que o corpo é sensível ao dizer uma vez que “tem alguns orifícios, dos quais o mais importante é o ouvido, porque ele não pode se tapar, se cerrar, se fechar” (LACAN, 1975-76/2007, 19).

Destacamos no segundo capítulo, o quanto o corpo do humano - um corpo erógeno, erotizado, pulsional - e o inconsciente partilham a mesma estrutura de furo. É o que Lacan exprime enunciando que a “pulsão é precisamente essa montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica, de uma maneira que se deve conformar com a estrutura de hiância que é a do inconsciente” (LACAN, 1964/1998, p. 167). As pulsões sexuais, vinculadas à linguagem, servem para levar o movimento à frente, desviando o falante do seu destino, que é a morte, e se movimentam em torno do furo.

A coreógrafa, como o poeta, nos parece, aproxima sua interpretação dançante do trabalho do analista, num intervalo entre o sentido e o furo. Conforme Lacan aponta em 1977, ao sujeito não é possível explicar que ele próprio se produz a partir de um significante 1, que o representa diante de um segundo significante, nem tampouco que os efeitos de sentido que o tocam sejam tributários desta contingência. Se não há como justificar toda esta conjuntura, cabe-lhe “recheiar tudo isso [...] com a poesia, que é efeito de sentido, mas também de furo” (LACAN, 1976-77, p. 146). Quem entoia a frase, ou a palavra, não é a coreógrafa, mas o próprio bailarino. De onde brota a palavra súbita? Evocamos o poeta gaúcho Mário Quintana: “o poema é um objeto súbito” (QUINTANA, 2005, p.100)

4.1.2 O inconsciente estruturado como alíngua ...

...o inconsciente, por ser ‘estruturado como uma linguagem’ isto é como a lalíngua que ele habita, está sujeito à equivocidade [...]. Uma língua entre outras não é nada além da integral dos equívocos que sua história deixou persistirem nela. É o veio em que o real – [...], o real de que não existe relação sexual – se depositou ao longo das eras.⁶³

Jacques Lacan

⁶³ LACAN, 1972/2003, p. 492.

“o sol acende

Ou só ascende”⁶⁴

Arnaldo Antunes

Conforme Lacan relembra na Conferência de 1975, proferida em Yale, sua fórmula “o inconsciente está estruturado como uma linguagem” é uma leitura do dizer de Freud, capturado a partir da leitura dos livros: *A interpretação dos sonhos*, *A psicopatologia da vida cotidiana* e *O chiste e suas relações com o inconsciente*, além da linguística e da antropologia estrutural. Dos sonhos, o que interessa a Freud é seu relato, o que o analisante diz, os significantes utilizados e repetidos ao contá-lo ao analista. Da mesma forma, nas demais formações do inconsciente é o material linguístico (lapsos, atos falhos, chistes) o que dá fundamento à interpretação.

Entretanto, a interpretação que aprendemos com Lacan, no período do seu ensino que estamos estudando, seu último ensino, opera sobretudo na dimensão de alíngua — essa língua primeira do bebê que é proveniente da apreensão dos sons, ouvidos da língua dos adultos, desligados do sentido. Em uma outra conferência, dessa vez na Universidade de Columbia (LACAN, 1975c), Lacan enfatiza que o fato de a criança ter escutado algo, cujo sentido não pode ser compreendido, é o que deve merecer nossa atenção.

Segundo Soler, o termo lalação “designa o arrulho da criança que ainda não fala” (SOLER, 2012, p.38) que, embora esteja disjunto do sentido, não está disjunto “do estado de contentamento da criança” (p.38), em outras palavras, do gozo.

Quando Lacan vincula a interpretação à alíngua é porque o inconsciente — e isto se encontra em *A terceira* — é um saber que se articula a partir desta língua de gozo, que se deposita como “sedimento, aluvião” (LACAN, 1974/2011, p. 21). Este sedimento de linguagem que forma o inconsciente é o que resta do que dela passou pelo corpo, ao qual Lacan alude como sendo uma peneira que a “água da linguagem” (LACAN, 1975a, p. 129) atravessa, deixando para trás detritos. As marcas que ficam fora da linguagem, fora do sentido, portanto, são marcas no corpo. É por isso que, se pesquisamos com vistas ao trabalho clínico, no sentido de favorecer efeitos analíticos, é essencial entender sua relação com a constituição do inconsciente e do corpo. É com base em alíngua que Lacan situará a

⁶⁴ ANTUNES, 2001.

interpretação não assentada no sentido, mas na equívocidade, ligada à sonoridade, conforme enunciado em Roma, em 1974:

A interpretação, emiti, não é interpretação de sentido, mas jogo de equívocidade, foi por isso que coloquei o acento sobre o significante na língua. [...] Disso resulta, acrescentei depois, sem mais efeitos, que é em *lalíngua* que opera a interpretação — o que não impede que o inconsciente seja estruturado como uma linguagem (LACAN, 1974/2011, p. 21).

Se a interpretação opera em *alíngua* é porque, conforme explicitado na *Conferência em Genebra*, nesta língua, na qual o sujeito “recebeu uma primeira marca, uma palavra é equívoca” (LACAN, 1975b, p. 7), abrindo a possibilidade de novos sentidos, novas amarrações.

Do que foi posto, muito nos interessa a observação de que “o que cria a estrutura é a maneira pela qual a linguagem emerge no começo em um ser humano. É isto, em última análise, que nos permite falar em estrutura” (LACAN, 1975c, p. 10). A aquisição da linguagem está entremeada às chamadas fases do desenvolvimento sexual, vinculadas diretamente aos cuidados da mãe com o corpo do bebê, o que permite afirmar tanto que a sexualidade humana se constitui da confluência de corpo e linguagem, como que o inconsciente é sexual e *linguageiro*.

Na Conferência de 1974, quando esta língua precoce já havia sido nomeada (1971⁶⁵), a ideia, apresentada em *Radiofonia* (1970/2003) é retomada. Nesta ocasião, Lacan irá traduzir o que já estava posto, nos seguintes termos (LACAN, 1974/2011, p. 21): o gozo inerente à *lalangue* “civiliza” o corpo-substância gozante e, inserindo-o no Simbólico, impõe-lhe a perda do suposto natural, como o “gozo do gato [...] que parece vir do corpo inteiro” (LACAN, 1974/2011, p. 12). Civilizado, o gozo fica localizado e “o corpo goza de objetos” (LACAN, 1974/2011, p. 21) que, na trilha das elaborações lacanianas, chamamos de objeto *a*, “estilhaços do corpo”, já identificados por Freud. Diante deste banho de *civilização*, ou linguagem, no corpo, condicionando seu gozo a determinadas ilhas, furos, Lacan situa o objeto *a* como “nó elaborável do gozo” (LACAN, 1974/2011, p. 21), isto é como um pedaço de Real ao qual se pode ter acesso. Onde Lacan diz “elaborável” também podemos entender por *subjetivável*. Ou seja, no nível do objeto *a*, e isso é importante notar⁶⁶, ainda temos um laço do Real com o Simbólico. Neste sentido, podemos distinguir entre as funções do corpo

⁶⁵ No Seminário O saber do psicanalista, aula de 4 de novembro de 1971.

⁶⁶ Essa observação diz respeito ao fato de que o Real também será desmembrado em duas perspectivas, “o Real próprio ao Simbólico e o Real fora do Simbólico” (SOLER, 2012, p.29).

que não foram apanhadas pelo significante ou pela demanda do Outro, e as funções que têm representação na linguagem” (SOLER, 2007, p. 76).

Sobre esta última, em conformidade com a qual o inconsciente se estrutura, Lacan concluirá que ela não existe de início, sendo “feita de alíngua” (LACAN, 1972-73/2008, p. 149), que “não é simbólica, mas real” (SOLER, 2010, p. 497). Esta língua primeira, singular a cada um, tem como efeito os afetos (LACAN, 1972-73/2008); trata-se de uma língua sensorial, corporal, de marcas deixadas no corpo pelas primeiras palavras, sem sentido, prenhes de gozo, advindas do Outro materno. É nisso que consiste a experiência do inconsciente: no fato de que, “desde a origem, há uma relação com alíngua, que merece ser chamada, justificadamente, materna, porque é por meio da mãe que a criança [...] a *recebe*. Ela não a aprende” (LACAN, 1975c, p. 49. Grifo nosso). Nessa dimensão, o significante não está no Simbólico, mas “no nível da substância gozante” (LACAN, 1972-73/1985, p.36), noção formulada por Lacan a fim de tratar do gozo envolvido no sintoma. O sintoma, apreendido como “uma formação mista onde se junta um elemento verbal e um elemento de substância gozante” (SOLER, 2009 a, p. 6). Essa substância do corpo, do corpo falante, é composta de fragmentos de língua, detritos, restos de palavras sem sentido, mas com sentidos.

O encontro de alíngua com o corpo é traumático, algo deste encontro se inscreve no Simbólico, ou na linguagem, no inconsciente estruturado como uma linguagem, mas há o que não se inscreve. É do que se trata na metáfora à qual já aludimos, recolhida da *Conferência em Genebra sobre o sintoma*, na qual Lacan faz uma imagem da criança, podemos dizer, de seu corpo, tecido esburacado, como uma “peneira” que a “água da linguagem” atravessa, deixando “detritos” (LACAN, 1975b, p. 10-11) a produzir efeitos.

Olavo Bilac (1865-1918), em seu conhecido poema *Língua portuguesa*, parece deixar revelarem-se traços da nossa *alíngua* materna, som e gozo, nos seguintes versos:

a um tempo, esplendor e sepultura:
 ouro nativo, que na ganga impura
 a bruta mina entre os cascalhos vela...
 [...]
 Tens o trom e o silvo da procela
 E o arrollo da saudade e da ternura.
 [...]Amo-te ó rude e doloroso idioma

Em que da voz materna ouvi: ‘Meu filho’ (BILAC, 2009, p. 77)

Com sua linguagem rebuscada e rico vocabulário, Bilac nos remete à parte não aproveitável e impura da mina (“ganga impura”), velada entre os cascalhos, fragmentos de língua. *Alíngua* do poeta parnasiano, que carrega o nostálgico amor/desejo da mãe, tem o

estrondo (“trom”) e o assobio, o zumbido (“silvo”), do tumulto e da tempestade (“procela”), bem como o arrullo (“arolo”) da saudade. O poema, na nossa leitura alude aos detritos que resultam do momento traumático em que *alíngua* lambe o corpo do bebê, zumbindo sem que haja recursos para dar-lhe sentido.

O que permite pinçar o que é do significante, do Simbólico, a partir desta língua primeira, situada no registro do Real, é a introdução da diferença entre eles. Lacan comunica que é “a introdução da diferença, como tal, no campo, que permite extrair da alíngua o que é do significante” (LACAN, 1972-73/2008, p. 152-153). Isto é, da massa sem forma, sem regra, dos sons, que de início afetam o pequeno ser vivente, quer escutados, quer emitidos por ele, somente se poderá extrair significantes pela introdução da diferença, de um outro significante além do enxame de S1. Na tentativa de recolocar esta ideia de modo mais claro, diremos que a língua só tomará forma e poderá ser considerada como estrutura, como da ordem do registro do Simbólico, no sentido de uma língua compartilhável, a partir da entrada de um outro significante (S2) que marcando uma diferença ordenará o que chamaremos de sujeito, definido como o que é representado na lacuna entre dois significantes.

“Onde isso fala, isso goza. E isto não quer dizer que isso saiba de coisa alguma” (LACAN, 1972-73/2008, p. 123). Apontamos o nexos desta afirmação com o fio, cordão umbilical, referido à experiência do campo da alíngua, anterior à organização do significante, na qual a língua não serve à comunicação, mas ao gozo. Ou seja, o falante goza, mas nada sabe desse gozo que está numa dimensão, “diz-mansão” vinculada ao Real da língua-corpo. Se dizemos língua-corpo é para destacar a indissociabilidade entre o corpo do vivente e a alíngua que ele não aprende, mas “recebe” (LACAN, 1975c, p. 49). E recebe como, onde? No registro do corpo, do indivíduo, conforme definido por Aristóteles, como “o corpo enquanto organismo” (LACAN, 1972-73/2008, p. 153).

O significante, conforme posto no *Seminário 20*, é causa material do gozo no sentido de que, em seu “materialismo⁶⁷” (LACAN, 1975a, p. 126), ele o limita, o localiza, delimitando um gozo possível. Em outras palavras, ele ao mesmo tempo possibilita um gozo parcial e barra, “faz alto ao gozo” (LACAN, 1972-73/2008, p. 30) que seria totalizado, completo. Assim, para pensar em um *ser* na psicanálise, é preciso vinculá-lo ao corpo como lugar da substância de gozo, mas com a condição de não nos esquecermos de que esta se situa no nível do significante, que é som, fora do sentido; significante sozinho, desenlaçado, que não faz cadeia. Daí a necessidade de Lacan criar um novo termo para tratar o inconsciente,

⁶⁷ Neologismo de Lacan para designar a materialidade da palavra, em francês, *mot*.

que incluísse o sujeito e o corpo. O termo *Falasser* — distinto do conceito de inconsciente enquanto cadeia de significantes — parece adequado como contemporâneo de conceitos tais como o de *substância gozante* e de *alíngua*, que encerram linguagem, corpo e gozo.

Em 1975, Lacan mais uma vez enfatiza a distância entre a concepção psicológica, da relação do sujeito com seu corpo, da concepção psicanalítica, nos convocando a limpar da mente essa “psicologia defeituosa”, que pensa a existência de “uma psiquê aderida como tal a um corpo” (LACAN, 1975a, p. 130). Não se trata, para a psicanálise, de um “homem duplo” — psique-corpo. A fim de refutar esta dicotomia, Lacan retoma a passagem de “Mais além do Princípio do prazer” (1920) sobre a diferenciação levantada por Weissman entre soma (o corpo “no sentido estrito”) e gérmen (células reprodutivas sexuais, capazes de se desenvolver em um novo ser). Freud ali sustenta que o que nos interessa não é a questão da substância viva, mas das “forças que atuam nesta substância” (FREUD, 1920/ 1992, p. 44-45). Estas forças são as pulsões, que com Lacan entendemos como efeito do dizer no corpo, ou melhor, do eco que o dizer faz ressoar no corpo do falante. Enfim, diferentemente de uma psique colada e transportada por um corpo, nos referimos em psicanálise a um corpo que por habitar a linguagem é por ela constituído.

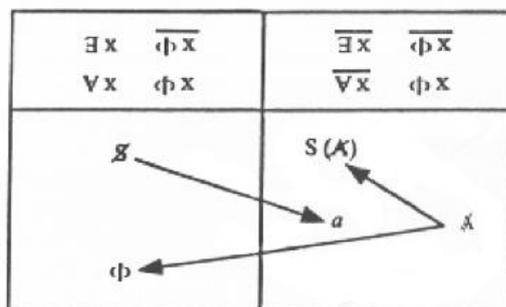
Buscando lançar mais um pouco de luz sobre este corpo que fala, que é sensível à ressonância do dizer e que, por isso, goza, vimos, ao longo da tese, bordejando, traçando o contorno da questão, através dos conceitos de pulsão, afeto, linguagem (alíngua). Acreditamos que esta abordagem se justifica na medida em que tanto Freud quanto Lacan situam os afetos na via da *in-corpora*-ção ligada, no primeiro, aos símbolos mnêmicos e representações e, no segundo, à linguagem.

A fim de não perdermos de vista a referência ao pai da psicanálise, voltemos a Freud. Em *Inibição, sintoma e angústia* (1926/1992), lemos que “os estados afetivos estão incorporados {*enverleiben*} na vida anímica como sedimentações de antiquíssimas vivências traumáticas e, em situações parecidas, despertam como símbolos mnêmicos” (FREUD, 1926[1925]/1992, p. 87). Já de um escrito de Lacan, destacamos que a estrutura da linguagem, ou estrutura significante, ao ser *in-corporada*, assimilada pelo corpo do vivo, “faz afeto” (LACAN, 1970/2003, p. 406), quer dizer, afeta, perturba, este corpo tornando-o falante e gozante. E, além disso, não é de outro modo que não o da língua primeira, materna, que ele é tomado, afetado pelo dizer. Novamente, num de seus últimos seminários, *L’insu que sait de l’unebévue s’ aile à mourre*, Lacan reafirma a essência do enunciado de *Radiofonia* (1970), afirmando que “o afeto é feito da estrutura, do que em alguma parte é dito” (LACAN, 1976-77, p. 85).

Apontamos que a ideia desta língua primordial não é sem ligação com as *sedimentações de antiquíssimas vivências* levantadas por Freud. Não pretendemos fazer equivalerem os ditos de Freud e de Lacan, mas apenas ratificar o comprometimento de Lacan com o dizer do pai da psicanálise. A respeito destas “antiquíssimas vivências”, podemos afirmar que se trata de uma temporalidade inacessível. O conteúdo das experiências e a sua temporalidade, ambos estão ao mesmo tempo inacessíveis, perdidos, e presentes. É este corpo afetado em seu gozo, perturbado, traumatizado, por sobrevir e constituir-se num mundo de linguagem ou na civilização, e que fala e é escutado pelo analista, que vimos buscando apreender ao longo da presente tese.

O fato de não saber que goza ao falar é o que Lacan aponta sublinhando o furo que se inscreve no gozo como “diz-mansão” ou “morada do dito” (LACAN, 1974-75, p. 63) do corpo, pelo fato do sujeito falar. Coloca-se, por isso, sempre um descompasso irremediável entre o gozo que satisfaria e o gozo obtido, e não se trata nem de não ser “apenas isso”, mas de um furo ainda mais radical, explicitado por Lacan (1972-73/2008, p. 120), como um “*não é isso*”. É só o que na linguagem se pode dizer do gozo e, na melhor das hipóteses, aferrar-se à busca de um próximo, no movimento em torno do furo, conforme entendemos que Lacan situa o desejo freudiano, com sua dobradiça, que é o objeto *a*, dobradiça entre desejo e gozo. Esse pouco de gozo possível ao falante é chamado de Gozo Fálico, ligado ao desejo e à fantasia, conforme explicitado nas fórmulas da sexuação. É o gozo que, por não trazer a satisfação esperada, faz supor um gozo a mais, um outro gozo.

Figura 9 — Fórmulas da sexuação



Fonte: *Seminário 20* (LACAN, 1972-73/2008, p. 84).

4.2 Corpo - amor e gozo

No mestrado, abordamos o amor. No doutorado, escolhemos o corpo, mas quando se trata de psicanálise tudo está ligado ao amor, tudo é falar de amor. No *Seminário 20*, Lacan

situa o amor como “o pivô de tudo que se instituiu pela experiência analítica” (LACAN, 1972-73/2008, p. 45). Neste mesmo seminário, enuncia: “Aquele a quem eu suponho o saber, eu o amo” (LACAN, 1972-73/2008, p. 73), com esta frase Lacan ratifica o dizer de Freud de que a transferência é transferência de amor. Mostrando que se constitui ao mesmo tempo em obstáculo e em instrumento de trabalho analítico, Freud dedica, em 1912, um artigo inteiro, a fornecer aos analistas recomendações acerca de como manejar o enamoramento que emerge no paciente em transferência. Se olharmos para trás, no tempo, encontraremos uma carta, datada de 06 de dezembro de 1906, escrita a Carl Gustav Jung, na qual Freud assinala que a cura analítica “é essencialmente efetuada pelo amor”, esta forma especial de amor denominada transferência. Também, no *Seminário 24* (1976-77), Lacan afirma que a prática analítica revela que “o saber inconsciente tem uma relação com o amor” (LACAN, 1976-77, p. 85). Estas referências, além de muitas outras, atestam que as questões sobre o amor permeiam toda a psicanálise.

Algumas discussões que fizemos na presente tese já articulam o tema do amor, do gozo e do corpo, bem como articulam-se entre si. Nos referimos especialmente aos temas da construção do corpo do falante (Capítulo 2), que se constitui desde o início numa certa ligação com o amor, e da língua primeira que toca o corpo do bebê, cuja origem é a língua materna (tópico 4.1 do presente capítulo)

Para encadear a reflexão sobre a relação do corpo com o amor e o gozo, nos valemos então de três pontos principais, a saber: (1) a sexualidade infantil descoberta por Freud, a partir dos cuidados maternos, ligados ao *amor materno*, e o Narcisismo como o investimento de *amor* no próprio *Eu*, o *Eu* como objeto. Tão importante é o “amor de si” (FREUD, 1914/1992, p. 91), que Freud o situará como o ponto, ligado aos ideais — nomeadamente o Ideal do *Eu* —, de onde provém o recalque, a ser tomado como uma reação do sujeito diante da expressão do seu desejo, orientada pela “incapacidade de renunciar à satisfação de que um dia gozou”, defendendo seu narcisismo⁶⁸ abalado; (2) a abordagem do amor a partir da posição do homem, na qual Freud situa a dissociação das correntes sexual e terna, do amor sexual e do amor sublime (FREUD, 1912), pela prostituta ou pela santa, tema que encontramos, não por acaso, numa das suas óperas favoritas *Tannhäuser*, de Wagner, à qual recorreremos, e (3) os desenvolvimentos do *Seminário 20, Encore* (1972-73/2008), no qual Lacan traz novas abordagens sobre o amor, o corpo e o gozo. Desde o primeiro capítulo, Lacan já apresenta estes três elementos — corpo, gozo e amor — introduzidos por meio do

⁶⁸O narcisismo já foi examinado no Capítulo 2.

enunciado “*O gozo do Outro [...] do corpo do Outro que o simboliza, não é o signo do amor*” (LACAN, 1972-73/2008, p. 11. Grifo nosso). Podemos dizer, portanto, que é um seminário em que Lacan trata de como o falante dá conta das relações entre corpo, gozo e amor. O que tentaremos pinçar desta frase é a dissociação entre amor e gozo, que num primeiro olhar nos remete à divisão realizada por Freud.

Além disso, a respeito do enunciado acima, Lacan sublinha que o “que não é signo do amor é o gozo do Outro, do Outro sexo, [...] do corpo que o simboliza” (LACAN, 1972-73/2008, p. 24). Se o signo é o que vem no lugar de alguma coisa, podemos entender que o amor vem no lugar da falta, como suplência a esta falta. Neste sentido, gozo do Outro, ou Outro aqui significando o Outro sexo, aquele que não se inscreve no inconsciente, conforme já ensinava Freud, não pode fazer suplência ao amor. O Outro sexo, afirma Lacan, é simbolizado pelo corpo, o corpo como Outro, como estranho, a contraparte Real do corpo; o que, do corpo, não se inscreve no inconsciente.

Mas de que amor Lacan fala em seu *Seminário 20*? Para chegar ao que do amor se aproxima do Real, Lacan faz uma retrospectiva, evocando o amor recíproco que, como tal, pertencente ao registro do Imaginário, no qual a *reciprocidade* se reflete. Nesta dimensão, o amor se refere à completude, ao movimento fusional almejado por Eros, que é d e dois fazer Um. Na cultura, está presente em ditos populares tais como o das “almas-gêmeas”, das “duas metades da laranja” ou o da “tampa da panela”, aludindo ao ideal de que num casal um parceiro completaria o outro, como no mito de Aristófanes, tratado no *Seminário 8*. Como a análise mostra, “o amor, em sua essência, é narcísico” (LACAN, 1972-73/2008, p. 13) e, portanto, Imaginário. Foi o que discutimos no Capítulo 2, a saber, que o que o registro do Imaginário fornece, através da constituição de um Eu identificado a uma imagem corporal é a ilusão da imagem unificada; uma imagem, uma forma com a qual o sujeito se identifica. Isto significa dizer que o amor nesta dimensão não quer saber da falta, mas da completude. A esse propósito, encontramos no *Seminário 20* a estorinha da periquita apaixonada pelo traje de Picasso, para evocar o efeito de fascinação imaginária própria do narcisismo. O traje, a vestimenta, é um revestimento que se constrói para esconder o corpo em seu aspecto Real, o caos do gozo, caos dos objetos *a*.

Entretanto, o que este *Seminário 20* põe em jogo é outra coisa que não essa ilusão do Um da imagem do corpo, ou o Um da fusão no amor, já que neste momento do ensino de Lacan, voltado para o Real, o que se apresenta no horizonte é a impossibilidade da Relação

[proporção] Sexual, impossibilidade colocada pela própria linguagem⁶⁹. A partir daí, corpo e amor são reintroduzidos na visada do Real. Se Freud enuncia a separação entre a vida sexual e a amorosa, Lacan coloca uma divisão entre amor e gozo, explicitada na frase: “O gozo do Outro, que eu disse simbolizado pelo corpo, não é signo de amor” (LACAN, 1972-73/2008, p. 45).

E no que se refere ao corpo? Chamamos atenção para o fato de Lacan, aqui, referenciar *o ser* ao gozo do corpo, suas palavras são: “o ser é o gozo do corpo” (LACAN, 1972-73/2008, p. 14). Se neste ponto podemos extrair uma nova definição de corpo é a de que “um corpo, isso se goza”. A esse respeito, Lacan assinala “a hiância que há entre esse Um [do significante] e algo que se prende ao ser e, por trás do ser, ao gozo” (LACAN, 1972-73/2008, p. 13). A hiância que Lacan aponta nesta citação, localizada entre o significante e o ser, remete, num primeiro tempo, à ideia de que, na via da constituição do sujeito, que é dependente da inscrição no campo do Outro, isto é, dos significantes do Outro, há uma “falta-a-ser”, ou uma perda do ser. O termo falta-a-ser, ou falta de ser, significa que o sujeito é lógico, sem substância. Foi isto que aprendemos com Lacan durante todo o período de seu ensino em que a primazia era concedida ao Simbólico.

O que o *Seminário* de 1972-73 introduz de novo é a postulação de um ser substancial, mais além do registro do Simbólico, um ser ligado ao gozo, um “ser do corpo” (LACAN, 1972-73/2008, p. 12), se é que se pode denominá-lo assim, uma substância que não é nem pensamento nem extensão, retomando o enunciado cartesiano, mas “substância gozante [...] substância do corpo, com a condição de que ela se defina apenas como aquilo que se goza” (LACAN, 1972-73/2008, p. 29). Mais do que um sujeito que goza de seu corpo, Lacan busca veicular a noção de um “se gozar”, sem, ou à revelia, do sujeito. Ao perder o ser, uma lacuna se coloca entre o corpo e o sujeito. Deste modo, “o gozo não é do sujeito, o gozo é do corpo, implica o corpo, o corpo que temos [...] Lacan insistiu no final, dizendo ‘temos um corpo, não somos um corpo’” (SOLER, 2009a, p. 6).

No *Seminário Encore*, Lacan retoma o amor cortês, que segue sendo enigmático. Este já havia sido apresentado anteriormente no *Seminário* sobre *A ética da psicanálise* (1959-1960) sob a ótica da sublimação, representada na criação poética medieval. O *Seminário* 7, portanto, o vinculava ao amor romântico, o qual exclui o ato do amor como ato sexual. A poética do amor cortês é localizada nas canções dos trovadores da Idade Média — *Minnesänger*, em alemão — que cantavam a mulher idealizada, inacessível. Na poesia cortês,

⁶⁹ “Não há relação sexual [...] essa impossibilidade de onde se define um real” (LACAN, 1972-73/2008, p. 155).

a mulher é situada no lugar impossível da Coisa (*das Ding*). Na verdade, a Dama não existe, é um objeto fabricado pela via do discurso. Segundo Lacan, no amor cortês a exaltação ideal coloca em evidência seu caráter narcísico, ou o “amor de si”, para Freud, desde que esvaziar o objeto “de toda substância real” (LACAN, 1959-60/2008, p. 183), tornando-o inacessível, se constitui numa saída para a impossibilidade da relação sexual. “Não há possibilidade de cantar a Dama, em sua posição poética, sem o pressuposto de uma barreira que a cerque e a isole” (LACAN, 1959-60/2008, p. 181).

No seu segundo artigo sobre o que denominou “psicologia do amor”, escrito em 1912, Freud examina a questão levando em conta que “a influência de impressões penosas acidentais que se enodam à atividade sexual infantil, assim como os fatores que, de uma maneira geral, reduzem a libido suscetível de ser dirigida ao objeto sexual feminino” (FREUD, 1912/1991, p. 174). Aqui, Freud se debruça sobre a angústia, observada em seus pacientes como “impotência psíquica” (FREUD, 1912/1991, p. 174), vinculando-a à inibição da libido dirigida ao objeto materno, que resultaria em uma separação do amor em duas correntes, uma terna e outra sexual. Quanto ao que concerne à mulher e ao “continente negro” (FREUD, 1926/1976, p. 242) da sua sexualidade, Freud (1918 [1917]; 1933[1932]) confessa não poder compreender suficientemente os meandros da frigidez.

Se Freud é capturado por essa questão, por esse conflito, teorizando-o como a posição do homem diante da sexualidade e do amor, podemos considerar que, em certa medida, Lacan a retoma, no *Seminário 20*, na sua escrita das fórmulas da sexuação. Nelas, as duas formas de inscrição na divisão dos sexos, masculina e feminina, homem-mulher, se converte em duas modalidades que os seres falantes têm de se posicionar diante do gozo e do amor: uma denominada Fálica, na qual o gozo sexual se articula com a castração, e outra, *Não-toda* situada na função fálica, ou não completamente inscrita na lógica fálica, edípica. Em outros termos, um lado dito “do homem”, e outro no qual se inscreve a “parte mulher dos seres falantes”, conforme se lê nas Fórmulas da sexuação (LACAN, 1972-73/2008, p. 86). Uma posição na qual o gozo se liga ao objeto que causa desejo, partes localizáveis do corpo, e outra na qual o gozo é não-localizado, difuso, não limitado por uma parte do corpo. Conforme a leitura de Coutinho Jorge: o “masculino é o campo de desejo sexual, o feminino, o do amor, ambos frequentados por qualquer sujeito” (JORGE, 2010, p. 176). Se as partes localizáveis do gozo o são por terem sido incorporadas pelo corpo do Simbólico, pela linguagem, eis porque Lacan, posteriormente, na conferência *A terceira* (1974), aproximará o gozo fálico a uma posição de gozo “fora do corpo”, em contraste com uma Outra posição de gozo, considerada “fora da linguagem, fora do simbólico” (Lacan, 1974/2011, p. 32). Nesta última há algo que

“escapa ao discurso” (LACAN, 1972-73/2008, p.38), que fica de fora e não se alcança pelas palavras, atingindo, portanto, o corpo a que não temos acesso pela linguagem. Trata-se de um gozo que Lacan refere aos místicos, que só se experimenta com o corpo.

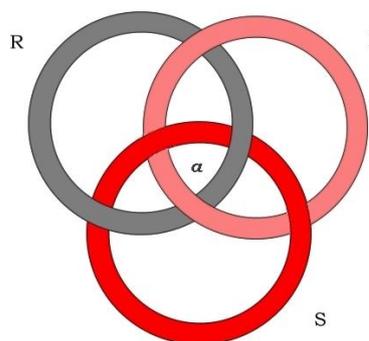
Quanto ao gozo fálico, situá-lo *fora do corpo* vem como seguimento de seu antigo postulado, apresentado na Conferência de 9 de maio de 1958⁷⁰, em Munique, a saber, que o falo não é uma parte do corpo, mas “um significante” (LACAN, 1958/1998, p. 697). Este gozo se produz numa certa conjugação com a linguagem, localizado topologicamente entre os registros do Simbólico e do Real, e o que responde pelo Real aqui é o objeto *a*.

Cabe ressaltar que, a partir das elaborações acerca do gozo e do Real presentes no *Seminário 20*, o objeto *a* já não dá mais conta de todo o Real, embora seja o que se situa mais próximo dele. Tentaremos esclarecer.

No *Seminário 20* (1972-73), com a suposição de um gozo dito feminino, não todo na referência ao falo, o objeto *a* não é mais o suficiente para abordar o Real. No esquema apresentado no início do capítulo intitulado *O saber e a verdade* (LACAN, 1972-73/2008, p. 96), Lacan coloca o objeto *a* no lado do triângulo correspondente ao eixo que vai do registro do Simbólico ao registro do Real, com a designação de “semblante”. Colocando o desenho em palavras, Lacan dirá: o “simbólico, ao se dirigir para o real, nos demonstra a verdadeira natureza do objeto *a* [...] eu o qualifiquei de aparência do ser” (LACAN, 1972-73/2008, p. 101). E conclui, um pouco mais à frente, por seu fracasso “em não poder sustentar-se na abordagem do real” (LACAN, 1972-73/2008, p. 102). No ano seguinte, com o recurso do nó borromeano, o objeto *a* passa a ser tomado como o que constitui o cerne ou “o nó elaborável do gozo” (LACAN, 1974/2010, p. 21). Na Conferência de 74, em Roma, Lacan figura o objeto pequeno *a* como o que se encontra encurralado, cerrado, no ponto onde os três registros se enodam (LACAN, 1974/2010, p. 22).

O que do real do gozo pode vir a ser elaborado, embora não todo significantizado, se refere ao objeto *a*, “resto inassimilável do encontro da carne com a linguagem” (CALDAS, 2015, p. 2) e ao gozo como fálico. Este, localizado borromeamente no ponto de interseção onde o Simbólico enlaça o Real, se dirige não ao Outro como parceiro, mas ao objeto que causa o desejo do sujeito, o *a*, conforme indicado nas fórmulas da sexuação, representado pelo vetor que vai desde o \$, do lado esquerdo do quadro, ao *a*, localizado do lado direito.

⁷⁰Publicada nos seus Escritos com o título *A significação do falo* (1958/1998).

Figura 10 — Nó borromeano com o objeto a 

Fonte: Adaptado do *Seminário 23* (LACAN, 1975-76/2007)

Com relação ao outro gozo, no *Seminário 20*, Lacan havia afirmado que não há esta posição denominada “mulher senão excluída [...] pela natureza das palavras” (LACAN, 1972-73/2008, p. 79). A exclusão do campo das palavras pode ser alinhada à posição de gozo fora da linguagem, como uma das possíveis vertentes do gozo que será nomeado “do Outro”, a partir de 1974, estando localizado nó borromeano na interseção entre o anel do Real e o do Imaginário — que guarda o corpo — e ex-sistindo ao Simbólico e ao sentido (LACAN, 1974/2011, p. 22; LACAN, 1975-76/2007, p. 47 e p.70).

A partir do que nos traz Lacan, abrimos um parêntese para incluir algumas referências à relação dos místicos com o corpo e com o gozo ligado ao amor divino. Tomando então a experiência dos religiosos, sobretudo os cristãos, se por um lado o corpo não devia ser priorizado, e sim a alma, era ele o foco de variadas manifestações e práticas como os martírios, castigos corporais, e estigmas dos místicos e santos. Se se colocava como obstáculo, também era a via de acesso às finalidades da alma. Os mistérios em torno dos quais giram os *estigmas* e as *transverberações*, por exemplo, se ligam à inscrição das dores e provações de Cristo no próprio corpo do místico, que aspira à sublime fusão com ele. Tais marcas de sofrimento, segundo Jacques Gélis, professor emérito de história moderna na Universidade de Paris VIII, “são provas e sinais de eleição” (GÉLIS, 2010, p. 65). Estes fiéis privilegiados são considerados eleitos, escolhidos para partilhar as dores do salvador. No caso dos estigmas, o tão conhecido e cultuado São Francisco é apontado como o primeiro eleito. Para além dos estigmas, os martírios se colocavam como castigos, torturas, visando o abandono do corpo pecador, considerado “oceano de miséria”, “receptáculo dos vícios” ou “saco de imundícies” (GÉLIS, 2010, p. 55). Já uma das mais reconhecidas experiências de transverberação — fenômeno referido à manifestação ou mesmo à invasão do místico pelo amor de Deus — é a de Santa Teresa D’Ávila, conforme seu próprio relato:

Quis o Senhor que eu tivesse algumas vezes esta visão: eu via um anjo perto de mim, do lado esquerdo, em forma corporal, o que só acontece raramente. Muitas vezes me aparecem anjos, mas só os vejo na visão passada de que falei. O Senhor quis que eu o visse assim: não era grande, mas pequeno, e muito formoso, com um rosto tão resplandecente que parecia um dos anjos muito elevados que se abramam. Deve ser dos que chamam querubins, já que não me dizem os nomes, mas bem vejo que no céu há tanta diferença entre os anjos que eu não os saberia distinguir.

Vi que trazia nas mãos um comprido dardo de ouro, em cuja ponta de ferro julguei que havia um pouco de fogo. Eu tinha a impressão de que ele me perfurava o coração com o dardo algumas vezes, atingindo-me as entranhas. Quando o tirava, parecia-me que as entranhas eram retiradas, e eu ficava toda abrasada num imenso amor de Deus. A dor era tão grande que eu soltava gemidos, e era tão excessiva a suavidade produzida por essa dor imensa que a alma não desejava que tivesse fim nem se contentava senão com a presença de Deus. Não se trata de dor corporal; é espiritual, se bem que o corpo também participe, às vezes muito. É um contato tão suave entre a alma e Deus que suplico à Sua bondade que dê essa experiência a quem pensar que minto." (JESÚS, 2015, p. 245-246⁷¹).

Esta é a passagem que inspira a escultura de Gian Lorenzo Bernini, um dos maiores escultores do século XVII, conhecida como *O Êxtase de Santa Teresa* ou a *Transverberação de Santa Teresa*, escolhida por Lacan para representar o gozo Outro, suplementar, na capa do *Seminário 20*. Trata-se da experiência de um amor/gozo ilimitado, que atravessa a relação com o corpo, ficando de fora do campo das palavras. Em função desta não completa submissão à lógica fálica, nos falantes alinhados ao lado não-todo parece haver um resto nas operações de articulação do Imaginário com o Simbólico, que os possibilita, nestes momentos, estar mais próximos do Real.

4.2.1 A ópera *Tannhäuser*, de Wagner

Estas relações entre amor, gozo e corpo, encontramos em *Tannhäuser*, ópera de Wagner, escrita entre 1843-45, e uma das favoritas da Rainha Victória, Baudelaire e Freud, trata da questão do amor sexual *versus* amor romântico, o corpo/a carne com suas tentações *versus* a alma e o amor sublime, que exclui o corpo.

⁷¹ Tradução de Carmelitas mensageiras do espírito, sobre a Transverberação do coração de Santa Teresa de Jesus. Disponível em: <http://www.carmelitasmessageiras.com.br/index.php/2013-05-03-00-58-34/especiais/santa-teresinha-do-menino-jesus/25-santos-do-carmelo/277-transverberacao-do-coracao-de-santa-teresa-de-jesus>.

O compositor

Richard Wagner⁷² (1813-1883) era maestro compositor e ensaísta alemão mais conhecido por suas óperas, termo que rejeitava, batizando suas obras de “Dramas Musicais”. Isto porque se a ópera priorizava o bel-canto, o compositor acreditava que palavras, música e cenários deveriam estar intimamente integrados de modo a permitir captar todos os aspectos emocionais e psicológicos da narrativa. Chegou a criar o conceito de *Gesamtkunstwerk*, significando obra completa. Para dar corpo a esta nova visão da ópera, Wagner propôs a que a construção de um teatro que comportasse a grandiosidade cenográfica de seus trabalhos, em Bayreuth, no Estado da Baviera, na Alemanha

A ópera

A estória de Wagner é baseada numa lenda medieval sobre o trovador *Tannhäuser*, que, atraído ao reino da Deusa Vênus, torna-se seu amante. Exaurido pelos excessos dos prazeres sensuais, após um ano escravizado no Venusberg, o amante implora à Deusa que o liberte para que ele possa voltar ao seu mundo, voltar a ver a luz do dia. Quando enfim Vênus o liberta, o menestrel segue a caminho do torneio em Wartburg, cujo tema é o “amor”. Entretanto, ainda sob os efeitos da experiência tão intensa e obcecado com o amor que conheceu com Vênus, *Tannhäuser*, ao invés de cantar o amor romântico por sua amada, a princesa Elizabeth⁷³, exalta o amor carnal, revelando o segredo do seu relacionamento com Vênus. Todos se voltam contra ele, menos Elizabeth. Sua única salvação seria a absolvição do pecado pelo Papa. Após uma longa jornada a Roma, o penitente recebe a sentença: não há perdão, nem na Terra nem no Céu. Na viagem de volta, ao descobrir que Elizabeth não suportara a dor do desgosto, *Tannhäuser* se ajoelha sobre o corpo da amada, implorando-lhe que interceda por sua alma junto a Deus. *Tannhäuser* morre, mas o cajado do papa floresce, simbolizando a redenção pelo amor.

Origens da temática da obra/fontes:

A fim de compor a narrativa poética de sua ópera, Wagner junta fontes que incluem lendas e mitos e poemas alemães, dentre os quais podemos destacar alguns, como se segue:

- 1) O conto *O torneio de cantores*, que faz parte da coletânea, composta de 4 volumes, de contos de E.T.A. Hoffmann, intitulada *The Serapion Brethren*. Baseando-se na história de

⁷² Wagner é citado em A interpretação dos sonhos (v. 5) – a propósito do sonho de uma conhecida que sonha estar assistindo a uma ópera do compositor.

⁷³ A Elizabeth de Wagner tem suas raízes em Santa Isabel da Hungria e da Turíngia, filha de um rei do Século XIII, que escolhe padecer pelo outro, ligada ao amor divino (INFIESTA, 1995).

trovadores existentes no Século XII ou XIII, na Alemanha, Hoffman narra sobre o cavaleiro e *Minnesinger* Heinrich von Ofterdingen, que teria feito um pacto com o malvado Klingsor a fim de vencer o torneio de trovadores do Castelo de Wartburg.

2) As *Sagas alemãs* dos Irmãos Grimm⁷⁴ incluem a lenda do cavaleiro e trovador *Tannhäuser* que, após cair nas teias da sedutora Deusa Vênus, dirige-se ao Papa suplicando pelo perdão de seu pecado. Diante da negativa do Papa, O cavaleiro retorna para sempre aos braços de Vênus.

3) O poema irônico *Der Tannhäuser* (1836), do alemão Heinrich Heine (1797-1856), escritor citado em várias ocasiões de Freud, que exaltava a lenda do nobre cavaleiro que teria tomado parte nas Cruzadas e, atraído ao *Venusberg*, padeceria do conflito entre o amor profano de Vênus e o amor divino.

Nesta obra, tão cara a Freud, Wagner explora o tema da divisão do homem entre o amor sensual, profano, e o amor romântico, ou sagrado, encarnados em duas mulheres, representadas, respectivamente, pela Deusa Vênus e por Elizabeth.

Sabemos que Vênus, a tradução romana de Afrodite, era filha de Zeus/Júpiter e fazia parte do grupo dos 12 grandes deuses do olimpianos, conforme foi contado pelos poetas gregos, a começar por Homero, em sua *Ilíada*, texto considerado a mais antiga literatura grega (HAMILTON, 1983). Nascida da espuma do mar, era cultuada como Deusa da beleza e do amor.

Em sua ópera, entretanto, Wagner traça um perfil de Vênus, divindade pagã, como era vista através dos olhos da sociedade cristã da época, retratando o aspecto perigoso, temido, sensual e tentador do feminino, em tensão com o aspecto maternal e terno atribuído a Maria, mãe de Jesus. Assim, além lado luminoso e belo da divindade olimpiana, a Vênus de Wagner revela o lado terrível e apaixonado da sua natureza pagã, selvagem. A corrente terna do amor de *Tannhäuser* é dirigida à pura, casta e intocável princesa Elizabeth.

O que a ópera aborda, e é isso que nos atrai enquanto psicanalistas e provavelmente foi o que atraiu Freud, são os conflitos, encontros e desencontros, entre amor e gozo. Ela põe em cena tentativas de contornar um impossível que é o impossível da Relação Sexual. E o palco dessas tentativas implica o corpo.

Vemos encenadas, nesta obra, as possibilidades de saída da questão, colocada por Lacan, da inexistência da relação (proporção) sexual, pela via do gozo fálico e do amor cortês. O primeiro revela como através da parceria amorosa os falantes têm acesso pela via da

⁷⁴ Jacob (1785-1863) e Wilhelm (1786-1859).

fantasia ($\$ \langle a \rangle$), a recuperar um pouco do gozo supostamente perdido. Em outras palavras, aqui o sujeito não se dirige ao Outro, mas ao objeto *a*, objeto que causa seu desejo. Por isso, Lacan afirma que o gozo sexual, “fálico [...] não se relaciona ao Outro como tal” (LACAN, 1972-73/2008, p. 16), ele é “gozo do órgão” (LACAN, 1972-73/2008, p. 14), de uma parte do corpo, conforme recortada pelo significante. O lado esquerdo das Fórmulas da sexuação (Figura 9) mostra que o falante posicionado do lado dito *homem*, quando aborda a mulher, “o que ele aborda é a causa de seu desejo, [...] o objeto *a*. Aí está o ato de amor. Fazer amor [...] é poesia. Mas há um mundo entre a poesia e o ato. O ato de amor é a perversão polimorfa do macho, isto entre os seres falantes” (LACAN, 1972-73/2008, p. 78).

A poesia pode ser situada como uma outra via para fazer frente à ausência da relação sexual, é a via do trovador, que canta o amor da sua musa inatingível, representada na ópera por Elizabeth. Lacan destaca, ainda, que o amor cortês é a maneira mais elegante dos sujeitos, na posição designada *homem*, haverem-se com a impossibilidade da relação sexual, “fingindo que somos nós que lhe pomos obstáculo” (LACAN, 1972-73/2008, p. 75).

Quanto ao Outro gozo, aquele não-todo fálico, não o identificamos na obra de Wagner, mas já lhe demos lugar através do relato sobre a experiência de gozo extático, de Santa Teresa D’Ávila.

Neste capítulo, tocamos em alguns aspectos das relações do corpo com o amor, o gozo e as palavras.

A fim de dar os últimos alinhavos na trama que constitui o presente texto, retomamos o que foi mencionado no Capítulo 1, a respeito do mistério ou “magia” (FREUD, 1905/1989, p. 276) das palavras, no sentido do quão surpreendentes ou inusitados são os efeitos da linguagem sobre o corpo do homem. Desde o início, a psicanálise gira em torno disso que Freud, ainda em 1890, antes de produzir toda a sua teoria, se referiu como a ‘magia’ das palavras e seus efeitos. Isto é, do mistério de afetarem o corpo do falante. A esse respeito, Freud faz sua reflexão:

As palavras são, com efeito, o instrumento essencial do tratamento anímico. O leigo achará difícil conceber que algumas perturbações patológicas do corpo e da alma possam ser eliminadas mediante ‘meras’ palavras do médico. Pensará que o estamos encorajando a crer em magia, encantamento⁷⁵. E não estará tão equivocado; as palavras de nosso falar cotidiano não são outra coisa que magias/encantamentos desvanecidos. Mas será preciso empreender um longo rodeio para tornar compreensível o modo pelo qual a ciência consegue devolver à palavra ao menos uma parte de seu primitivo poder mágico” (FREUD, 1890/1992, p. 115).

⁷⁵ *Ensalmo* na tradução da Amorrortu editores.

Mais uma vez, em 1926, o pai da psicanálise escreve sobre o “poderoso instrumento” que é a palavra, seja para causar benefícios indizíveis, ou malefícios terríveis. Neste artigo, sobre a análise conduzida por leigos, sustenta que “a palavra foi originariamente um encantamento⁷⁶, um ato mágico, e [que] ainda conserva muito da sua antiga virtude” (FREUD, 1926/1992, p. 176).

Todo o caminho que percorremos nos quatro capítulos que compõem a presente tese — desde as reflexões de Freud, datadas de 1890, até a formulação de *alíngua*, por Lacan, nos anos 1970 — testemunha a imbricação entre corpo e língua, linguagem, significante, palavra.

Ao final do último capítulo fica ainda, entre outros restos não elaborados, a questão do *acontecimento de corpo*. Podemos supor que o sintoma, definido como um “acontecimento de corpo” (LACAN, 2003, p.565), se refere a um acontecimento de gozo do corpo, do corpo do vivo que, como lugar da substância gozante, se goza sem sujeito. A esse acontecimento de gozo, impossível de ser representado, dado que é anterior a qualquer subjetivação, tomamos como estando ligado à *lalação* sem sentido, ao significante-som-gozo implicado no encontro do corpo do vivente com *alíngua* materna. O *corpo-peneira* guarda os detritos que restam como marca deste encontro precoce com os significantes. Entendemos que tais detritos — pedaços de palavras, sons fora do sentido — formam um nó, núcleo do sintoma. Em *Televisão* (1973b), Lacan já havia formulado que é

o real que permite desatar efetivamente aquilo em que consiste o sintoma, ou seja, um nó de significantes. Atar e desatar que aqui não são apenas metáforas, mas a serem apreendidos como os nós que realmente se constroem ao formarem uma cadeia com a matéria significante.

Pois essas cadeias não são de sentido, mas de gozo-sentido [jouis-sens], a ser escrito [...] de conformidade com o equívoco que constitui a lei do significante (LACAN, 1973b/2003, p. 515).

De nossa pesquisa, depreendemos que o trabalho de análise em sua operação implica essa língua inicial, através da qual o falante “recebeu uma primeira marca” (LACAN, 1975b, p. 7), que fez nó. Se essa marca produzida em *alíngua* não tem sentido, por outro lado, *alíngua* é a condição do sentido, pois cada palavra pode assumir nela, “conforme o contexto, uma gama enorme e disparatada de sentidos” (LACAN, 1973b/2003, p. 515).

O que podemos extrair da formulação de Lacan é que, a considerarmos a materialidade do significante — que ele mesmo, num enganchamento de *palavra* (*mot*, em francês) e *materialisme*, faz resultar no neologismo “*moterialismo*” (LACAN, 1975a, p. 126) — o trabalho da análise envolve desenrolar, desembaraçar, desamarrar e reamarrar os pontos

⁷⁶ Também *ensalmo*.

nodais. É na materialidade dos sons de alíngua que reside o ponto por onde se pode *pegar* o inconsciente. O analista pode estar certo, diz Lacan, de que “algo voltará a surgir logo nos sonhos, em todo tipo de tropeços, em todo tipo de maneiras de dizer, em função da maneira em que alíngua foi falada e também escutada por cada um em sua particularidade” (LACAN, 1975a, p. 126). Se em um momento anterior o sintoma estava referido à metáfora, agora liga-se ao nó de significantes provenientes de alíngua, com toda a *moterialidade* que lhes é própria.

Enquanto a interpretação de sentido alimenta o peixinho voraz do sintoma fazendo-o crescer, o jogo da equívocidade, desvelando o duplo sentido, é a via que abre a possibilidade de novos sentidos, novas amarrações. O trabalho da análise, podemos resumir, é atar e desatar nós, e são tantos nós a desatar, o “nó na garganta”, os músculos que “parece que deram um nó”, e ainda os nós presentes em outras expressões que escutamos na clínica: “me deu nó no estômago”, “dou nó em pingo d’água”, “sou um nó cego”, enfim ... os *nós* que somos *nós*, cada um de *nós*.

ANTES DE CONCLU-IR... (ou Considerações Finais)

Para conclu-ir retomamos a questão-título da tese — Que corpo fala na psicanálise — apenas para fazer-lhe uma torção. Depois de todo o caminho percorrido, nos damos conta de que talvez a pergunta não fosse exatamente esta, ou que a resposta não pudesse ser uma resposta direta à pergunta conforme foi enunciada. Só no *a posteriori* (*nachträglich*) é que nos chamou atenção o fato de que Lacan não diz “meu corpo fala”, mas “falo com meu corpo”. Quem fala, de que corpo se trata nesta fala?

Mas, sob o pretexto da pergunta inicial, ainda que agora digamos: “não é isso!, podemos estudar, examinar e visitar um grande número de noções e conceitos psicanalíticos, em Freud e Lacan, reunidos em artigos, escritos e seminários que abrangem quase cem anos de teoria e prática psicanalítica.

Ao longo da presente tese, procuramos apreender de diferentes maneiras este corpo que nos deslumbra. Nos deslumbra por falar e se gozar, mas, sobretudo, porque, estando apoiado na linguagem, “torna presente um ponto cego, surdo, mudo” (CALDAS, 2015, p.12), pelo qual nos escapa, “sai fora a todo momento” (LACAN, 1975-76/2007, p. 64).

Tanto já tentamos dizer, tantas palavras e sentidos usamos, gastamos, deletamos, reinsertamos, perdemos, reencontramos, ou não ...

Quando não temos mais palavras, a poesia nos socorre, a fim de tentar dizer, só mais um pouco

do que não podemos.

... Mas que é o corpo?⁷⁷
 Meu corpo feito de carne e de osso
 Esse osso que não vejo, maxilares, costelas,
 flexível armação que me sustenta no espaço
 que não me deixa desabar como um saco
 vazio
 que guarda as vísceras todas
 funcionando
 como retortas e tubos
 fazendo o sangue que faz a carne e o pensamento
 e as palavras
 e as mentiras
 e os carinhos mais doces mais sacanas
 mais sentidos
 [...]

 Corpo meu corpo corpo
 que tem um nariz assim uma boca

⁷⁷Trechos do *Poema Sujo*.

dois olhos
 e um certo jeito de sorrir
 de falar
 que minha mãe identifica como sendo de seu filho
 que meu filho identifica
 como sendo de seu pai
 corpo que se para de funcionar provoca
 um grave acontecimento na família:
 sem ele não há José de Ribamar Ferreira
 não há Ferreira Gullar
 e muitas pequenas coisas acontecidas no planeta
 estarão esquecidas para sempre
 corpo-facho corpo fátuo corpo-fato... (GULLAR, 2015, p. 288-290)

Inspirados pelo poeta Ferreira Gullar, prosseguiremos ainda um pouco mais, não para concluir ou explicar, mas para avançar no exercício do dizer, que é o exercício de atar e desatar nós com a ajuda das palavras.

Dissemos que o corpo no campo da psicanálise é o corpo afetado pela linguagem, por ela habitado, parasitado. Corpo-imagem, da boa forma; corpo pulsional, erógeno, que, através dos buracos delimitados por suas bordas, estabelece suas relações e trocas com o mundo, com o outro; corpo em torno do qual se movimenta a economia de gozo; corpo que tem suas histórias/estórias, mas não todo. Não todo incluído na narrativa, dado que uma parte sempre escapa, não capturada pelo simbólico, restando um corpo estranho, Outro.

Assim, Lacan nos apresenta o corpo em três dimensões, a saber, (1) o corpo como unidade (Imaginário), (2) o corpo conforme mapeado pelo Outro, *significantizado* (Simbólico), como demonstra o sintoma histórico, e o que escapa tanto à imagem, quanto à significantização, (3) o resto não absorvido na operação simbólica (objeto *a*), corpo onde se depositaram os detritos restantes do banho de linguagem, da fala do Outro primordial (LACAN, 1975a, p. 129).

Aprendemos que é pelo fato de o corpo ter uma estrutura de furo, homóloga à estrutura do inconsciente, que é capaz de falar, de produzir sintomas, de padecer de seu sintoma e de *fazer algo com* ele, já que não há prevenção nem cura. Em razão desta configuração de peneira, tecido coberto por furos, o corpo é sensível, tem ressonância com o dizer, nele o dizer faz eco. Este é o sentido da afirmação de Lacan de “que a pulsão tem seu papel no funcionamento do inconsciente” (LACAN, 1964/1998, p. 172). Sua posição de fronteira entre o anímico e o somático se traduz na estrutura de furo, que corpo e inconsciente compartilham.

O dizer que ecoa, ressoa, é o dizer de alíngua, essa fala que “ainda desconhece a estrutura da linguagem” (BASTOS e FREIRE, 2007, p. 112). Este termo faz referência à língua materna, temperada com amor e gozo. Lacan quis que fosse o mais próximo possível

da palavra “*lallation*”, na língua francesa. Não encontramos no dicionário de português uma palavra correspondente, como *lalação*, mas é fácil compreendê-la como a *fala* do bebê, que ainda não adquiriu a língua formal. Trata-se, portanto, de uma *fala* na qual o que traz satisfação não é a comunicação, mas o gozo do som, fora do sentido, no corpo. Por esta razão, Lacan posteriormente esclarece que, se supomos que as pulsões provêm da vida, não é à vida orgânica que nos referimos. A vida da qual as pulsões provêm é a “vida da linguagem”⁷⁸, viés pelo qual podemos compreender sua relação com esse corpo ressonante que, por comportar furos, “colocaria o homem na via dos furos abstratos da enunciação” (LACAN, 1975-76/2007).

Entretanto, é Freud quem logo nos seus primeiros artigos psicanalíticos traça a hipótese do inconsciente numa referência aos furos no discurso, nomeadamente, os atos falhos, lapsos e esquecimentos, extraídos seja no tratamento dos neuróticos, seja na psicopatologia que ele observa na vida cotidiana. Em paralelo, tematizou os furos no corpo, sob a denominação de “zonas erógenas”, fonte e objeto das pulsões. Leal ao dizer do pai da psicanálise, Lacan extrai a ideia de uma ressonância que se estabelece em razão dos furos. Da correspondência entre o inconsciente e o corpo podemos dizer que ambos, o incorpóreo e o corpo, repousam sobre uma estrutura de borda desenhada e contornada incessantemente pela pulsão.

A interpretação e seus efeitos, que alcançam o corpo, incidem nesta correspondência. Assim, se os furos são engendrados a partir de uma língua anterior à organização gramatical e léxica que fornece o sentido, também a interpretação prescrita por Lacan não se apoia no sentido. Mais além dos efeitos imaginários da palavra, vimos uma via de interpretação que inclui o impossível de dizer do Real. Trata-se da interpretação pela equivocação que, no movimento sinuoso, contornando o vazio, o furo, o que não pode ser dito, ressoa produzindo “vagas, ondas” (LACAN, 1975c, p. 22).

A questão da interpretação nos remeteu ao trabalho do artista, mais especificamente à bailarina e coreógrafa Martha Graham, a quem fizemos referências ao longo da tese. Verificamos que uma característica do seu ensino de dança era o apelo verbal durante as aulas. Um dos meios pelos quais este apelo toma forma é pela invocação da poesia, mais do que de respostas e esclarecimentos diretamente ligados aos movimentos corporais realizados pelos alunos. Muitas vezes, relembra sua biógrafa,

⁷⁸ É curioso que um ano antes, na conferência *A terceira* (1974/2011), Lacan situa a morte no anel do Simbólico e da linguagem, e a vida, no anel do Real. Aqui, no *Seminário 23* (1975-76/2007), é importante notar, trata-se da *vida da linguagem*, enquanto em *A terceira*, entendemos que se trata da vida biológica. Há que se diferenciar os dois enunciados.

as explicações tinham muito pouco a ver com o trabalho que estava sendo feito, [...] ofereciam uma visão oblíqua a respeito [...]. Seus comentários eram crípticos, breves [...] e frequentemente humorados, rápidos como um relâmpago em sua revelação e poderosos como um raio em sua força de impacto. Repentinamente, se acenderia uma centelha de reconhecimento entre professor e aluno, e mesmo que Martha encontrasse a inesquecível, mágica, frase de dança, ela lhe faria corresponder uma frase verbal, a frase para um aluno em particular usar como sua assinatura (DE MILLE, 1992, p. 102).

O trabalho desta professora e coreógrafa, conforme examinamos nos capítulos 3 e 4, nos lembra mais a experiência de análise, com seus efeitos de interpretação, do que propriamente uma aula ou um ensaio de dança. Suas rápidas, espirituosas e impactantes falas remetem aos cortes numa sessão de análise, os quais, longe de dar explicações visando o sentido, aproximam-se mais da linguagem poética, à qual Lacan irá se remeter no *Seminário* de número 24 — intitulado *L'insu que sait de l'une bévue's aile à mourre* (1976-77, p. 146). Ao contrário de estimular o que chamamos de *pensamento*, significando que “as palavras introduzem no corpo algumas representações imbecis” (LACAN, 1974/2011, p. 4), isto é, em vez de apelar ao imaginário e ao sentido que lhe é correlato, Lacan, na psicanálise, assim como Martha Graham, na arte, recorre à poesia. Esta, com seu duplo sentido, porta a “ambiguidade” (LACAN, 1976-77, p. 108). Só os equívocos, que remetem à língua originária, fonte do nó de significantes que é o sintoma, podem abalar a fixidez, o congelamento, a petrificação do significante que se encontra no centro da experiência do falante.

No seu penúltimo *Seminário*, intitulado *O momento de concluir*, compilado no livro 25, Lacan sustenta que a linguagem não existe, “não há mais que múltiplos suportes da linguagem, que se chamam ‘lalangue’ e seria bom que a análise chegasse – por uma suposição – a desfazer pela *palavra* o que foi feito pela *palavra*” (LACAN, 1977-78, lição de 15/11/77. Grifo nosso.). A rigor, diríamos *significante* ao invés de palavra. O significante, na qualidade do *que se ouve*, não significa nada, é *nonsense*, podendo ao mesmo tempo, e por isso mesmo, significar qualquer coisa. É assim que no discurso analítico se trata de dar “sempre uma leitura outra que não o que ele significa” (LACAN, 1972-73/2008, p. 43), na suposição de desfazer, ou melhor, de rearranjar o nó de significantes que foi feito pelos equívocos relativos ao ouvido.

Reiterando o que consideramos fundamental, é pela via do simbólico (duplo sentido), que é suportado por alíngua, que se torna possível dar um destino inédito e singular ao sintoma. Entendemos por alíngua o aspecto Real da linguagem, na qual os significantes, em razão de não estarem ligados em cadeia, carregam a possibilidade de assumir, “conforme o contexto, uma gama enorme e disparatada de sentidos” (LACAN, 1973b/2003, p. 515), dando movimento ao sintoma. Na escrita borromeana dos três registros, as rodinhas se mantêm

separadas, livres, soltas e são enodadas de maneira singular pelo *Sinthoma* (1975-76/2007, p. 55). Como cada ser falante será capaz de fazer essa amarração na vida, e reamarração na análise será de uma forma igualmente singular. Atar, desatar e reamarrar o nó de significantes, que é o sintoma, são os movimentos visados pela análise. Também há dança na experiência psicanalítica.

No *Seminário 24*, Lacan demonstra, pela manipulação dos toros que compõem o nó borromeano, uma outra maneira de situar a potencialidade do simbólico, com seu duplo sentido, no que se refere à interpretação. Operando com o nó borromeano, que é real e não uma metáfora, ou um modelo, Lacan sugere proceder a um reviramento do toro simbólico, que “ao se revirar [...] envelopará totalmente o imaginário e o real” (LACAN, 1975-76, p. 30). Com este procedimento, Lacan nos aponta os limites do interpretável do inconsciente, *existência* do furo ou *umbigo*, que aprendemos a reconhecer como Recalque originário (*Urverdrängt*). Por isso, Lacan escreve, em sua *Nota Italiana*, que se existe saber no Real, isso é da conta do cientista, pois, no que se refere ao analista, “ele aloja um outro saber, em outro lugar mas que deve levar em conta o saber no real” (LACAN, 2003, p.312). É neste sentido que podemos entender a demonstração do reviramento do toro, em que o Real está presente mas só podendo ser suposto por meio do Simbólico.

Trabalhar com a psicanálise, neste sentido, é trabalhar com o simbólico, mas sem perder de vista que há um real inacessível que produz efeitos. Aprendemos, também, que o simbólico define o real como impossível e que só se tem acesso ao real pela via do simbólico, é o que Lacan assinala, no *Seminário Ou pior*: “Esse real de que estou falando, o discurso analítico é a conta certa para nos lembrar que o acesso a ele é o simbólico. Não acessamos o referido real senão no e através do impossível que somente o simbólico define” (LACAN, 1971-72/2012, p. 136).

Por ser um ponto importante ao qual o nosso estudo nos trouxe⁷⁹, reforçamos mais uma vez que a interpretação analítica, segundo Lacan, não é feita para ser compreendida, senão produzir ondas, movimento, dança. A língua que marca o corpo da criança não é a linguagem estruturada, tal como a língua que encontramos no dicionário, com suas significações preestabelecidas. Esta outra, grafada por Lacan em uma palavra — *alíngua* — porta todos os equívocos e mal-entendidos que provêm menos das palavras do que de sons

⁷⁹ Tal como na análise, depois de um certo percurso, chegamos ao que já sabíamos. Paradoxalmente, entretanto, não o sabíamos, pois trata-se de um “saber” em outra “oitava”, para usar uma metáfora musical. Uma oitava é o intervalo que vai de uma nota a ela mesma, só que em uma **altura diferente. Neste intervalo, de sair e voltar à mesma nota, há um caminho, no qual percorremos todas as outras notas, até chegarmos novamente à inicial.**

que formam um zumbido constituído pelos “esseuns” S1S1S1.... Estes significantes Um, os “significantes mestres” (LACAN, 1972-73/2008, p. 154), ouvidos como um enxame, vêm marcar, cortar a carne do vivente. Os sons ouvidos carecem de sentido por serem *uns* desencadeados, isolados, soltos e, sabemos, o efeito de sentido se dá pelo encadeamento dos significantes. O significante Um, o “um encarnado na alíngua”, o significante mestre, nos diz Lacan, “é algo que resta indeciso entre o fonema, a palavra e a frase, mesmo todo o pensamento” (LACAN, 1972-73/2008, p. 154), cabendo, nesta conjuntura de coisas, todos os possíveis enodamentos, enlaces e combinações sonoras, sem o apoio do sentido. É isto que é traumático para o ser falante, a invasão deste enxame de significantes sem sentido, perfurando, provocando erosão, na carne do recém-nascido que não tem recursos psíquicos para fazer frente a esta invasão. À medida que vão marcando a carne, o gozo vai sendo localizado, delimitado a determinadas regiões. Esta massa de *uns* faz traço, sulca, afeta, produz afetos neste corpo que é permeável ao dizer, perturba-lhe o gozo. O gozo, portanto, é provocado pelo significante. Lacan afirma que o “significante é a causa do gozo” (LACAN, 1972-73/2008, p. 30). Neste contexto, entende-se não somente o sentido de se falar associando livremente e da interpretação do analista, como também, e principalmente, da função do *bem-dizer*, que toca e provoca efeitos no sintoma que é “acontecimento de corpo”.

Do recurso à arte da dança, recolhemos que a ressonância das palavras sobre o corpo toma a forma de uma saída, uma invenção possível para retirá-lo de um momento de impasse e de impedimento, possibilitando a retomada do movimento. Em seu trabalho, Martha Graham privilegiava de modo especial o entrelaçamento entre as palavras e o corpo, por perceber a vinculação destas com os gestos ou movimentos. Colocando de outra forma, considerava que palavras e gestos corporais eram parte da mesma expressão. Assim, as utilizava para solucionar situações de impasse, quando os bailarinos de sua Companhia se encontravam paralisados diante de um movimento. Na mesma medida em que um dizer ressoa provocando efeitos que aprisionam o sujeito e o corpo *que ele tem*, também a palavra pode recolocá-lo em movimento.

Outro ponto a destacar se refere à surpresa de encontrar, logo num dos primeiros seminários de Lacan, um pensamento que consideramos germinal do que seria, futuramente, situado como a dimensão de *alíngua*. Em 20 de junho de 1956, em meio aos seus desenvolvimentos acerca das alucinações auditivas na psicose, Lacan aborda o fato de que o significante deixa em nós, perdido no meio do afluxo de significações, “uma espécie de zumbido, uma zorra com que fomos estonteados desde a infância [...] esse murmúrio contínuo de frases, desses comentários, que são nada mais do que a infinidade desses pequenos

caminhos, [nos quais] os significantes se põem a falar, a cantar sozinhos” (LACAN, 1955-56/1988, p. 331). Os caminhos traçados pelo significante no corpo do recém-nascido dizem da vivência corporal da língua materna, expressada pela psicanalista, escritora e professora da UFMG, Lúcia Castello Branco, como “feita de sopros, gemidos e balbucios, feita de estilhaços de letras e de palavras, feita de puro som” (BRANCO, 2000, p. 29).

Enfim, do ponto de vista da psicanálise, o corpo do humano só se torna verdadeiramente um corpo ao ser marcado pelas palavras provenientes da língua do Outro, ou, marcado pelo significante. Este Outro, do qual os sons primordiais provêm, não remete apenas à mãe, ou a quem faz a sua função, mas ao próprio bebê, em sua produção de sons – “*lallation*”. No início não há discriminação de fora e dentro, a figura topológica da Banda de Moebius ilustra esta indiferenciação, sejam os sons que vêm do próprio bebê, sejam os que vêm da mãe, são por ele escutados como Outro, como estranhos, ao mesmo tempo em que são íntimos. E provêm de um corpo que não é discriminado como corpo do vivente e corpo do Outro. Também neste sentido é possível apreender a ideia do corpo como radicalmente Outro.

Com o auxílio do *Seminário 20*, entendemos o significante não apenas como imagem acústica, como definem os linguistas, mas também como “a marca psíquica deste som, tendo uma dimensão sensorial” (MAURANO, 2016, Simpósio PGPSA). No mesmo seminário em que Lacan destaca que o significante é o que se ouve, ele desenvolve a noção de alíngua com seu apontamento para o sensorial e para o gozo.

Assim, mais do que do ser *humano*, com todas as implicações que o termo possa carregar, ocupamo-nos do ser que fala, antes e depois de ser capaz de falar, dado que, de início, o futuro falante é falado pelo Outro. Que o falante seja, desde a origem, desde as primeiras relações com o objeto primordial do qual depende sua subsistência, introduzido no mundo simbólico, é um legado que Freud nos deixa. Lacan acrescenta a importância das experiências ocorridas “antes mesmo que a aprendizagem da linguagem seja elaborada no plano motor e no plano auditivo, e no plano de que ele compreenda o que lhe é dito” (LACAN, 1957-58/1999, p. 231). Este momento, situado aquém da aprendizagem da língua formal e da tomada da fala pelo sujeito, é o tempo de alíngua, tempo das interpretações equivocadas, do significante que fica indeciso entre um fonema, uma palavra e uma frase; tempo do encontro de um corpo do vivo com a palavra; tempo da língua que não é aprendida mas simplesmente recebida, e que fornecerá os elementos para produzir o nó de significantes que amarram o ser falante.

A intenção desta tese foi de lançar alguma luz sobre o complexo tema do corpo no campo do inconsciente, através da seleção, organização e do esforço de articulação do

material extraído da obra freudiana e do ensino de Lacan, entre si e com as artes. Estas, de acordo com Freud, sempre se antecipam aos achados da psicanálise. A intenção que nos guiou se fundamenta, antes de mais nada, no fato de que a nossa cultura — incluindo o campo da ciência, da educação, a sociedade em geral e as suas relações — se construiu, e se fundamenta em grande parte, ainda hoje, no pensamento cartesiano, que divide o ser humano em duas substâncias: um corpo-máquina, apreendido como extensão, e uma mente/alma dotada da propriedade do pensamento.

Destes fundamentos sobre o corpo, tão enraizados na nossa cultura, nos servimos durante anos, em nosso trabalho e estudos em outros campos, antes do encontro com a psicanálise. Por esta razão, nosso propósito, desde o início, foi de que o trabalho realizado ao longo dos quase quatro anos de pesquisa, nos ajudasse a aprofundar o conhecimento sobre o corpo neste campo do saber tão específico, distinto e peculiar, que é o campo da psicanálise, por ser o campo do inconsciente. Além da intenção de pensar a clínica que, por ser inerente ao nosso ofício, sempre orienta as nossas pesquisas, também fomos movidos pelo desejo de que o material produzido pudesse servir de subsídio para a transmissão deste Outro saber sobre o corpo a alunos e profissionais de outras áreas, que trabalham, ainda hoje, fundamentados na ideia de um dualismo. As novidades que o saber da psicanálise traz, com a introdução de uma estrutura ternária que rompe com a dualidade, são preciosas, e, acreditamos, favorecerá novas reflexões e possibilidades para estes profissionais.

Somente no momento de escrever essas notas finais, nos damos conta de que os velhos caminhos se cruzaram nessa experiência de pesquisa. A antiga fórmula do poeta sátiro, Juvenal nos trouxe até aqui a pensar e escrever algo que ainda não tinha sido possível, enlaçando dança, psicanálise e percurso acadêmico — outro ternário. Nos movemos, caminhamos mais um pouco. Nos lembramos do que Freud e Lacan nos ensinaram, e que talvez seja mesmo o mais essencial do que aprendemos: o saber é *não todo* e a pulsão dança, é movimento; movimento circular, em torno de um objeto que é um cavo, falta.

Por isso mesmo, continuamos ...adança ...apsicanálise ...auniversidade ...apoesia...
a... a

Assim, nestas palavras finais, não queremos con-clusão, com-oclução, cerramento, fechamento. Queremos conclu-ir, continuar, prosseguir. E seguimos com a poesia⁸⁰, que dá peso ao que é próprio do significante, a duplicidade de sentido; sentido e furo. Talvez abra outras possibilidades para pensar o corpo que há no corpo do texto que tecemos com palavras;

⁸⁰ Excertos do poema *Não coisa-* de Ferreira Gullar (2015, p. 497-498)

texto que deu corpo ao que tentamos dizer, a *isso* que tentamos dizer, a essa *coisa* que tentamos dizer, ou, talvez, *não coisa*.

NÃO COISA

O que o poeta quer dizer
no discurso não cabe
e se o diz é pra saber
o que ainda não sabe.

Uma fruta uma flor
um odor que relume...
Como dizer o sabor,
seu clarão seu perfume

Como enfim traduzir
na lógica do ouvido
o que na coisa é coisa
e que não tem sentido?

A linguagem dispõe
de conceitos, de nomes
mas o gosto da fruta
só o sabes se a comes

só o sabes no corpo
o sabor que assimilas
e que na boca é festa
de saliva e papilas

invadindo-te inteiro
tal dum mar o marulho
e que a fala submerge
e reduz a um barulho.

um tumulto de vozes
de gozos, de espasmos,
vertiginoso e pleno
como são os orgasmos.

No entanto, o poeta
desafia o impossível
e tenta no poema
dizer o indizível:

subverte a sintaxe
implode a fala,
ousa incutir na linguagem
densidade de coisa

sem permitir, porém,
que perca a transparência
já que a coisa é fechada
à humana consciência.

O que o poeta faz
mais do que mencioná-la
é torná-la aparência
pura — e iluminá-la.

Toda coisa tem peso:
uma noite em seu centro.
O poema é uma coisa
que não tem nada dentro,

a não ser o ressoar
de uma imprecisa voz
que não quer se apagar
— essa voz somos nós (GULLAR, 2015, 497-498).

REFERÊNCIAS

American Heritage Dictionary of the English language (AHDict), The New York, Dell, 1978.

ANTUNES, A. *Psia*. São Paulo: Iluminuras, 2001

ASSOUN, P.-L. *Metapsicologia Freudiana: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. *La metapsicologia*. México: Sigloveintiuno, 2002.

BASTOS, A; FREIRE, A.B. Sobre o conceito de alíngua: elementos para a psicanálise aplicada ao autismo e às psicoses. In: Bastos, A. (org). *Psicanalisar hoje*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2007. p. 107-122.

BASTOS, A. O sinthoma: uma questão de escrita (Resenha). In: *Ágora* [online], vol.11, n.2, pp.354-356, 2008. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982008000200014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em agosto 2016.

BRANCO, L. C. *Os absolutamente sós: LLansol, a letra, Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

BROUSSE, M-H. Corpos lacanianos: novidades contemporâneas sobre o Estádio do espelho. In: *Opção Lacaniana online*, n. 15, ano 5, Nov. 2014, p. 1-17. Disponível em:
http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_15/Corpos_lacanianos.pdf. Acesso em: Jan. 2015.

CALDAS, H. Trauma e linguagem: acorda. In: *Opção Lacaniana online*, n. 16, ano 6, Mar. 2015, p. 1-14. Disponível em:
<http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_16/Trauma_e_linguagem_acorda.pdf>. Acesso em: 09 mar. 2015

COURTINE, J.-J. Introdução. In. CORBIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (org.) História do corpo. *Vol.3. As mutações do olhar. O Século XX*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 7-12.

DAVIS, L. *Variety of disturbance: stories*. New York: FSG, 2007

DELEUZE, G.. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DE MILLE, A. *Martha: the life and work of Martha Graham*. New York: Vintage Books, 1992.

DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DIDIER-WEILL, A. *Os três tempos da Lei: o mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

FARACO, S. (org.) *Livro dos poemas: uma antologia dos poetas brasileiros e portugueses*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

FERREIRA A. B. DE H. *Novo Dicionário Eletrônico Aurélio* versão 7.0, 5 ed, 2010.

FERREIRA, G. *Poemas da alvorada de mim mesmo*. Porto Alegre: Roteiro, 1977.

BREUER, J.; FREUD, S. (1893-1895) Estudios sobre la histeria. In: _____. *Obras Completas*, v. II. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 23-261.

FREUD, S. (1890) Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). In: _____. *Obras Completas*, v. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 115-132.

_____. (1893 [1888-93]) Algunas consideraciones com miras a um estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas. In: _____. *Obras Completas*, v. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 197-210.

_____. (1894) As neuropsicoses de defesa. In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1987. p.53-65.

_____. (1894) Las neuropsicosis de defensa. In: _____. *Obras Completas*, v. III. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 47-61.

_____. (1895 [1894]) Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada neurose de angústia. In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1987. p. 91-114.

_____. (1895 [1894]) Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome encalidad de “neuroses de angustia”. In: _____. *Obras Completas*, v. III. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 91-115.

_____. (1898) A sexualidade na etiologia das neuroses. In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1987. p. 236-253.

_____. (1898) La sexualidade em la etiologia de las neurosis. *Obras Completas*, v. III. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. p. 257-276.

_____. (1900-1901) La interpretación de los sueños, v.5. In: _____. *Obras Completas*, v. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. p. 223-232.

_____. (1905[1901]) Fragmento de análisis de um caso de histeria. *Obras Completas*, v. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 7-107.

_____. (1905) Tres ensayos de teoria sexual. *Obras Completas*, v. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 123-210.

_____. (1905) Tratamento psíquico (ou anímico). In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1989. p. 267-285.

FREUD, S. (1907 [1906]) Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen . In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1907 [1906]) El delirio y los sueños en la *Gradiva* de W. Jensen. In: _____. *Obras Completas*, v. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. p. 7-80.

_____. (1911) Formulacións sobre los dos principios del acaecer psíquico. In: _____. *Obras Completas*, v. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. p. 223-232.

_____. (1912) Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II). In: _____. *Obras Completas*, v. XI. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. p. 173-184.

_____. (1912) A dinâmica da transferência. In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1969. p. 133-143.

_____. (1913) A predisposição à neurose obsessiva. Contribuição ao problema da eleição da neurose. In: _____. *Obras Completas*, v. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. p. 337-346.

_____. (1913) Totem e tabu. In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1974. Parte IV, p. 125-191.

_____. (1914) Sobre o narcisismo: uma introdução. In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 109-119.

_____. (1914) Introdução do Narcisismo. In: _____. *Obras Completas*, v. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 71-98.

_____. (1915) As pulsões e seus destinos. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

_____. (1915a) Pulsiones y destinos de pulsión. In: _____. *Obras Completas*, v. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 113-134

_____. (1915b) Lo inconsciente. In: _____. *Obras Completas*, v. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 161-214.

_____. (1917[1915]) Duelo y melancolía. In: _____. *Obras Completas*, v. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 241-256

_____. (1916-17) Conferência XXIV. O estado neurótico comum. In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 441-456.

_____. (1916-17) 19ª Conferencia: Resistencia y represión. Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III –Doctrina general de las neurosis. In: _____. *Obras Completas*, v. XVI. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. p. 262-276.

_____. (1916-17) 23ª Conferencia: Los caminos de la formación de sintoma. Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III –Doctrina general de las neurosis. In: _____. *Obras Completas*, v. XVI. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. p. 326-343.

FREUD, S. (1916-17) 24ª Conferencia: El estado neurótico común. Conferencias de introducción al psicoanálisis. In: _____. *Obras Completas*, v. XVI. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. p. 344-356.

_____. (1916-17) 25ª Conferencia: La angustia. Conferencias de introducción al psicoanálisis. In: _____. *Obras Completas*, v. XVI. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. p. 357-374.

_____. (1916-17) 26ª Conferencia: La teoría de la libido y el narcisismo. Conferencias de introducción al psicoanálisis. In: _____. *Obras Completas*, v. XVI. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. p. 375-391.

_____. (1918 [1917]) El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III). In: _____. *Obras Completas*, v. XI. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. p. 189-204.

_____. (1919) Lo ominoso. In: _____. *Obras Completas*, v. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 219-251.

_____. (1920) Além do princípio do prazer. In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 13-85.

_____. (1923) O ego e o id. In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 34-41.

_____. (1923) El yo y el ello. In: _____. *Obras Completas*, v. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 1-59.

_____. (1923 [1922]) Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños. In: _____. *Obras Completas*, v. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 111-122.

_____. (1924[1923]) Neurosis y psicosis. In: _____. *Obras Completas*, v. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 155-159.

_____. (1924) O problema econômico do masoquismo. In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 197-212.

_____. (1926[1925]) Inibições, sintomas e ansiedade. In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Parte III. p. 119-122.

_____. (1926[1925]) Inhibición, síntoma y angustia. In: _____. *Obras Completas*, v. XX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 83-146.

_____. (1926) Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos com um juez imparcial. In: _____. *Obras Completas*, v. XX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 171-242.

_____. (1930 [1929]) O mal-estar na civilização. In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 81-171.

FREUD, S. (1930 [1929]) El malestar em la cultura. In: _____. *Obras Completas*, v. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 65-140.

_____. (1933 [1932]) Conferencia 31^a: La descomposición de la personalidad psíquica. In: _____. *Obras Completas*, v. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. p. 53-74.

_____. (1933 [1932]) Conferencia 32^a: Angustia y vida pulsional. In: _____. *Obras Completas*, v. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. p. 75-103.

_____. (1937) Análise terminável e interminável. In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975. p. 241-287.

_____. (1937) Construções em análise. In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975. p. 289-304.

GARCIA-ROZA, L.A. *Artigos sobre metapsicologia, 1914-1917*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

GAULT, J-L. Corpo, Carne, Cadáver. In: BATISTA M.C.D.; LAIA S. (org) *A psicose ordinária*. Belo Horizonte: Scriptum, 2012. p. 334-335.

GAY, P. *Freud: a life for our time*. New York: Norton, 1988.

GÉLIS, J. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: CORBIN, A.; COURTINE, J.-J., VIGARELLO, G. *1.História do corpo: da renascença às luzes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

GRAHAM, M. *Blood Memory: an autobiography*. New York: Doubleday, 1991.

GULLAR, Ferreira. *Toda poesia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

HAMILTON, E. *A mitologia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

HOUAISS Eletrônico. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Versão 2009.6.

JECUPÉ, K. W. *Pahí – Parte II*, 2010. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=ykALJp76mXU> Acesso em: março 2017.

JESÚS, S.T. de. *El libro de la vida*. Bookclassic. 2015. Disponível em:<<https://pt.scribd.com/read/270240092/El-libro-de-la-vida#>>. Acesso em: jun 2017.

JOHNS HOPKINS MEDICAL INSTITUTIONS. Autoimmune Disease Research Center. Disponível em: <<http://autoimmune.pathology.jhmi.edu/diseases.cfm?systemid=3&diseaseid=23>>. Acesso em: 20/05/2013.

JORGE, M.A.C. Angústia e castração. *Reverso*, Belo Horizonte, v. 29, n. 54, p. 37-42, set. 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952007000100006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 10 jan. 2016.

JORGE, M.A.C. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan*. vol. 1: as bases conceituais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*, vol.2: a clínica da fantasia. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KAUFMANN, P. (org.) – *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*, Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*. Lisboa: Presença, 1992.

LACAN, J. A agressividade em psicanálise (1948). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 104-126.

_____. (1949) O estágio do espelho como formador da função do eu. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 96-103.

_____. (1953-54) *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1957/58). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 581-590.

_____. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: Psicanálise e estrutura da personalidade. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 653-691.

_____. (1958) A significação do falo. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a, p. 692-703.

_____. (1958) Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b, p. 734-745.

_____. (1957-58) *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. (1959-60) *O Seminário, livro 7: A ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1960-61) *O Seminário, livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

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

_____. (1964) *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1965) Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 198-205.

_____. (1966) De nossos antecedentes. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 67-76.

- LACAN, J. (1958) A significação do falo. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 692-703.
- _____. (1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 807-842.
- _____. (1964) Posição do inconsciente. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b, p. 843-864.
- _____. A ciência e a verdade (1965). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 869-892.
- _____. (1966) O lugar da psicanálise na medicina. In: *Opção Lacaniana*, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, São Paulo, Eólia, n. 32, 2001. p. 8-14.
- _____. (1967-68) *O seminário, livro 15: O ato psicanalítico*. Inédito p.1-279.
- _____. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____. (1969-70) *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. (1970) Radiofonia. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 400-447.
- _____. (1972) O aturdido. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 448-497.
- _____. (1971-1972) *O seminário, livro 19: ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- _____. (1972-73) *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____. (1973) Introdução e comentários de Jacques Lacan. Intervenções de Jean-Claude Milner e François Récanati. In: _____. *Encore*. Rio de Janeiro: Escola da Letra Freudiana, 2010. p.197-221
- _____. (1973a) Nota italiana. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 311-315.
- _____. *Televisão (1973b)*. In: _____. *Outros escritos*. Tradução de VeraRibeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 508-543.
- _____. (1974a) Entrevista à imprensa do Dr. Lacan. (Entrevista dada por Jacques Lacan à *Agence Central de Presse de Paris*, em 29/10/1974, por ocasião da conferência “A terceira” que foi proferida em Roma). Disponível em: <<https://lacaneando.com.br/entrevista-a-imprensa-do-dr-lacan/>>. Acesso em: Dez 2015.

LACAN, J. (1974b) La dificultad de vivir. (Entrevista concedida à Revista Panorama, Roma, número de 21/12/1974). Disponível em:<<https://redaprenderycambiar.com.ar/la-dificultad-de-vivir-jacques-lacan/>>. Acesso em: 12/09/2017.

_____. (1974c) A terceira. In: *Opção Lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, n.62, São Paulo, 2011, p. 11-36.

_____. (1974-75) Seminário RSI. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.(Inédito). Lição de 14/01/1975.

_____. (1975a) Conferencia em Ginebra sobre el sintoma. In: *Intervenciones y textos*2. Buenos Aires: Manantial, 1985. p. 116-144.

_____. (1975b) Conferência em Genebra sobre o sintoma. Disponível em: <http://www.pospsi.ufba.br/Conferencia_Genebra.pdf>. Acesso em Março 2014. p. 1-18.

_____. (1975c) Conferencias y charlas en universidades norteamericanas. Publicada pela Escuela Freudiana de Buenos Aires. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/264858734/Lacan-Conferencias-en-Universidades-Norteamericanas>>. Acesso em dezembro 2015. p. 1-69.

_____. Joyce, o Sintoma. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 560-566.

_____. (1975-76) *O seminário, livro 23: O sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. (1976) Prefácio à edição inglesa do Seminário 11. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 567-569.

_____. (1976-1977) *O seminário, livro 24: l'insu que sait de l'ubévue s'aile à mourre*. Inédito. Tradução heReSIa.

LECLAIRE, S. *Escritos clínicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MANDRESSI, R. Dissecções e anatomia. In: CORBIN, A.; COURTINE, J.-J., VIGARELLO, G. 1. *História do corpo: da renascença às luzes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p. 411-440.

MANSO DE BARROS, R. M. *A promessa analítica e o mal-estar na cultura*, 1999. 289 f. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.

_____. De que corpo se trata em psicanálise. In: *Cadernos de Psicologia*, n.1, Instituto de Psicologia -UERJ, 1999. p. 99-116.

MATTHEWS-GRIECO, S.F. Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime. In: CORBIN, A.; COURTINE, J.-J., VIGARELLO, G. 1. *História do corpo: da renascença às luzes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p. 217-301.

MILLER, J.-A. Os seis paradigmas do gozo. In: *Opção Lacaniana online*. Ano 3, n.7, março 2012, p. 1-49. Disponível em: <<http://www.opcaolacaniana.com.br/>> . Acesso em: 20 jun. 2014.

_____. O inconsciente e o corpo falante. In: *Silicet: o corpo falante – sobre o inconsciente no século XXI*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2016. p. 19-32.

_____. Do sintoma ao sinthoma: o que não faz sintoma. In: ALBERTI, S. (Org.) *A sexualidade na aurora do século XXI*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008, 428 págs.

MOREL, G.. *La loi de la mère: essai sur le sinthome sexuel*. Paris: Ed. Economica, 2008.

POLLO, V. Exílio e retorno do corpo: Descartes e a psicanálise. In: ALBERTI, S. e RIBEIRO, M.A.C. (orgs). *Retorno do exílio: o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004.

QUINET, A. Objeto a: um percurso. In: SOLER, C. *Seminário de leitura de texto 2006-2007: Seminário A angústia, de Jacques Lacan*. São Paulo: Escuta, 2012, p.9-15.

QUINTANA, M. *A cor do invisível*. São Paulo: Globo, 2005.

RUDGE, A.M. *Pulsão e linguagem: esboço de uma concepção psicanalítica do ato*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SOLER, C. A clínica do real. In: *Folha -Revista da clínica freudiana*, ano 3, n. 30, jul-set 1989. p. 17-30.

_____. *O inconsciente a céu aberto da psicose*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. *Seminário Afectos lacanianos*. Buenos Aires, 2009a. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/191005757/Colette-Soler-Afectos-Lacanianos>>. Acesso em: novembro 2015.

_____. Do falasser. Conferência proferida no Sixième Rendez-vous International de l'Internationale des Forums et de l'École de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien – IF-EPFCL: Le “mystère du corps parlant”. In: *A peste*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 497-501, jul./dez. 2010.

_____. *Lacan, o inconsciente reinventado*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2012.

STRACHEY, J. Apêndice O surgimento das hipóteses fundamentais de Freud, In: _____. *Obras Psicológicas Completas Edição Standard Brasileira*, v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 67-72.

VALAS, P. *As dimensões do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

VECCHIO, D. *Micróbios*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIEIRA, M. A.; BARROS, R. do R.. *Mães*. Rio de Janeiro: Subversos, 2015.

VIEIRA, M. A. Algumas considerações sobre o amor, a paixão e o afeto. In: Ribeiro, M. A.; Motta, M.. (Org.). *Os destinos da pulsão*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997, v. ,p. 131-144.

_____. *Lições do passe: ressonâncias do corpo falante*. Atividade da EBP-Rio, 25/05/2015. (Notas de aula)

VIVÉS, J.-M. *A voz na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

Referências - ópera Tannhäuser

A grande ópera. Disponível em: <<http://www.agrandeopera.com.br/sobre-o-autor/>>. Acesso em 08/09/2017.

HEINE, H. *The complete poems of Heinrich Heine: a modern English version*. New York: Surhkamp Pub, 1982.

INFIESTA, M. *Heroínas wagnerianas: Elisabeth o la entrega total*. In: *Wagneriana castellana*, n. 16 año 1995. Disponível em: <<http://www.associaciowagneriana.com/pdfarticles/heroinaelisabeth.pdf>>. Acesso em 10/09/2017.

Orquestra Sinfônica de Ribeirão Preto. Disponível em: <http://www.sinfonicaderibeirao.org.br/pagina_extra.php?id=77>. Acesso em 07/09/2017.

San Diego Opera Association – SD Opera. Disponível em: <<https://www.sdopera.org/Content/Operapaedia/Operas/Tannhauser/TheSource.htm>>. Acesso em 13/09/2017.

Vale das Letras. *Sinopse da Ópera Tannhäuser*. Disponível em: <<http://lisdovale.blogspot.com.br/2010/10/tannhauser-opera-sinopse.html>>. Acesso em 07/09/2017.

WAGNER, R. *Tannhäuser*. Libretto que acompanha a gravação ao vivo no Bayreuther Festspiele, 1962.