O EM-CORPO DO SUJEITO

seminário 2001-2002

Colette Soler

ágalma

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-85458-46-1
9 788585 458461

Colette Soler
O EM-CORPO DO SUJEITO

O EM-CORPO DO SUJEITO

seminário 2001-2002

Colette Soler

ágalma

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-85458-46-1
9 788585 458461

Colette Soler

o em-corpo do sujeito

SEMINÁRIO 2001-2002

TRADUÇÃO Graça Pamplona

ágalma

© Copyright da autora, 2003

© Copyright Ágalma 2019, para a edição em língua portuguesa

Depósito Legal. Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta coletânea poderá ser reproduzida ou transmitida, sejam quais forem os meios empregados, sem permissão por escrito, exceto para fins de citação em artigos ou livros.

TÍTULO ORIGINAL
L'en-corps du sujet – Cours 2001-2002 *Tradução autorizada da edição francesa, editada em 2003 por Fondation Clinique du Champ Lacanien*

CAPA E FOTOS DA CAPA Beatriz Franco
COMPOSIÇÃO GRÁFICA Marcus Sampaio
EDITOR Marcus do Rio Teixeira

TRADUÇÃO Graça Pamplona, Sonia Magalhães (1ª aula), Cícero Oliveira e Elisabeth Saporiti (Anexo)

REVISÃO Elisabete Thamer e Marcus do Rio Teixeira
REVISÃO ORTOGRÁFICA Solange Mendes da Fonseca

TEXTO NÃO REVISTO PELA AUTORA

TRANSCRIÇÃO E CORREÇÃO DA EDIÇÃO FRANCESA Nicole Girodolle (coordenadora), Sylvia Commandeur, Vicky Estevez, Silvère Gomis e Geraldine Philippe

CORREÇÃO Jean-Pierre Ledru
ESQUEMAS Véronique Pattegay

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S685e Soler, Colette

O em-corpo do sujeito: seminário 2001-2002 / Colette Soler; tradução Graça Pamplona, Sônia Magalhães, Cícero Oliveira, Elisabeth Saporiti . -Salvador : Ágalma, 2019.

335 p. : il. ; 21cm.
Tradução de : L' en-corps du sujet – Cours 2001-2002

ISBN 978-85-85458-46-1. (Broch.).

1. Psicanálise. I. Título.

CDD-150.195
CDU- 159.964

Ficha Catalográfica elaborada por Roseli dos Santos Andrade Araújo CRB/5 1125.

Sumário

PREFÁCIO
O homem "fala com seu corpo" **Elisabete Thamer** [7]

1ª AULA 21 de novembro de 2001 [13]
2ª AULA 5 de dezembro de 2001 [37]
3ª AULA 19 de dezembro de 2001 [59]
4ª AULA 16 de janeiro de 2002 [81]
5ª AULA 30 de janeiro de 2002 [107]
6ª AULA 6 de fevereiro de 2002 [129]
7ª AULA 6 de março de 2002 [153]
8ª AULA 20 de março de 2002 [177]
9ª AULA 3 de abril de 2002 [203]
10ª AULA 22 de maio de 2002 [229]
11ª AULA 5 de junho de 2002 [255]
12ª AULA 19 de junho de 2002 [281]

ANEXO
A psicanálise e o corpo no ensino de Jacques Lacan [307]

POSFÁCIO
Nota sobre a tradução **Graça Pamplona** [331]

AGRADECIMENTOS DO EDITOR [337]

PREFÁCIO

O homem "fala com seu corpo"[1]

Elisabete Thamer [Paris, 13 de outubro de 2018]

Contrariamente ao que o próprio nome indica, a questão do corpo é central em psicanálise, e isto desde os primórdios da descoberta freudiana. Como sabemos, foi o encontro de Freud com os sintomas histéricos de conversão que o orientou em direção ao inconsciente. Embora as manifestações sintomáticas tenham-se modificado significativamente desde os "Estudos sobre a histeria" e em função de mudanças culturais e discursivas, o sintoma permanece sendo, inelutavelmente, "um acontecimento de corpo" ("événement *de corps*")[2].

Mas o que denominamos "corpo" em psicanálise? Trata-se de uma questão primordial, pois quase todos, senão todos os conceitos fundamentais da psicanálise, elaborados sucessivamente por Freud e Lacan, implicam o corpo: traumatismo, pulsão, libido, sintoma, gozo, objeto... Conceitos que, em suma, tentam explicitar "o mistério do corpo falante"[3], ou seja, o que se passa entre o sujeito e seu corpo, cujas consequências repercutem nas relações do sujeito com o outro e consigo mesmo, em sua vida social e erótica e, eventualmente, em seu percurso analítico.

Corpo e *linguagem* encontram-se, pois, intimamente imbricados conceitualmente e clinicamente, constituindo a pedra angular deste seminário de Colette Soler. Como o órgão incorpóreo que é a

---

1 Cf. LACAN, J. Joyce, o Sintoma. In : _____ *Outros escritos*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2003, p.562. Vera Ribeiro traduz "événement *de corps*" por "evento corporal".

2 Id., ibid., p.565.

3 LACAN, J. *O Seminário, Livro 20: mais, ainda*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p.234.

linguagem se incorpora ao organismo vivente? Quais são as consequências desse encontro entre linguagem e corpo? A questão é essencial, pois o "corpo" que interessa ao psicanalista em sua clínica é, justamente, o corpo afetado pela linguagem.

O presente seminário, ministrado no então recém-criado Colégio Clínico de Paris, entre os meses de novembro de 2001 e junho de 2002, se intitula *O em-corpo do sujeito*. Título que, em língua francesa, faz equívoco com o título do *Seminário 20, "Encore"* (*En-corps*), mas não há que se valorizar demasiado este jogo de palavras, pois não somente ele não é o alvo *princeps* da autora, tampouco o *Seminário 20* é sua referência maior neste curso. A expressão *em-corpo* visa acentuar, sobretudo, o efeito da linguagem sobre o corpo vivente, mas também como a relação do sujeito com "seu" corpo se estabelece. Pois, justamente, o sujeito não é o seu corpo, o sujeito *tem* um corpo, "e só tem um", como o disse Lacan em uma de suas conferências, sobre Joyce[4].

O *corpus* psicanalítico não é constituído por conceitos estanques, estabelecidos de uma vez por todas, pois tanto Freud quanto Lacan não cessaram de rever suas elaborações a partir de suas experiências clínicas e dos impasses destas. Assim sendo, um termo ou uma expressão pode mudar completamente de sentido segundo o contexto ou o momento da elaboração em que se encontra, o que é, ademais, uma característica particularmente presente no ensino de Lacan. Guardam-se os termos, mas o teor pode ser bem outro. Como situar, por exemplo, a diferença entre as elaborações de Lacan em "O estádio do espelho", do corpo como imagem, e as de seu período borromeano, em que afirma que o imaginário é o corpo? A esse respeito, o presente seminário de Colette Soler constitui um guia esclarecedor, pois a autora reinterroga conceitos psicanalíticos fundamentais ligados ao corpo, cotejando-os, problematizando-os entre eles, e destacando, a cada vez, seus alcances

4 Cf. LACAN, J. Joyce, o Sintoma, op. cit., p.561.

clínicos. Ela os analisa ressaltando as linhas de continuidade e de ruptura, quer estas sejam entre Freud e Lacan, quer no interior da obra de cada um deles.

Trata-se, portanto, de uma obra de referência, que poderia ser considerada "metapsicológica". Portanto, certamente poderá ajudar o leitor a melhor se situar em um corpo conceitual amplo e nem sempre de fácil apreensão. Ao rigor do exame conceitual, acrescenta-se a atenção da psicanalista aos problemas de nosso tempo, não deixando de abordar os impactos do "discurso" capitalista no tratamento de corpos, dedicando algumas páginas preciosas a questões como biopolítica, deportação, terrorismo... e estávamos apenas em... 2002... Quase duas décadas depois, o seminário *Em-corpo do sujeito* permanece de incrível atualidade.

Algumas palavras sobre a autora. Colette Soler é psicanalista, formada por Jacques Lacan, ela exerce a psicanálise em Paris e a ensina através do mundo. Ela é filósofa de formação, diplomada pela exigente École *Normale Supérieure* de Fontenay-aux-Roses e *agrégée* de filosofia, formação que contribuiu certamente para forjar o rigor com o qual se dedica a comentar e transmitir o ensino de Lacan há várias décadas, tendo formado, por sua vez, toda uma geração de psicanalistas lacanianos. Suas publicações são traduzidas em diversas línguas, contribuindo para a difusão da psicanálise no mundo. Colette Soler é igualmente Membro fundador da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, Escola fundada, aliás, durante a realização deste seminário, no qual o leitor encontrará uma referência a esse momento.

Mediante a extensão de sua obra, que revela um esforço inextinguível para "ler" Lacan e transmitir a psicanálise, pode-se, sem dúvida, aplicar a Colette Soler o que disse o próprio Lacan ao final do resumo de seu *Seminário "...ou pior"*:

> Bendigo aqueles que me comentam por enfrentarem a tormenta que sustenta um pensamento digno, ou seja, não satisfeito em ser percorrido pelas veredas do mesmo nome.
>
> *[Je bénis ceux qui me commentent de s'affronter à la tourmante qui soutient une pensée digne, soit: pas contente d'*être *battue des sentiers du même nom.]* [5]

SOBRE A PREFACIADORA

Psicóloga, psicanalista, fez sua formação na França, onde exerce atualmente a psicanálise. Doutora em Filosofia pela Universidade Sorbonne-Paris IV, sob a direção de Barbara Cassin. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano-França.

5 LACAN, J. ...ou pior: Relatório do seminário de 1971-72. In : _____. *Outros escritos*, op. cit., p.549; *Autres* écrits. Paris: Seuil, 2001. p.552.

1ª AULA

21 de novembro de 2001

[TRADUÇÃO *Sônia Magalhães* REVISÃO *Elisabete Thamer*]

A psicanálise, apesar de seu nome – análise da *psyché* –, é uma prática no centro da qual se encontra a questão do corpo. Esta questão está aí desde o início, especialmente pelo sintoma histérico sob sua forma mais evidente, a da conversão. Ela está aí também, desde o início, pela noção de traumatismo sexual. É o começo freudiano sucintamente lembrado. Mas, no final do ensino de Lacan, vamos encontrar sempre a mesma questão, particularmente quando Lacan afirma que o sintoma é um acontecimento de corpo. Ele o diz em 1975. Eu o comentei bastante e até mesmo, há alguns anos – em 1998 ou 1999 –, fiz uma conferência na Colômbia que se chamava "Le symptôme, événement de corps" (O sintoma, acontecimento de corpo) – e que meus colegas de lá haviam traduzido como "*asunto de cuerpo*". Esta não é uma boa tradução. Estou com isso na cabeça porque a reencontrei na transcrição. *Asunto de cuerpo* – isto quereria dizer, de preferência, que o sintoma é referente ao corpo. Dizer que o sintoma é um acontecimento de corpo é dizer muito mais do que dizer referente ao corpo, porque há uma conotação de contingência, de encontro que não é, aliás, forçosamente, traumático.

Em todo caso, sem aprofundar mais este ponto sobre o qual, certamente, voltarei durante o ano, do início freudiano até o fim do ensino lacaniano, encontraremos a questão do corpo e podemos ver que ela se elaborou progressivamente na psicanálise e, é preciso dizer, nem sempre explicitamente.

Em Freud, a questão do corpo é pouco colocada como tal. É verdade que ela se introduz pelo sintoma, que perturba as funções do corpo, quer se trate do *soma* ou do pensamento. E ainda, atrás do

sintoma, Freud decifra as pulsões recalcadas. Mas ele não formula isso, verdadeiramente, em termos de corpo. Quanto ao narcisismo, que Freud descobriu, sobre o qual fez elaborações preciosas e nele reconhece uma das vicissitudes das pulsões, o corpo, no entanto, não faz parte de seu vocabulário. Poderíamos, todavia, estudar o corpo pulsional em Freud. Ou, talvez, eu pudesse até dizer o corpo das pulsões, o que tem um significado um pouco diferente.

É extraordinário, em todo caso, que Freud não tenha encontrado uma palavra melhor que *psicanálise* para designar a sua técnica. Não se teria, certamente, imaginado que ele dissesse *somatoanálise* ou *bioanálise*, mas é admirável! Provavelmente, é porque esta palavra, psicanálise, inscreve a ordem de suas descobertas. De fato, ele começou por elaborar os mecanismos do inconsciente a partir do sintoma, a partir dos sonhos, da psicopatologia da vida cotidiana, do *Witz* (chiste), e isso, evidentemente, o levou para o lado *psicanálise*. Mas, muito rapidamente, ele descobriu o eixo das pulsões com os "Três Ensaios..." (em 1905, ou seja, muito cedo), depois, no período intermediário, em 1915, com "As pulsões e suas vicissitudes" e a pulsão de morte nos anos 20.

Em todo caso, pode-se dizer que, praticamente desde o início da psicanálise, a grande questão é saber como se associam, como se articulam entre si, os mecanismos do inconsciente, que, por um lado, são atualizados por meio da decifração, e as pulsões, que são de outra ordem.

Encontramos em Lacan a mesma questão formulada um pouco diferentemente. Ele a formulou várias vezes, dizendo em uma delas: "O importante é apreender como o organismo vem a ser apanhado na dialética do sujeito"[1]. É que ele reformulou os dois termos do problema freudiano. Nos mecanismos do inconsciente, ele reconheceu os mecanismos da linguagem. Também repensou as pulsões. É

1 LACAN, J. Posição do inconsciente. In: ____. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 863.

um fato que o retorno a Freud era uma atualização de Freud, com o equívoco da expressão "retorno a Freud", retorno ao sentido de Freud, mas, ao mesmo tempo, tradução de Freud no vocabulário das ciências do tempo de Lacan, sobretudo o vocabulário da linguística, da topologia, da lógica.

Por fim, quanto à questão freudiana "como os mecanismos do inconsciente são tomados pela pulsão?"; primeiramente, Lacan a reformulou traduzindo mecanismos do inconsciente por "mecanismos linguageiros", mostrando que, em "A interpretação dos sonhos", em "Psicopatologia da vida cotidiana", em "O chiste...", tudo o que Freud desdobra são operações de linguagem. É o mais conhecido.

E, caso se imaginasse um diálogo fictício, Freud voltando e lendo Lacan, falando com alguns lacanianos, eu não duvido que eu conseguiria persuadir Freud de que a tradução que Lacan faz de seus mecanismos inconscientes em mecanismos de linguagem está bem fundamentada porque é mesmo a hipótese mais simples: tudo o que se decifra é linguagem, não se decifra senão linguagem. É uma retradução do freudismo.

No entanto, a respeito do segundo termo, as pulsões, Lacan fez uma outra operação, introduzindo a tese de que as pulsões são um efeito da linguagem. Isto é, elas não são instinto, no sentido em que se postula que há o instinto animal no mundo animal, como se houvesse, neste mundo animal que não fala, uma espécie de saber inscrito, inato, para assegurar a sobrevivência e a reprodução da espécie, estas duas coisas e nada mais: sobrevivência e reprodução.

O corpo pulsional não é um corpo animal. O corpo pulsional é um organismo desnaturado. O fato – eis aí a hipótese de Lacan – de ser falante não deixa o animal humano indene. Poder-se-ia dizer que o falante é um mutante na escala animal. Aprecia-se bastante, em nossa época, o mutante potencial. O primeiro mutante é o ser falante! E é divertido pensar que, durante séculos, se tentou acreditar, se tentou levar a acreditar e mesmo a *fazer de conta* [*faire*

accroire], com a *nuance* que há no termo *accroire*[2], em francês, que essa mutação, esse aparecimento da humanidade, fazia do humano a obra prima da criação, o coroamento da evolução das espécies.

Freud logo se deu conta de que a psicanálise devia levá-lo a perder essa ilusão e devia levá-lo a restringir suas pretensões. É por isso que ele faz as observações sobre a revolução de Copérnico, que faz decair o homem de sua pretensão de ser o coroamento das espécies animais.

Com isso, coloca-se o fato de que a tese das pulsões como efeito de linguagem, que é crucial para nós, não é freudiana. Ela é lacaniana. O que faz com que, ao escolhermos o tema *Clínica das pulsões* para este ano do Colégio clínico, creio que escolhemos um tema e um título que são, ao mesmo tempo, clássicos e de uma atualidade bem vibrante, cuja implicação concerne diretamente à psicanálise. De fato, se digo uma palavra sobre a atualidade que vivemos, sentimos bem, todo mundo sente, que alguma coisa começou a mudar na economia das pulsões e na gestão dos corpos da qual ela é solidária. É difícil dizer quando isso começou e é, sobretudo, muito difícil antecipar até onde irá, nem quais serão as consequências. Mas, enfim, a mudança em curso é perceptível. Freud, a seu modo, conseguiu alcançá-la um pouco com seu "Mal-estar na civilização". Lacan a confirmou e chegou, até mesmo, a falar de uma "subversão sexual" caracterizada, à qual a ciência iria nos levar. Isso era, mesmo, uma predição! Os resultados que advirão são pouco imagináveis. No entanto, como prática, a psicanálise tem, necessariamente, que se ajustar a essa mudança. Aliás, desde o começo, ela teve de se ajustar às pulsões. São as pulsões que, desde o início, resistiram à psicanálise. Toda vez que a psicanálise perdia a ilusão, era em razão de uma resistência do lado das pulsões.

2 Ao dizer "*on a tenté de croire*"; "*a tenté de faire croire*"ou "*de faire accroire*", Soler produz o equivoco entre *croire* (crer, acreditar) com *accroire* (fingir, fazer crer, fazer acreditar – o que não é verdade); *en faire accroire* à (enganar, iludir); *faire accroire* (fazer crer – o que não é); *s'en faire accroire* (presumir, ter vaidade) (N. da T.).

Eu sempre me impressionei, talvez já tenha dito isto, com o fato de que entre os ensinos de Freud e de Lacan, se se comparar a curva destes dois ensinos, há algo homólogo, não idêntico, porém homólogo.

Se olharmos Freud, isso começou com o entusiasmo do seu sucesso, quando teve em mãos, verdadeiramente, a sua técnica. Podemos acompanhar isso em sua correspondência. Ele se deu conta de ter encontrado alguma coisa nova que trazia fatos novos, digamos de forma breve, sobre o humano. Em um primeiro tempo, ele teve um pequeno momento de euforia. Levem isso em conta! Ele apresenta o Homem dos ratos e essa magnífica obsessão reduzida por sua técnica. É um sucesso terapêutico, limitado, mas efetivo. Depois, ele descobriu, também, a saída sublimatória das pulsões. Portanto, entre efeito terapêutico e saída sublimatória, há um momento de confiança – se euforia for um termo demasiadamente forte. Depois, vem o tempo em que ele dimensiona, não a inexistência dos primeiros efeitos (isto sempre existe), mas seus limites, e onde se pode mensurar que alguma coisa põe obstáculo. Sabe-se como isso se produziu em Freud: ele descobriu, muito cedo, a repetição. Precisou, ainda, tirar as consequências disso. Da repetição saem a sua noção da pulsão de morte, o impasse dos fins de análise e o mal-estar da civilização. São os três momentos – a pulsão de morte, o impasse do final e o mal-estar da civilização –, correspondendo a três títulos, onde se vê que a curva ascendente terminou em um saldo muito menos otimista.

Em Lacan, não é absolutamente idêntico, mas há algo homólogo com "Função e campo da fala e da linguagem". Ele mesmo diz: "um nada de entusiasmo" marcava este texto; e, de fato, quando hoje se relê "Função e campo da fala e da linguagem", tem-se o sentimento de que Lacan está em um *élan*, tem consciência de ter encontrado uma chave para repensar a psicanálise freudiana, de ter achado, de algum modo, o ponto de Arquimedes que vai lhe permitir realmente, em seguida, reformular todo o léxico freudiano e dar

um novo vigor e um novo alcance à técnica analítica, para levantar o que ele chamou "a remoedura do recalque"*[le rengrégement du refoulement]*[3], que se havia produzido por causa (pensava ele) dos pós-freudianos.

No final, não há, em Lacan, o pessimismo freudiano sobre a psicanálise. Lacan sempre quis e afirmou que se podiam ultrapassar os impasses freudianos.

Mas qual é sua solução? É a promoção da categoria do real. Isto é, ele não apaga o que resistia a Freud, bem longe disso, ele o ratifica, porém sob o registro do impossível. Ele eleva ao real todos os impasses freudianos. Lacan ratifica a repetição freudiana, porém fazendo com que ela seja uma repetição, seja de uma falta a gozar ou de um traço de gozo ligado à existência de um traço unário da linguagem. E, imediatamente, isso vira um fato de estrutura impossível de reduzir e não uma infelicidade de tal ou qual sujeito, mas uma infelicidade – se é uma infelicidade – de todo falante. O mesmo acontece com a castração, da qual ele faz um efeito de linguagem e com o mal-estar, do qual ele faz um efeito de discurso.

A posição de Lacan é a de reconhecer os limites freudianos e de pensá-los como sendo o que há de mais real na estrutura. Compreende-se logo que ele valorize o efeito didático, pois dar-se conta do impossível que está por trás do que se vive como impotência é um efeito didático. A ultrapassagem dos impasses freudianos em Lacan está, sempre, correlacionada com o êxito didático.

Há, portanto, uma curva homóloga, ainda que não seja pelas mesmas *nuances* em um e em outro.

Agora, para o futuro, isto é, para nós mesmos hoje e nos próximos anos, pergunta-se, todo mundo se pergunta, sobretudo a imprensa, se a psicanálise vai resistir ao estado do discurso atual, quer dizer, aos novos sintomas que aparecem. Aos recursos que esses sintomas

3 LACAN, J. O engano do sujeito suposto saber. In: ____. *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 332. *Rengrégement*, segundo o dicionário *Littré: augmentation* (aumento) (N. da T.).

produzem, que se escalonam, de um lado, entre as neurociências e a farmacologia e, de outro, as psicoterapias. E se pergunta como, entre as duas, a psicanálise vai continuar a traçar seu sulco.

Creio que a psicanálise – não faço predição, bem entendido – só poderá resistir se ela estiver à altura do discurso de sua época. Não é, talvez, uma condição suficiente, mas é uma condição necessária. Creio que Lacan estava à altura, ele sempre esteve à altura de seu tempo, é mesmo surpreendente. Pode-se avaliar isso, por exemplo, pelas predições que fez. Elas são de uma impressionante precisão! E há muitas: sobre a religião, sobre a segregação, etc. Pode-se ver, também, que ele estava à altura de sua época pelo que aconteceu com ele quando dos acontecimentos de maio de 1968. No momento em que, naquela efervescência antimestre que se desenvolveu em 68, na qual tantos professores se perderam, Lacan, ao contrário, graças às fontes de seu conhecimento, teve êxito em passar sobre essa vaga e se fazer escutar além de sua estreita audiência inicial.

Às vezes, eu creio que seu relógio estava um pouco adiantado. No que diz respeito aos lacanianos de hoje, vamos ver, pois nós estamos aí. Em todo caso, é seguro que há um certo número que está atrasado, e de modo patético, com relação ao ensino de Lacan, ainda que se referindo a ele. Há outros que talvez não estejam atrasados, mas que não recuam diante de falsas promessas, e isto é grave... E eles nos anunciam os milagres da psicanálise no século XXI. É grave porque, evidentemente, as decepções são sempre na medida das esperanças, e é arriscado tomar esta posição. Viu-se isso no tempo de Freud. É por isso que, em certo momento, do lado dos pós-freudianos, se começou a pensar que a técnica freudiana verdadeiramente não funcionava mais, que ela não produzia mais os milagres da interpretação que Freud produzia. Há certamente muitas razões, mas creio que o efeito de deflação era relativo ao efeito de promessas, ao efeito da euforia, que eu evocava há pouco. E é neste sentido, talvez, que nem tudo seja devido aos pós-freudianos

na "remoedura do recalque" [*rengrégement du refoulement*][4]. Em todo caso, parece-me que, com a questão das pulsões e do corpo, estamos em um ponto vivo da psicanálise atualmente.

Vou fazer agora um segundo desenvolvimento sobre o título que escolhi – *O em-corpo do sujeito*.

É um equívoco que já utilizei há muito tempo, equívoco feito a partir do titulo do Seminário de Lacan, *Encore [Mais, ainda]*, no qual, justamente, trata-se bastante do corpo, de uma ponta a outra. Este equívoco me pareceu bem-vindo precisamente porque este Seminário, *Encore*, traz algo novo sobre o corpo – e, aliás, não somente a respeito do corpo. Já tive a oportunidade de comentá-lo em Sainte-Anne nestes últimos dois anos, é um Seminário que fervilha de perspectivas novas.

Então, dizer *O em-corpo do sujeito*, nada tem a ver com o milagre da encarnação que nos diria, ou diz, que o verbo se fez carne. Um sujeito, enquanto tal, não é carne (que se pergunte se ele é caro, ou não, é outra questão!)[5]. Um sujeito não é carne; é, antes de tudo, falta de carne. Dito de outra maneira, ele não é seu corpo.

Eu enfatizo, portanto, de início, a disjunção do sujeito e do corpo, que estudaremos em detalhes, que é fácil de perceber na experiência. Um sujeito enquanto tal, assim como nós o definimos com Lacan (não falo do sujeito da filosofia), é solidário da cadeia significante, quer ela se apresente como uma cadeia articulada na fala ou articulada no sintoma, ou escrita alhures, ele lhe é solidário de modo preciso. Ele é representado por esta cadeia, tendo como resultado que o seu ser, se se interroga sobre o que ele é, seu ser está sempre em outro lugar, alhures mesmo, lá onde o significante

4 Conforme nota anterior (N. da T.).

5 No original: "*Un sujet [...] n'est pas chair (qu'on se demande s'il vaut cher ou pas [...]*" Equívoco sonoro em francês entre "*chair*", carne, et "*cher*", caro (N. da T.).

o representa – seja sob este significante no lugar do significado, seja já deslizando em direção a outro significante –, ele está, essencialmente, entre dois significantes. A disjunção com o seu corpo é muito fácil de perceber: fala-se do sujeito, ou seja, nós o representamos pelos significantes antes de seu nascimento, o que vale dizer que um sujeito precede o seu corpo na cadeia que o conduz ao seu nascimento. Poder-se-ia dizer: enquanto representado pela cadeia, ele, o sujeito, precede o corpo que será o seu.

Mas, também como vocês sabem – Lacan o desenvolveu bastante –, o sujeito sobrevive a seu corpo. Ele sobrevive na cadeia de sua história, nos traços de si mesmo que vai deixar.

Observem – faço um pequeno parêntese – que o sujeito cartesiano, aquele que o *cogito* de Descartes promove com o famoso "penso, logo sou", é um puro sujeito da cadeia. "Eu penso, logo sou suposto à cadeia". É o sujeito mesmo da ciência, um sujeito que não tem corpo – a menos que vocês queiram dizer que a cadeia é seu corpo. Este puro sujeito suposto da cadeia, não é por acaso, leva Descartes a distinguir duas substâncias: a substância pensante e a substância extensa. É que o sujeito, que não é corpo e tampouco é extenso, não está no espaço, ele não tem três dimensões. Lacan tentará apreendê-lo pela topologia. Vocês conhecem, talvez – visto de longe é bastante divertido quando volto a pensar nisto agora –, todas as elucubrações e o esforço que fez Descartes para tentar pensar como este sujeito in-extenso, pura substância pensante, podia estar em conexão com seu corpo, pura substância extensa. É toda sua teoria sobre a glândula pineal: haveria uma pequena glândula em alguma parte do corpo na qual estes dois heterogêneos se acordariam entre si. É divertido e isso coloca a questão, séria, do *em-corpo* do sujeito.

A noção de segunda morte que Lacan promoveu – a expressão não é dele, ela vem de muitos séculos atrás, ele lhe deu um destino em seu Seminário sobre a ética – joga precisamente com a disjunção entre o sujeito e seu corpo. Ela joga pelo fato de que há uma margem que faz com que o sujeito seja levado além da vida de seu

corpo: um pouco antes, um pouco depois. Foi por isso que eu desenvolvi, já faz muito tempo (creio que foi em 1997, em Sainte-Anne, em uma conferência sobre a depressão), que, se Lacan pode falar de duas mortes, é porque há, em realidade, duas vidas. Há a vida especial que a cadeia sustenta, que se poderia confundir com a vida do desejo, e há a vida do organismo vivo.

O ser do sujeito é, portanto, um ser que está sempre alhures e que, além disso, é mais falta a ser do que ser. Sem dúvida, é por isso que ele acreditou por tanto tempo ser uma alma que pode se separar do corpo. É um grande tema das culturas: a metempsicose. A metempsicose reflete, em outros termos, a disjunção do sujeito e do corpo. É a ideia de que existe algo do ser, alguma coisa que vagueia, que pode deixar o corpo. Digamos que, em um sujeito, há sempre alguma coisa de deslocada, o ser do sujeito enquanto tal. É por isso que Lacan emprega ocasionalmente o termo furão *[furet]*: isso desliza. No entanto, ele tem um corpo, ele não é sem corpo, ele o tem. É a tese sobre a qual Lacan insiste e será preciso medir as consequências. Ele insiste em suas "Conferências sobre Joyce", em 1979: o homem tem um corpo e só tem um.

O sujeito e o corpo se repartem, então, neste binário do ser e do ter. Eles abrem um novo capítulo nesta questão. Em todo caso, vê-se imediatamente que um corpo, diferentemente de uma alma ou de um sujeito, está sempre localizado no espaço, pelo menos no nível de nossa percepção. Um corpo está em um lugar e só em um, não tem ubiquidade, mesmo se ele pode se deslocar ou que se possa deslocá-lo. Daí a suspeita de que o ser do sujeito, sempre alhures, se encontra localizado por seu corpo, que o corpo é o que torna presente o sujeito evanescente da cadeia. Daí as observações de Lacan dizendo: "é pelo corpo que se o tem", é pelo corpo que se pega alguém. Não é por sua alma, não é enquanto sujeito. E ele acrescenta – em "Joyce, o Sintoma" – é "o avesso do *habeas corpus*".

Eu não sei se vocês sabem o que é o *habeas corpus*[6]. Eu lhes explico rapidamente. Isso designa uma lei que esteve desde muito tempo em vigor no mundo anglo-saxão, precisamente na Inglaterra, a partir de 1679. Era uma lei, curiosamente, que visava proteger e assegurar as liberdades individuais. A *Enciclopédia* do século XVIII dedicou todo um capítulo ao *habeas corpus* dos ingleses, que contrastava muito com a legislação francesa, que não preservava de forma alguma as liberdades individuais e deixava todo o poder ao poder. A legislação do *habeas corpus* era toda uma série de regras para proteger os sujeitos de serem, de algum modo, "capturados", e para impedir, por exemplo, a prisão preventiva – são problemas que reencontramos atualmente.

Quando Lacan diz "é pelo corpo que se o tem", isto quer dizer que a dominação sobre os sujeitos passa pela dominação dos corpos, é o avesso do *habeas corpus*.

Creio que não é absolutamente por acaso se a única alucinação verbal atestada de Jean-Jacques Rousseau – que delirava sobre o seu futuro enquanto sujeito e não sobre o futuro de seu corpo, ele delirava sobre a questão de saber qual justiça a posteridade renderia à sua memória – é uma alucinação que é, verdadeiramente, o avesso do *habeas corpus* e na qual ele escutou "eu tenho Jean-Jacques Rousseau" ["*je tiens Jean-Jacques Rousseau*"]. Ele escutou essa frase no momento em que era acolhido, depois de uma viagem muito longa por terra e por mar, em uma propriedade isolada, em um país estrangeiro, pelo bom David Hume. Esta alucinação, "eu tenho Jean-Jacques Rousseau", nos dá a intuição de que é pelo corpo que se podia pegá-lo.

Não somente é pelo corpo que se pega um sujeito, mas é preciso avaliar bem – eu me pus a meditar sobre isso e depois me detive, porque era sem fim! – como isso, ter um corpo, cria obrigações, se vocês refletirem sobre todas as obrigações quotidianas que se

6 LACAN, J. Joyce, o Sintoma. In: ____. *Outros escritos*, op. cit., p. 565.

desdobram em torno do fato de ter um corpo. Chega ao ponto que a vida de muitos humanos, o essencial de suas vidas é consagrado aos cuidados com seus corpos... É preciso responder a todas as suas exigências vitais de sobrevivência, de cuidados, quer sejam individuais ou coletivas. Vejam todas as questões que colocam, por exemplo, os grandes ajuntamentos humanos, sejam eles voluntários ou involuntários, as grandes aglomerações como Woodstock, Roma. É toda uma indústria, fazer uma reunião grande desse tipo, porque é preciso proteger a sobrevivência dos corpos. Há helicópteros que jogam vapor de água para que não haja insolação, há necessidade de banheiros, há necessidade de alimento... Para nós, franceses, há mais que a sobrevivência. Em nosso país, que não está mais tanto na necessidade, há todas as exigências do bem-estar. É preciso alojar este corpo, situá-lo em algum lugar todas as noites, nutri-lo, protegê-lo, tratá-lo. Chega-se a um ponto que, quando se recebe um sujeito que nos diz que não tem lugar, que não sabe onde dormirá à noite, é muito espantoso. Diz-se que não deve ser um neurótico, para ter tal desenvoltura com o seu corpo. Há, portanto, todos esses cuidados com o corpo. Mas, além disso, há a cultura das fontes de prazer do corpo, seus prazeres eróticos, e, também, evitar a dor, etc. O tempo que se passa em conservar, em cuidar e com os benefícios que se tira do corpo, é evidente que isso nos toma toda uma vida. Um corpo dá trabalho e dá trabalho segundo formas historicamente determinadas. É bem por isso que as formas atuais nos interessam.

Eu volto à questão do corpo na psicanálise. Devo dizer que é uma questão de que me ocupo há muito tempo. Em 1983, eu havia feito uma conferência que se chamava "O corpo no ensino de Lacan", que reli, e que me fez sentir que eu não estava demasiado atrasada em 1983 – agora, eu não sei se terei avançado muito desde aquela época.

É preciso, evidentemente, indagar-se sobre qual corpo a psicanálise tem de conhecer. É claro, Lacan o salientou muitas vezes, que a psicanálise não contribuiu em nada para o conhecimento biológico

do organismo: zero. Ela não atualizou, tampouco, a resposta de Tirésias sobre a questão do gozo feminino. Sabe-se que Lacan fez alguns pequenos avanços sobre esse tema, mas somente no nível da logicização[7]. Ele tentou dar conta disso pela via lógica da diferença dos gozos, porém não desfez o segredo disso, e a psicanálise tampouco inventou uma nova perversão, a menos que se a considere, a ela própria, como uma perversão nova, mas escrevendo-a neste caso em duas palavras: *père-version*[8].

Creio, portanto, que sobre a questão do corpo é preciso proceder também ao que chamei um *aggiornamento* (é um termo proposto por João XXIII para designar a necessidade de renovar a Igreja e de lhe dar um pouco de modernidade). O *aggiornamento* não é para Lacan, ele é evidentemente para nós: de que corpo falamos? Será preciso que se pergunte quantos corpos existem. Eu falei do corpo pulsional a respeito de Freud, isso nos indica, de saída, que vamos ser obrigados a nos deter um pouco sobre a questão da relação entre o corpo e o gozo.

Hoje, para construir o quadro dos desenvolvimentos que serei levada a fazer, eu queria lembrar a linha das elaborações sucessivas de Lacan sobre o corpo sem as detalhar, mas dando de algum modo seu arcabouço.

O primeiro corpo no ensino de Lacan é o corpo da imagem, aquele que é convocado no estádio do espelho e que, depois desta primeira etapa, vai seguir algumas vicissitudes no seu ensino. Vocês se lembram de sua tese. Ele se apoia em fatos que vêm, de um lado, do mundo animal, da etologia e, de outro, da psicologia da criança,

7 No original *logification*. Em português, encontramos o verbo logicizar (submeter às regras da lógica, conferir logicidade a), segundo o *Dicionário Aulete Digital*. Não encontramos o substantivo correspondente, daí nos permitimos criar o substantivo *logicização* (N. da T.).

8 Encontramos aí o equívoco pela homofonia que há, em francês, ao se dizer "*perversion*" – (perversão) – e "*père-version*" (em português, *pai-versão*) (N. da T.).

para indicar uma efetividade, uma *Wirklichkeit*, retomando o termo freudiano, da imagem do corpo. Ele próprio observa que o mundo animal nos demonstra que uma *Gestalt*, uma forma, pode ter efeitos de formação reais sobre o organismo. Então, nessa conceituação, quando se diz "eu tenho um corpo", o Um do corpo – o que faz com que digamos o corpo Um – é o Um de uma imagem, da imagem do organismo, portanto da forma, esta forma consistente na medida em que ela se mantém mais ou menos idêntica a ela mesma durante um tempo.

Imagem do organismo, eu dizia, e quando se diz organismo refere-se à vida. A imagem de um organismo é a imagem de um vivente. Mas, atenção, a vida não se realiza apenas nos corpos individuados. Eu lhes recordo "Radiofonia", que comentamos na rua d'Assas[9]. Não falamos muito desta frase, ela foi somente evocada. Lacan marca precisamente a diferença entre a vida e o organismo vivo individual dizendo, cito "Radiofonia": "A zoologia pode partir da pretensão do indivíduo de fazer do vivente ser (ou seja, a zoologia pretende que o vivente é o indivíduo), mas isso é para ele reduzir suas pretensões, apenas para que ela o busque no nível do polipeiro" (o polipeiro é aqui evocado como uma ocorrência da vida que não tem a forma de um organismo individuado)[10].

Começamos aí a jogar com três termos: o organismo – que é o vivente individuado; a vida – da qual não se sabe o que é, – eu deixo isso de lado para mais tarde. Lacan não se interrogou verdadeiramente sobre a vida, senão bastante tarde no seu ensino, na época dos nós borromeanos. E, além disso, há o corpo – e, finalmente, o corpo no estádio do espelho é a imagem. Lacan afirma, nesse momento, a importância desta imagem. Quando ele diz importância, é a importância libidinal. Ele se apoia em fatos fáceis de

9 Endereço da sede da EPFCL-França, em Paris (N. da T.).

10 LACAN, J. Radiofonia. In: ____. *Outros escritos*, op. cit., p. 407. Entre parênteses, comentários da autora (N. da T.).

observar: o que ele chama a jubilação da criança em uma certa idade, que todos os psicólogos conhecem, é sua satisfação quando está diante do espelho. É o que ele chama, no texto sobre o estádio do espelho, "um dinamismo libidinal". Não há somente isso, há também o que toda a psicanálise atesta a respeito de todas as formas de paixões narcísicas, e não falta material quanto a isso. É um termo sobre o qual Lacan jamais mudou de opinião. Ele mudou suas hipóteses, suas construções, mas, sobre os fatos, ele nunca mudou de opinião. No começo de seu ensino, ele empregava esta expressão tão bela, falava do "zangão alado da tirania narcísica" e, no final de seu ensino, ele insiste sempre sobre a afirmação de que o homem adora seu corpo. Ele se interroga: por que ele é também enfatuado com sua imagem?

Para lhes tornar isso presente, eu queria ler o que ele diz no dia 18 de novembro de 1975. Eu escolhi esta passagem porque ela é particularmente eloquente, mas há muitas outras dessa época. Ele diz:

> *More geométrico*, por causa da forma, cara a Platão, o indivíduo se apresenta como troncho, como um corpo. E esse corpo tem uma potência tal de cativação que, até certo ponto, os cegos deveriam ser invejados. Como um cego, ainda que saiba braile, pode ler Euclides?
>
> O espantoso é que a forma só libera o saco ou, se vocês quiserem, a bolha, pois é alguma coisa que incha.
>
> O obsessivo é mais apegado a isso que qualquer outro [...][11].

Ele prossegue sobre o obsessivo que, como a rã, quer se fazer mais possante que o boi... Pouco importa!

11 LACAN, J. *O Seminário, Livro 23: o sinthoma*. Trad. Sérgio Laia com revisão de André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p.19.

Em todo caso, eis aí uma passagem na qual ele enfatiza muito fortemente o poder de cativar que é próprio da imagem narcísica. Pode-se dizer que a jubilação da criança, a potência irredutível do narcisismo, são fatos clínicos. Isso não é uma doutrina. O problema é: como explicá-lo? A primeira explicação que Lacan dá para a prenhância narcísica é o que ele desenvolve no "Estádio do espelho", isto é, que há uma prematuração do organismo – que é um fato real – uma prematuração do nascimento no humano, que nasce incapaz de se sustentar sozinho. Foi alguém chamado Bolk quem produziu a expressão "prematuração do nascimento". Lacan conclui então que, do lado do organismo prematuro, há um mal-estar vital, real, originário e que este ser inacabado, sofrendo ademais de uma não coordenação motora – é um fato – não sabendo, por exemplo, se seus pés são seus pés, se suas mãos são suas mãos, este ser despedaçado em suas funções encontra, na imagem do espelho, a unidade que falta a seu organismo. A hipótese é que a representação Una da forma do corpo traria o Um que falta ao organismo prematuro e despedaçado pelo fato da prematuração.

A construção de Lacan é a seguinte: um problema real – o não acabamento genérico devido à prematuração – encontraria uma solução no imaginário, a imagem anunciando a totalização do organismo fragmentado, cuidando da deiscência vital; daí a jubilação, pensa ele. Ele supõe um mal-estar primeiro, real, e uma solução imaginária e pelo imaginário. Poder-se-ia quase dizer, já por antecipação, uma solução mental. O que faz com que, no ensino de Lacan, o Um da imagem, o Um da forma, seja o precursor do S_1, a primeira ocorrência do S_1, que consagra, ao mesmo tempo, o hiato entre o ser real e sua representação. Neste esquema que coloca, do lado do real, o organismo despedaçado e, do lado do imaginário, o que ele chama "a imagem ortopédica da totalidade", vê-se que a primeira ideia de Lacan foi a de atribuir ao imaginário uma função mediadora. Ele o diz de uma maneira precisa: é graças à imagem, e

mesmo à *imago*, que se pode "estabelecer uma relação do organismo com sua realidade"[12].

Pode-se dizer que Lacan jamais modificou realmente esta tese. Em todo caso, ele retomou algumas fórmulas. Ele retomou aquela que eu lhes disse: o fato de que o homem adora sua imagem e que é algo indelével. E, em 1975, ele reevoca mesmo a prematuração de Bolk. É tão verdadeiro que há casos que nos mostram que não é porque é bela que se ama sua imagem. Por exemplo, em certos casos nos quais a psicanálise pode atestar, vê-se em sujeitos que têm defeitos físicos, que são operados (estrabismo, orelhas de abano, um nariz que não agrada...) e se observam, mesmo assim, efeitos subjetivos algumas vezes inesperados. Ali onde o bom senso esperaria a satisfação do sujeito, percebem-se, às vezes, grandes descontentamentos, às vezes episódios depressivos que até podem beirar à despersonalização. Tudo isso nos mostra que a fixação à imagem nada tem a ver com as virtudes, com as qualidades estéticas da imagem.

Lacan retoma em 1975, no momento do nó borromeano, a ideia, a afirmação de que o imaginário é o corpo. Quando ele escreve o imaginário, o simbólico, o real, ele volta a dizer "o imaginário é o corpo", o corpo depende do imaginário. Dir-se-ia que é a mesma fórmula que a do estádio do espelho. Em todo caso, a fórmula é semelhante, salvo que, com os mesmos termos, muitas coisas foram deslocadas e, quando Lacan diz "o imaginário é o corpo", o imaginário não designa mais apenas a imagem, não designa mais somente a representação. O imaginário, como ele o diz, tem uma consistência que é real, isto é, que vai além da imagem. Vou citar a frase que ele pronuncia em fevereiro de 1975, em *R.S.I.*; ele diz assim: "[...] para vocês, [um corpo] tem o aspecto de ser o que resiste, o que consiste antes de se dissolver"[13]. É a mesma fórmula que "o

---

12 LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu, tal como nos é revelada na experiência analítica. In: ____. *Escritos*, op. cit., p.100.

13 LACAN, J. O *Seminário, Livro 22: R. S. I.*; aula de 18/02/1975. Inédito.

corpo é o imaginário", salvo que o imaginário não é mais somente a representação da forma. O imaginário é a consistência de uma forma que é, completamente, outra coisa. Teremos oportunidade de voltar a isso. Em Lacan, fórmulas aparentemente idênticas dizem totalmente outra coisa, é por isso que não se pode ler Lacan sem situar as fórmulas no contexto.

Vocês sabem que Lacan não se deteve no estádio do espelho. Ele cessou muito rapidamente de afirmar as virtudes *retrizes*[14], eu poderia dizer, como ele a emprega em algum lugar, as virtudes *corporetrizes*[15] da imagem. Ele cessou rapidamente de afirmá-las, claro, porque desenvolveu a estrutura linguageira, mas também porque esta hipótese não correspondia verdadeiramente à experiência. O mal-estar do prematuro, por exemplo, pode ser colocado em questão. O mal-estar é uma suposição. Certamente que o pequeno prematuro não se basta. Mas quem pode dizer que prematuração significa discordância dolorosa para o neném? Creio que isso se diz apenas do ponto de vista do adulto, que já tem o domínio de seu corpo. Eu não vejo, nessa época precisa, o que permitiria a Lacan afirmar tão fortemente este sofrimento da prematuração.

De um modo mais geral, a experiência analítica atesta que é no adulto que recebemos em análise que se verifica um despedaçamento que nada tem de imaginário, uma fragmentação que se avizinha perfeitamente com a aquisição do domínio motriz do corpo. Finalmente, em vista desses fatos tão pregnantes da clínica, Lacan inverte seu esquema do estádio do espelho. Onde ele colocava o despedaçamento doloroso do lado do real e a unidade pacificadora do lado da imagem, ele vem afirmar, exatamente, o contrário:

Do lado do real, existem as coesões funcionais do organismo – e de fato, salvo caso de doença, o organismo tem a sua coesão

14 No original *rectrices*, termo tomado da zoologia. "*Retriz: pena retriz ou penas retrizes* [do latim *rectrice*, 'que dirige'] são as penas na cauda dos pássaros que permitem dirigir o voo, dão a orientação ao voo", como vemos no *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* (N. da T.).

15 No original *corporectrices*, palavra criada pela autora (N. da T.).

funcional quase automática, de tal forma automática que se esquece de que nosso organismo funciona. É apenas a doença ou o gozo que atrai a nossa atenção.

Do lado do corpo, ele coloca o despedaçamento, um corpo que manifesta um efeito, um efeito de cisalhas no funcionamento: cisalhas do pensamento do obsessivo, cisalhas que recortam a anatomia fantasística da histeria. Tudo isso é do organismo funcional, um corpo que não tem nada de animal: é o corpo sintomático.

Então, os sonhos, as fantasias, as imaginações, representam o corpo despedaçado. O importante é que eles o representam porque o despedaçamento não está apenas na representação. Ele está, de início, no sintoma, as cisalhas do pensamento, as cisalhas do corpo histérico. Mas ele está também, e este é o ponto capital, nas pulsões. Encontra-se, nas pulsões parciais – e foi Freud que o mostrou –, o despedaçamento do múltiplo, bem oposto às integrações unificadoras do instinto animal. Encontram-se, também, o recorte das zonas erógenas sobre a superfície do corpo – é um outro corte – e, ainda, o corte entre os objetos pulsionais e a função orgânica correspondente.

Todos esses fatos, sobre os quais retornaremos, mostram o que Lacan chamou "o jogo do corte" [*le jeu de la coupure*]. É uma expressão que se encontra no texto "Da psicanálise em suas relações com a realidade"[16]. Sobre esse jogo do corte, espero que possamos estudá-lo em seus aspectos diferenciais: no corpo histérico, no corpo esquizofrênico, no corpo erógeno. Enfatizo, neste momento, que é para dar conta desses fatos, desses fatos de fragmentação sintomática e pulsional, que Lacan introduziu a tese da linguagem operadora, da linguagem que opera sobre o organismo e que faz dele um corpo. O corpo – não quero dizer o corpo simbólico porque seria por demais equívoco – não é um dado da natureza (o organismo, sim), é um

16 LACAN, J. Da psicanálise em suas relações com a realidade. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p. 356. Em francês, *le jeu de la coupure (À ce seul jeu de la coupure)* expressão traduzida na edição brasileira por *ação do corte (Por essa simples ação do corte)*. Optamos, contudo, por manter a literalidade da expressão de Lacan, para melhor seguirmos os comentários da autora (N. da T.).

produto transformado pelo discurso. O organismo animal se torna um corpo sintomático e pulsional no ser falante.

Eu gostaria de insistir sobre o fato de que esta tese é própria de Lacan. Ela não é freudiana. Eu dizia, há pouco, que certamente não encontraríamos dificuldades, se Freud voltasse e se informasse, digamos, sobre os desenvolvimentos da ciência linguística, sobre o estruturalismo, etc., em persuadi-lo de que o sintoma que ele decifrava tinha estrutura de linguagem. Ter-se-ia, certamente, mais dificuldades em persuadi-lo de que a pulsão é um efeito do fato de que há o dizer...

Quando falava das pulsões, Freud sempre as procurou do lado da biologia, do mistério da vida ou da hereditariedade ancestral, de que se veicularia, supostamente, desde a origem. Não sabemos bem como, mas, enfim, ele supõe que isso se veicula, que o trauma circula na história. Mas a ideia de que isso seja uma produção da cultura, produção no sentido de que a cultura é causal, onde a linguagem é causal, é uma ideia que lhe é estrangeira, eu creio.

Atenção! Certamente vocês poderiam me objetar que Lacan fala da gramática da pulsão. Mas, quando ele fala da gramática da pulsão, ele não está falando da essência da pulsão, ele está falando do arranjo pulsional. E, de fato, em Freud, a gramática da pulsão é a gramática da defesa. Isto se vê, perfeitamente, a respeito da psicose, em que ele nos apresenta como se podem conectar as diferentes psicoses com a forma de negar uma mesma e única frase: "eu o amo, a ele, um homem". A negação, as diferentes maneiras de negar, são as diferentes fórmulas da defesa contra a pulsão. É, portanto, uma gramática da defesa que preside o recalque. Não é esta gramática que dá conta da natureza da pulsão. A gramática da pulsão é a gramática da defesa e os retornos metonímicos. O retorno do recalcado, em termos lacanianos, é a metonímia das pulsões.

Em Freud, tudo isso não toca, em absoluto, à essência da pulsão. Então, na psicanálise, o corpo que deveremos conhecer, se seguirmos o ensino de Lacan – é a hipótese mais convincente –, é um

efeito da linguagem. Isso quer dizer que a linguagem toca o organismo, o desnatura, o modifica.

Há, sobre essa tese, muitas expressões diferentes de Lacan. Gosto muito daquela que se encontra no texto que citei há pouco: "o corpo faz o leito do Outro". Não posso deixar de pensar que há uma pequena malícia aí, um jogo de palavras implícito, quando se sabe que os corpos interessam especialmente ao leito. Mas, antes de tudo isso, "o corpo faz o leito do Outro pela operação do significante"[17].

Então, já que traço as perspectivas do ano, será preciso estudar em detalhes os efeitos da *corpsificação* pela linguagem. Lacan utiliza este neologismo, ele utiliza o verbo *corpsifier*, não creio que isto exista nos dicionários[18]. A *corpsificação* diz respeito à incidência da incorporação da linguagem sobre a libido e sobre o gozo.

Três pequenos pontos a comentar:

Qual é o corpo que a linguagem nos dá? É uma questão à qual será preciso responder. Essa questão – e esta nova tese: o corpo é um fato de linguagem – rejeita um pouco a tese primeira do estádio do espelho, que volta depois. Mais exatamente, ela opera em retroação sobre o estádio do espelho e vemos, por exemplo, que Lacan retoma seu estádio do espelho no quadro de sua nova hipótese. É o que ele faz no texto "Observação sobre o relatório de Daniel Lagache". Em seu texto sobre o espelho, ele situava o fenômeno do espelho na borda do mundo animal e dava à imagem um valor operatório. À medida que transfere este valor operatório à linguagem, ele se dá conta de que não é a imagem, mas a linguagem que tinha valor operatório. Ele retira o valor operatório da imagem e, assim sendo, faz da própria imagem e do investimento da imagem um efeito do simbólico.

---

17 LACAN, J. Da psicanálise em suas relações com a realidade, In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p 357. Como na nota anterior, optamos pela tradução literal da expressão no texto de Lacan, "*le corps fait le lit de l'Autre par l'opération du signifant*" *(o corpo faz o leito do Outro pela operação do significante)*. Na versão brasileira de *Outros escritos*, o trecho recebeu a seguinte tradução: "o corpo faz leito para advento do Outro pela operação do significante" (N. da T.)

18 Cf. LACAN, J. Radiofonia. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p. 407 (N. da T.).

corpo é o imaginário", salvo que o imaginário não é mais somente a representação da forma. O imaginário é a consistência de uma forma que é, completamente, outra coisa. Teremos oportunidade de voltar a isso. Em Lacan, fórmulas aparentemente idênticas dizem totalmente outra coisa, é por isso que não se pode ler Lacan sem situar as fórmulas no contexto.

Vocês sabem que Lacan não se deteve no estádio do espelho. Ele cessou muito rapidamente de afirmar as virtudes *retrizes*[14], eu poderia dizer, como ele a emprega em algum lugar, as virtudes *corporetrizes*[15] da imagem. Ele cessou rapidamente de afirmá-las, claro, porque desenvolveu a estrutura linguageira, mas também porque esta hipótese não correspondia verdadeiramente à experiência. O mal-estar do prematuro, por exemplo, pode ser colocado em questão. O mal-estar é uma suposição. Certamente que o pequeno prematuro não se basta. Mas quem pode dizer que prematuração significa discordância dolorosa para o neném? Creio que isso se diz apenas do ponto de vista do adulto, que já tem o domínio de seu corpo. Eu não vejo, nessa época precisa, o que permitiria a Lacan afirmar tão fortemente este sofrimento da prematuração.

De um modo mais geral, a experiência analítica atesta que é no adulto que recebemos em análise que se verifica um despedaçamento que nada tem de imaginário, uma fragmentação que se avizinha perfeitamente com a aquisição do domínio motriz do corpo. Finalmente, em vista desses fatos tão pregnantes da clínica, Lacan inverte seu esquema do estádio do espelho. Onde ele colocava o despedaçamento doloroso do lado do real e a unidade pacificadora do lado da imagem, ele vem afirmar, exatamente, o contrário:

Do lado do real, existem as coesões funcionais do organismo – e de fato, salvo caso de doença, o organismo tem a sua coesão

14 No original *rectrices*, termo tomado da zoologia. "*Retriz: pena retriz ou penas retrizes* [do latim *rectrice*, 'que dirige'] são as penas na cauda dos pássaros que permitem dirigir o voo, dão a orientação ao voo", como vemos no *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* (N. da T.).

15 No original *corporectrices*, palavra criada pela autora (N. da T.).

funcional quase automática, de tal forma automática que se esquece de que nosso organismo funciona. É apenas a doença ou o gozo que atrai a nossa atenção.

Do lado do corpo, ele coloca o despedaçamento, um corpo que manifesta um efeito, um efeito de cisalhas no funcionamento: cisalhas do pensamento do obsessivo, cisalhas que recortam a anatomia fantasística da histeria. Tudo isso é do organismo funcional, um corpo que não tem nada de animal: é o corpo sintomático.

Então, os sonhos, as fantasias, as imaginações, representam o corpo despedaçado. O importante é que eles o representam porque o despedaçamento não está apenas na representação. Ele está, de início, no sintoma, as cisalhas do pensamento, as cisalhas do corpo histérico. Mas ele está também, e este é o ponto capital, nas pulsões. Encontra-se, nas pulsões parciais – e foi Freud que o mostrou –, o despedaçamento do múltiplo, bem oposto às integrações unificadoras do instinto animal. Encontram-se, também, o recorte das zonas erógenas sobre a superfície do corpo – é um outro corte – e, ainda, o corte entre os objetos pulsionais e a função orgânica correspondente.

Todos esses fatos, sobre os quais retornaremos, mostram o que Lacan chamou "o jogo do corte" [*le jeu de la coupure*]. É uma expressão que se encontra no texto "Da psicanálise em suas relações com a realidade"[16]. Sobre esse jogo do corte, espero que possamos estudá-lo em seus aspectos diferenciais: no corpo histérico, no corpo esquizofrênico, no corpo erógeno. Enfatizo, neste momento, que é para dar conta desses fatos, desses fatos de fragmentação sintomática e pulsional, que Lacan introduziu a tese da linguagem operadora, da linguagem que opera sobre o organismo e que faz dele um corpo. O corpo – não quero dizer o corpo simbólico porque seria por demais equívoco – não é um dado da natureza (o organismo, sim), é um

16 LACAN, J. Da psicanálise em suas relações com a realidade. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p. 356. Em francês, *le jeu de la coupure (À ce seul jeu de la coupure)* expressão traduzida na edição brasileira por *ação do corte (Por essa simples ação do corte)*. Optamos, contudo, por manter a literalidade da expressão de Lacan, para melhor seguirmos os comentários da autora (N. da T.).

produto transformado pelo discurso. O organismo animal se torna um corpo sintomático e pulsional no ser falante.

Eu gostaria de insistir sobre o fato de que esta tese é própria de Lacan. Ela não é freudiana. Eu dizia, há pouco, que certamente não encontraríamos dificuldades, se Freud voltasse e se informasse, digamos, sobre os desenvolvimentos da ciência linguística, sobre o estruturalismo, etc., em persuadi-lo de que o sintoma que ele decifrava tinha estrutura de linguagem. Ter-se-ia, certamente, mais dificuldades em persuadi-lo de que a pulsão é um efeito do fato de que há o dizer...

Quando falava das pulsões, Freud sempre as procurou do lado da biologia, do mistério da vida ou da hereditariedade ancestral, de que se veicularia, supostamente, desde a origem. Não sabemos bem como, mas, enfim, ele supõe que isso se veicula, que o trauma circula na história. Mas a ideia de que isso seja uma produção da cultura, produção no sentido de que a cultura é causal, onde a linguagem é causal, é uma ideia que lhe é estrangeira, eu creio.

Atenção! Certamente vocês poderiam me objetar que Lacan fala da gramática da pulsão. Mas, quando ele fala da gramática da pulsão, ele não está falando da essência da pulsão, ele está falando do arranjo pulsional. E, de fato, em Freud, a gramática da pulsão é a gramática da defesa. Isto se vê, perfeitamente, a respeito da psicose, em que ele nos apresenta como se podem conectar as diferentes psicoses com a forma de negar uma mesma e única frase: "eu o amo, a ele, um homem". A negação, as diferentes maneiras de negar, são as diferentes fórmulas da defesa contra a pulsão. É, portanto, uma gramática da defesa que preside o recalque. Não é esta gramática que dá conta da natureza da pulsão. A gramática da pulsão é a gramática da defesa e os retornos metonímicos. O retorno do recalcado, em termos lacanianos, é a metonímia das pulsões.

Em Freud, tudo isso não toca, em absoluto, à essência da pulsão. Então, na psicanálise, o corpo que deveremos conhecer, se seguirmos o ensino de Lacan – é a hipótese mais convincente –, é um

efeito da linguagem. Isso quer dizer que a linguagem toca o organismo, o desnatura, o modifica.

Há, sobre essa tese, muitas expressões diferentes de Lacan. Gosto muito daquela que se encontra no texto que citei há pouco: "o corpo faz o leito do Outro". Não posso deixar de pensar que há uma pequena malícia aí, um jogo de palavras implícito, quando se sabe que os corpos interessam especialmente ao leito. Mas, antes de tudo isso, "o corpo faz o leito do Outro pela operação do significante"[17].

Então, já que traço as perspectivas do ano, será preciso estudar em detalhes os efeitos da *corpsificação* pela linguagem. Lacan utiliza este neologismo, ele utiliza o verbo *corpsifier*, não creio que isto exista nos dicionários[18]. A *corpsificação* diz respeito à incidência da incorporação da linguagem sobre a libido e sobre o gozo.

Três pequenos pontos a comentar:

Qual é o corpo que a linguagem nos dá? É uma questão à qual será preciso responder. Essa questão – e esta nova tese: o corpo é um fato de linguagem – rejeita um pouco a tese primeira do estádio do espelho, que volta depois. Mais exatamente, ela opera em retroação sobre o estádio do espelho e vemos, por exemplo, que Lacan retoma seu estádio do espelho no quadro de sua nova hipótese. É o que ele faz no texto "Observação sobre o relatório de Daniel Lagache". Em seu texto sobre o espelho, ele situava o fenômeno do espelho na borda do mundo animal e dava à imagem um valor operatório. À medida que transfere este valor operatório à linguagem, ele se dá conta de que não é a imagem, mas a linguagem que tinha valor operatório. Ele retira o valor operatório da imagem e, assim sendo, faz da própria imagem e do investimento da imagem um efeito do simbólico.

---

17 LACAN, J. Da psicanálise em suas relações com a realidade, In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p 357. Como na nota anterior, optamos pela tradução literal da expressão no texto de Lacan, "*le corps fait le lit de l'Autre par l'opération du signifant*" *(o corpo faz o leito do Outro pela operação do significante)*. Na versão brasileira de *Outros escritos*, o trecho recebeu a seguinte tradução: "o corpo faz leito para advento do Outro pela operação do significante" (N. da T.)

18 Cf. LACAN, J. Radiofonia. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p. 407 (N. da T.).

Encontramos isso muito precisamente em "Observação sobre o relatório de Daniel Lagache"[19], no esquema óptico. Ele designa três vasos que representam o corpo: um que é o organismo (vivo), um que é a forma (do organismo vivo) e outro que é o reflexo dessa forma no espelho do Outro. E é para dizer que o sujeito não se vê na sua forma e não se ama na sua forma senão pela mediação do Outro da linguagem.

Lacan dá um indicador clínico muito simples, muito preciso, quando observa que a criança diante do espelho se volta em direção àquele que a carrega, como para confirmar o valor da imagem ou interrogá-lo sobre este valor da imagem. Lacan chega a dizer que, sem o Outro, o sujeito não pode nem mesmo se sustentar na posição de Narciso. Vocês veem que ele não apenas mudou de tese, mas que a segunda tese retroage sobre a primeira e faz com que ele situe o narcisismo e todos os fatos do narcisismo não como irreais, não como pura imaginação, mas como comandados pelos fatos do simbólico.

19 LACAN, J. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.653 (N. da T.).

2ª AULA

5 de dezembro de 2001

Hoje eu vou avançar nesta questão, um pouco complicada, de como se fabrica um corpo.

Na última vez, retomei as etapas da conceituação do corpo no ensino de Lacan, começando pelo corpo tomado como forma unificante do espelho, portanto imaginária, prosseguindo com a ideia de que o corpo é um produto da linguagem – tese difícil, mas que nos situa diretamente naquilo que Lacan chamou o campo lacaniano: o corpo marcado pelo simbólico. Isso deixa aberta a questão, à qual retornarei mais tarde, de saber em que e se o corpo participa do real. Retornarei a essa questão, já que o próprio Lacan só começa a dela se aproximar a partir dos anos 1972-1973.

Não esqueçamos que a experiência psicanalítica atesta a hipótese lacaniana da tomada da linguagem sobre o corpo. De início, porque é uma técnica de fala e se constata que está ao alcance da fala analítica – essa palavra dividida entre dois –, tocar, mudar os próprios sintomas que introduzem um pouco de desordem no corpo.

A outra razão, menos evidente à superfície da experiência, é que a série de fenômenos colocados em evidência tanto por Freud como por Lacan, pela psicanálise em geral, mostra que reencontramos, no nível dos fenômenos de corpo, a estrutura de descontinuidade, que é aquela do significante: reencontramos os cortes significantes tanto no nível dos sintomas, quanto no nível das pulsões e quanto no nível – é aí que mais a reencontramos talvez – da repetição.

O corpo não é um dado da natureza, por mais que sejamos tentados a dar sentido à palavra natureza. Lacan o formula em "O Aturdito": "É um efeito de arte". Dito de outro modo, ele se fabrica com o discurso; produz-se o que ele mesmo chama "a raça dos homens",

quase da mesma maneira que se produz o cachorro e o cavalo, que são raças que, ao longo do tempo, evoluem e se aperfeiçoam.

Não somente o corpo se distingue do organismo animal, ele é desnaturado e, ainda mais, ele é produzido como socializado, de entrada. Daí a questão de saber "se resta traço biológico"[1]. Esta é uma expressão que vocês encontram em "O Aturdito".

Hoje, vou me deter sobre a questão de saber como a linguagem fabrica o corpo. Isso pode se chamar *corpsificação*.

Essa palavra não existe em francês. É uma espécie de neologismo teórico. Lacan a utiliza em "Radiofonia". Ele emprega o verbo *corpsifier* [*corpsificar*], a partir do qual eu forjei *corpsificação*. Ele usa o termo no seguinte contexto: ele evoca "o corpo que era habitado pela fala, que a linguagem *corpsificava*"[2]. Essa aposição é evidentemente interessante para nós, pois introduz não apenas a questão da solidariedade entre a fala e a linguagem na operação de *corpsificação*, mas também a questão de saber a diferença.

Se nós nos interrogarmos sobre esta *corpsificação*, a questão se potencializa. Há, inicialmente, uma questão sobre o resultado: qual é o corpo que resulta da *corpsificação* pela linguagem? Mas há, sobretudo, a questão de saber como se opera a *corpsificação*. Sobre esse ponto, temos teses bem conhecidas, mas nem sempre fáceis de apreender no detalhe de sua aplicação.

Este tema da linguagem e do corpo atravessa todo o ensino de Lacan. Não vou segui-lo ao longo de todo ele. Tomo minha primeira referência ao termo do que chamamos, algumas vezes, o período clássico de Lacan, isto é, eu o tomo em "Radiofonia" (1970). Nesse texto, na resposta à segunda pergunta, Lacan uma vez mais distingue os dois corpos: o corpo – diz ele – do simbólico e o corpo no sentido comum, no qual cada um se sustenta e tem, antes, o sentimento de que o recebe da natureza.

1 LACAN, J. O aturdito. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.462.

2 LACAN, J. Radiofonia. In: _____. *Outros escritos*, op.cit., p. 407.

Esse desdobramento do corpo não é uma novidade em 1970. Já em "Função e campo da fala e da linguagem", Lacan dizia que a linguagem é "um corpo sutil, mas é corpo"[3]. Na expressão "a linguagem é corpo", que reencontramos em "Radiofonia", talvez a identidade das expressões seja enganosa porque, frequentemente, Lacan retoma as mesmas expressões, mas em contextos que mudaram de tal maneira que não querem mais dizer, exatamente, a mesma coisa. Em todo caso, lá naqueles anos, a tese já estava presente, completada em "A coisa freudiana" pela ideia de que a função simbólica é impressa sobre a carne. Já tínhamos a dupla afirmação: a linguagem é corpo e a linguagem marca o corpo, corpo no sentido comum.

Para estudar o enredamento dos dois corpos, eu gostaria de marcar bem que há duas linhas de desenvolvimento que se avizinham nas teses de Lacan, que, no entanto, não são idênticas; de certa maneira, talvez mesmo sejam inversas.

De uma parte, existe a ideia de que o corpo (no sentido comum) é admitido no simbólico, o que Lacan formula dizendo: "ele habita a linguagem".

Mas há, também, a tese que segue em outro sentido e diz que a linguagem, via fala, se aloja no corpo. Há, por conseguinte, a ideia de que o corpo só é corpo com a condição de ser admitido no simbólico, mas também que o simbólico vem habitá-lo. Poderíamos dizê-lo assim: o corpo habita a fala que habita o corpo; ele habita a linguagem, mas ele é também por ela habitado. Vocês sentem bem que é difícil dar conta deste corpo incluído na linguagem e desta linguagem incorporada no corpo, simplesmente pela referência ao interior/exterior. Não é por acaso que Lacan se refere à topologia mais complexa, a do toro, que ele introduz em "Função e campo da fala e da linguagem", isto é, bem no começo de seu ensino: o toro, como estrutura, permite aproximar a linguagem na medida em que ela está, ao mesmo tempo, dentro e fora ou nem dentro, nem fora.

3 LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In : _____. *Escritos*, op.cit., p.302.

Comecemos pelo corpo que habita a linguagem.

Eu gostaria de lembrar a vocês uma citação muito bonita de Lacan, que se encontra em "O Aturdito" e tem algumas particularidades que eu gostaria de comentar um pouco. Ele está falando do fato de que não há relação sexual – é uma pequena frase que nós conhecemos bem, que já elevamos à categoria de ritornelo – e diz: é "pelo fato de que um animal d'estabitat *[stabitat]* que é a linguagem, por *abitálo* [*labiter*]..."[4]; a frase continua. Isso diz, simplesmente, que a linguagem é o *habitat* do corpo animal.

Há duas referências implícitas nessa afirmação:

– Inicialmente, uma referência silenciosa (porque ele não o cita) a Heidegger. Em Heidegger, temos um grande tema: o homem habita o campo do ser. Evidentemente, Lacan avança com outra tese: o homem habita o campo da linguagem.

– Em seguida, temos uma segunda referência, a referência a von Uexküll, ao qual Lacan retorna insistentemente em seus textos. É um naturalista, um biólogo alemão nascido em meados do século anterior e falecido em 1944. Ele é precursor da etologia: desenvolveu, sobretudo, considerações sobre o meio animal, o que ele chama o *Umwelt*, com a ideia de que, de qualquer maneira, o meio do animal é um meio que se fabrica em função de sua própria constituição. Este *Umwelt* reflete o *Innenwelt*, quer dizer, isto que ele é, enquanto organismo.

As referências de Lacan sobre esse ponto são numerosas, e é preciso apreendermos a razão. A tese de Uexküll supõe, ao mesmo tempo, uma espécie de harmonia e de reflexo entre o ser do organismo e o meio ambiente no qual ele se desenvolve. Vocês encontrarão essa referência em "Televisão"[5]. Uma vez mais, ele estigmatiza Uexküll dizendo que essa alma aristotélica é reconstruída por um

4 LACAN, J, O aturdito, op. cit., p.475.

5 LACAN, J. Televisão. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p.511.

certo Uexküll. Vocês o encontrarão em *...ou pior*,[6] onde, novamente ele denuncia a ideia de Uexküll. Encontramos essa ideia profunda, segundo a qual o *habitat* da linguagem é o que desadapta o organismo humano em relação ao seu meio e não o que o adapta. Seria mais justo dizer: que impõe desvios suplementares à sua adaptação.

Então, por que Lacan escreve assim *stabitat* [*estabitat*] em lugar de *cet habitat* [*este habitat*], como seria correto em francês? E por que ele escreve *d'labiter* [*por abitálo*] em lugar de escrevê-lo como se escreve? Não penso que isso seja uma fantasia em Lacan. Nós o vemos utilizar esse procedimento muito frequentemente a partir dos anos 70. É uma maneira de transcrever o que se escuta, de escrever o mais próximo possível daquilo que se escuta, ou seja, de aproximar o que se escreve do significante que se escuta. Vemos Lacan fazer a mesma operação quando ele escreve, por exemplo, *o homem* [*l'homme*] com as três letras U, O, M [*LOM*]. Poderíamos comentar longamente por que ele escreve assim em 1979 nas "Conferências sobre Joyce"[7]. Creio que é uma maneira de sinalizar uma tese sua, que ele não formula a todo momento evidentemente, mas que é, sempre, para marcar bem que a operação da linguagem sobre o corpo passa pela fala, isto é, pelo dito e pelo escutado.

É o que já estava presente na frase que citei inicialmente: "o corpo que habitava a fala, que a linguagem *corpsificava*".

Em realidade, na operação de *corpsficação*, há dois processos. De início, ocupo-me do primeiro: a admissão do corpo no significante. É algo diferente da admissão do significante no corpo.

Quanto à admissão do corpo na linguagem, há desenvolvimentos em Lacan que surpreendem, mas que são bem fundamentados quando pensamos sobre eles. É preciso a linguagem para isolar o corpo como um fato. Eis porque Lacan diz: "O corpo [...] é a

6 LACAN, J. *O Seminário, Livro 19:...ou pior.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012. p.234.

7 LACAN, J. Joyce, o Sintoma. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p.560. Em francês, a pronúncia da palavra *l'homme* [o homem] soa como *lom* (N. da T.).

linguagem que lho confere"[8], tese que surpreende precisamente porque cada um imagina que recebeu seu corpo de nascimento, quer dizer, seu corpo, de certa maneira, em curto-circuito sobre a operação de linguagem. Tudo leva a crer, em nosso discurso comum, que o corpo não passa pela mediação da linguagem. A ideia de Lacan é, simplesmente, que se acredite que o corpo é um fato. Mas ele acrescenta que só há fato por ser dito. É por isso que poderíamos dizer que, em última instância, um animal não tem corpo, que um animal é um organismo. Efetivamente, para ter um corpo, é preciso que o fato seja posto porque é dito, porque é articulado. Mas, desde que seja articulado, desde que seja dito, desde que profira "meu corpo", "teu corpo", "um corpo", então o corpo é admitido no simbólico, mas como significante.

Percebe-se um pouquinho o trabalho de atribuição linguageira do corpo em relação às criancinhas. O que se faz senão atribuir um corpo quando, diante do espelho, se diz ao bebê: "É você, e os pezinhos do bebê, as mãozinhas, e a barriguinha, etc.". Essas são as mesmas partes em que um filme como *O desprezo*, de Godard, declina em outro contexto: "E meus pés, minha bunda, minhas pernas, você os ama?" É a mesma declinação das partes que, de certa maneira, faz eco, algum tempo mais tarde, à atribuição que se faz à criança, pela linguagem, das diferentes partes de seu corpo.

O corpo admitido no simbólico se torna um significante. Por isso Lacan diz em "Radiofonia", depois de ter evocado que só há fato por ser dito: "*No que* se revela que, quanto ao corpo, é secundário que ele esteja morto ou vivo" [9]. Eu sublinho o "no que", pois marca a consequência. Na medida em que o corpo é nomeado no simbólico, designado por um significante, a distinção entre morto

8 LACAN, J. Radiofonia, op. cit., p.406.

9 No original, "*par quoi s'avère que du corps il est second, qu'il soit mort ou vif*". A expressão *par quoi* ['pelo que'] foi traduzida, na edição em português de "Radiofonia", publicada em *Outros escritos* (p.61) por "no que", perdendo um pouco a ideia de consequência que há em francês (N. da T.).

ou vivo não é operante. O corpo tornado significante adquire o traço do significante.

Evidentemente, o significante não pertence ao vivente. Isso faz com que o corpo que a linguagem me atribui não seja um corpo de vivente. A prova disso é que, tornado cadáver, ele continua a ser o corpo. Lacan o menciona. O cadáver é um significante, e a prática das sepulturas na humanidade – e que define a humanidade, é o umbral da humanidade – marca, segundo ele, o fato de que o corpo morto guarda, em si, aquilo que dava ao vivente o caráter de corpo. O vivente não se define pelo corpo. Lacan liga-o à ideia sobre o polipeiro: o "vivente" que não toma a forma do corpo individual. O campo da vida é muito mais amplo que o campo dos corpos individualizados dos corpos sexuados. Nem todo vivente tem um corpo e o vivente que fala tem e, especialmente, um corpo que a linguagem lhe atribui, mas sem consideração por sua vida.

Daí a tese: o corpo que a linguagem nos atribui é disjunto de sua vida. Lacan dirá em outro lugar que o corpo é disjunto de seu gozo. Desse fato, "ele não se torna carniça" (cito a mesma frase de "Radiofonia"), ele não chega à podridão, não o deixamos chegar à podridão. O que apodrece é o indivíduo vivo, a carne vivente. A sepultura, ao contrário, eterniza o corpo. Ela o eterniza com o mesmo padrão de eternidade do qual dispõe o significante – essa não é a verdadeira eternidade; uma pequena margem além da vida – a sepultura o eterniza, inscreve o signo de sua presença sobre a lápide. Há autores, em particular Barbusse, que deram livre curso à sua imaginação sobre a decomposição da carniça e as vagas de assalto dos diferentes vermes e insetos que vêm devorar o que resta da carne vivente, mas tudo isso só pode se desenvolver e horrorizar as sensibilidades precisamente porque se tem a ideia de que o corpo do humano falante deve guardar o traço de perenidade do significante. Além das inscrições sobre as lápides, poder-se-ia falar de todas as práticas de embalsamamento e de mumificação através das quais

não é por um significante ou um nome que se eterniza um corpo, mas pelas quais, além disso, se tenta conservar a imagem e a forma.

Assim, o corpo que é admitido no habitáculo da linguagem ganha algo com isso, ganha um pouco da perenidade do significante. Mas há um preço: ele perde, com isso, o traço de vivente. Nessa passagem do corpo ao significante, já vemos que o *habitat* linguagem, o ambiente linguagem, transforma o habitante. É o contrário de Uexküll. Em Uexküll, é o habitante, o *Innenwelt*, que fabrica seu *Umwelt*, seu ambiente. Ele transforma o habitante ao lhe impor o traço próprio do significante, a saber, a mortificação e a desvitalização. É uma tese antiga em Lacan, segundo a qual, aí onde passa o significante, alguma coisa da morte passa. Vocês se lembram da famosa fórmula de "Função e campo da fala e da linguagem": "O símbolo é a morte da coisa". Esta é uma tese recorrente em Lacan, que a complementará com outras teses, porém que ele jamais modificará. E Lacan insiste muito sobre o quanto nós participamos da desvitalização de nosso corpo que a linguagem nos impõe. Em "Da psicanálise em suas relações com a realidade"[10] (1967) – esta é uma referência absolutamente necessária a ser trabalhada –, ele insiste sobre como acontece que o ser falante desvitalize tanto seu corpo.

Quais são os sinais dessa desvitalização?

Ele, inicialmente, evoca Descartes que o desvitalizava de tal modo que começou a reduzi-lo à extensão. Certamente, nada se parece menos com o vivente do que a extensão.

Ele evoca, também, o fato de que, durante séculos, imaginou-se o corpo sob o modelo do cosmos. Para dizer a verdade, este argumento não me parece tão válido quanto aquele. É verdade que se imaginou o corpo como um cosmos, porém ainda seria preciso medir, a cada época, se não se figurava o cosmos como um vivente. Há disso nos estoicos. Quanto ao cosmos, não é seguro que ele tenha sido sempre pensado como corpo disjunto de sua vida.

10 LACAN, J. Da psicanálise em suas relações com a realidade. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p.356.

Em todo caso, o que é certo, e este é o terceiro argumento, é que tratamos em nosso discurso, cada vez mais, o corpo como uma máquina (voltarei sobre o uso e o tratamento do corpo contemporâneo). Frequentemente, dele fazemos uma peça necessária às máquinas. Lacan evoca o "pulmão de aço" do cosmonauta. Uma máquina ou uma parte da máquina, isso quer dizer, de todo modo, corpo desvitalizado. Acrescentemos a isso o que ele evoca como os excessos iminentes de nossa cirurgia, que se aceleraram desde 1967.

Como se produz esta desvitalização? Como esta desvitalização vem marcar o corpo, marcá-lo realmente? Porque uma coisa é dizer que o corpo é um significante que não inclui a vida, dizer que o representamos possivelmente como disjunto da vida, e outra coisa é dizer: efeito de desvitalização.

Efetivamente, só se pode apreender verdadeiramente o que é esta desvitalização, ao se olhar a segunda operação: não a admissão do corpo no simbólico, mas a incorporação do simbólico.

Em "Radiofonia", na questão 2 que, a meu ver, ainda não nos entregou todas as chaves, Lacan insiste que não apenas o simbólico é um corpo, mas que "o simbólico toma corpo"[11]. A tal ponto que eu acredito ser legítimo, levantar a questão: um simbólico que não tomasse corpo permaneceria simbólico? Deixo de lado a questão.

O simbólico toma corpo. Qual é o efeito sobre o corpo? Digamos que o mais simples a evocar é que o corpo recebe, pode portar a marca do Um do significante – isso é diferente de ser um significante que, como diz Lacan, o ordena, o inclui numa série significante.

Como o corpo carrega a marca do Um? Poderíamos evocar muitas coisas. Creio que os fenômenos que entram nesta série se desdobram entre dois extremos.

11 LACAN, J. Radiofonia. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p.405.

Em um extremo, no mais simples dos fenômenos, isso começa com a etiquetagem no punho do recém-nascido, de uma pequena placa, ou de um esparadrapo que identifica esse corpo como um corpo e com um nome. Vejam, a esse respeito, todas essas histórias de roubo de corpos de bebês que se transplantam. Então, essa pequena marca no punho é que faz com que no hospital se possa dizer, por exemplo: "este é o bebê do quarto 2". Vemos que se começa a numerar a vida, e isso vai até as marcas do traumatismo sobre o corpo.

A pequena placa no pulso não é traumática. Inscreve, apenas, um esquema possível do traumatismo: o rastro, a marca deixada pelas experiências traumáticas sobre o corpo e de que falaremos novamente mais adiante, experiências precisamente que retornam na repetição.

Entre os dois, há uma enormidade de fenômenos: a tatuagem, as diferentes marcações, etc. O Um da marca não vem do corpo, vem do significante, da linguagem.

Sobre esta operação da marca, somos tentados a pensá-la como uma forma de impressão sobre uma superfície. O próprio Lacan emprega expressões que suscitam essa imagem. Ele fala do "símbolo impresso sobre a carne". Isso se parece, efetivamente, com a prática de ferrar animais. Sobre a pele se deixa uma marca. Depois, em "Radiofonia", fala das carnes "que são marcadas pelo signo"[12].

E, no entanto, esta não é a tese primeira. Não é somente com a marca que se pode compreender a tese da desvitalização do corpo pela operação do significante. Há vários textos de Lacan em que ele critica o pequeno esquema freudiano da impressão sobre uma superfície que deixaria camadas.

A tese central é que há, evidentemente, a marca do Um, mas que o corpo do simbólico é incorporado, é um incorpóreo, e que, uma

12 LACAN, J. Radiofonia, op. cit., p.407. O verbo *empreindre* [imprimir uma figura, marcar] deriva efetivamente do verbo *imprimer, impression* [imprimir, impressão] (N. da T.).

vez incorporado, resta incorpóreo. O que o corpo incorpora não é a materialidade.

O que é a materialidade? Ora, o significante é uma realidade objetivável. Isso nos conduziria a nos interrogarmos sobre o significante. Há, em Lacan, o que podemos chamar um materialismo do significante – ele próprio se atribui essa expressão. É para dizer que o significante, que não é uma coisa como o copo que está sobre a mesa, é, no entanto, uma realidade objetivável, e podemos dizer que há uma materialidade significante ao mesmo tempo sonora – isso se grava – e escriturística – isso se desenha sobre uma folha – por exemplo. No entanto, depois de tudo, poderíamos dizer que essa matéria significante é do corpo, e Lacan se refere a isso desde "Função e campo da fala e da linguagem". Ele diz: é do corpo, mas do corpo sutil.

Nos dicionários atuais, opõe-se o sutil ao pesado e ao espesso: é sutil uma substância leve e imperceptível. De fato, *sutil* vem de muito longe na história da filosofia. Nós o encontramos em Demócrito, que já caracterizava as matérias sutis, introduzindo a sutilidade no conceito de matéria: matéria sutil para opor o ar à terra, que não é sutil. Igualmente o encontramos em teologia: o corpo glorioso de Cristo é qualificado de corpo sutil, um corpo que tem propriedades que não são do corpo, em particular a de atravessar paredes, de estar em todos os lugares ao mesmo tempo, etc.; um corpo, então, que não tem as propriedades de localização e opacidade que têm os corpos no sentido banal do termo.

Em "Radiofonia", o termo corpo sutil não aparece. Em seu lugar, há outra expressão: ele fala das nuvens. Se vocês leram "Radiofonia" como é necessário, isto é, detendo-se principalmente sobre o que não se compreende, quando ele evoca, precisamente, as carnes negativadas pelo significante, ele diz "por se separarem do corpo, as

nuvens, águas superiores, de seu gozo"[13], para designar alguma coisa da relação entre o corpo e o gozo.

Voltamos a encontrá-lo mencionado em "Lituraterra"[14], em que Lacan busca definir a escritura como um ravinamento. Ele evoca os significantes e os semblantes como nuvens e se refere a uma peça de Aristófanes, *As nuvens*. As nuvens – é uma expressão imaginada para designar o corpo incorpóreo, que é o simbólico.

Uma referência indispensável para situar esta noção de incorpóreo antes de ver o que ela designa na experiência, é a referência aos estoicos.

Lacan os evoca na questão 2 de "Radiofonia", rende-lhes homenagem. Cito sua frase: "O primeiro corpo [entendam o corpo do simbólico] faz o segundo [o corpo no sentido comum], por se incorporar nele. Daí o incorpóreo que fica marcando o primeiro, [a saber, o corpo do simbólico] desde o momento seguinte à sua incorporação"[15]. É, pois, a incorporação de um incorpóreo. E ele diz: "Façamos justiça aos estóicos por terem sabido desse termo: o incorpóreo, assinalar em que o simbólico toma corpo"[16]. Não vou dar um curso sobre os estoicos. Em todo caso, o termo incorpóreo – que, aliás, já se encontra em Platão, em Aristóteles também – tem nos estoicos um lugar bem preciso e interessante.

De fato, o núcleo da filosofia estoica é sustentar que tudo é corpo, como o fez Sextus Empiricus, através de quem nos chega o essencial dos antigos estoicos. Filosofia um pouco paradoxal, bem antiplatônica, posto que, para Platão, as verdadeiras realidades, as ideias eternas, são incorpóreas. Os estoicos sustentam que tudo é corpo, mesmo a alma, mesmo os pensamentos, mesmo as representações. O que é fantástico nos estoicos é que seu desenvolvimento

13 LACAN, J. Radiofonia, op. cit., p.407 [A interferência entre colchetes é da autora].

14 LACAN, J. Lituraterra. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p.22.

15 Id., ibid., p.406.

16 Id., loc. cit.

sobre a linguagem os obriga, de alguma maneira, a introduzir o incorpóreo. É impactante encontrar nos estoicos, de forma explícita, a distinção do significante, do referente e do significado, tal como Frege a retoma – com outras palavras, é claro! Para os estoicos, a linguagem é corpo (materialidade da linguagem), quer seja o corpo que se veicula pela voz ou pelo escrito; as coisas, os acontecimentos são corpo.

Mas há algo que se chama o *lektón*, que é um incorpóreo na linguagem, *a-somata*, em grego (os *a-somata*). É interessante, encontra-se este pequeno *a* antes de *soma*. O que é importante: incorpóreo, para eles, é difícil traduzir, vem do verbo *légein* que designa o dizer, o querer dizer o sentido, o significado.

A demonstração se faz a partir de alguém que escuta um enunciado, o som de um significante que se pronuncia, sem conhecer a língua. O exemplo que se encontra, em geral, coloca um personagem que se chamaria Dion; ao estrangeiro que não fala a língua, pode-se mostrar quem é Dion, o corpo do referente, mas ao se fazer uma frase em que há Dion, não se lhe pode mostrar o que ela quer dizer. O que ela quer dizer é um incorpóreo, é o *lektón* para os estoicos – para os estoicos, há vários outros incorpóreos além do *lektón*; este é o que nos interessa, mas para eles há o vazio, o lugar, o tempo; deixemos isso de lado.

Incorpórea, pois, a função significante, é a tese de Lacan. A função significante que se realiza em lógica, em matemática, é incorpórea e, no entanto, permite à matemática ser uma realidade e, inclusive, lhe abrir as conexões com a realidade em seus diferentes campos de aplicação.

No fundo, os puros símbolos matemáticos são o que há de mais próximo, o que torna mais sensível o que é o incorpóreo, uma vez que os puros símbolos matemáticos não têm referente. São puros símbolos que não reenviam a nenhum corpo e que têm regras de manipulação. E, no entanto, quando se tem a fórmula da gravidade

de Newton, vê-se como a função incorpórea incide sobre todo o campo da matéria.

O incorpóreo que habita o corpo pelo qual nos interessamos, aquele que sofre e se apresenta através da fala, e através desta revela seus sofrimentos aos psicanalistas – o que é esse incorpóreo no corpo, no corpo com o qual nos ocupamos?

É preciso dizer que Lacan não esperou os anos 70 – "Radiofonia" – para falar do incorpóreo. Ele já havia falado em "Posição do inconsciente" em que encontramos um nome dado ao incorpóreo. Lacan está falando da libido, termo freudiano, e nos diz *"organe de l'incorporel"* [órgão incorpóreo][17]. É o texto onde ele forja o mito da lamela para representar o que ele chama uma parte perdida do vivente sexuado, isto é, uma perda de vida, uma desvitalização.

Em seus textos, Lacan trata de estabelecer uma homologia entre, de um lado, os enigmas do vivente sexuado... – o vivente sexuado não deve nada à linguagem, isso faz parte dos enigmas da vida; com o que se constata, que as espécies ditas superiores, sexuadas, são sujeitas à morte individual; a ameba não morre, ela se reproduz por divisão; então, nessa junção do sexo e da morte, do sexo e da perda de vida – Lacan pensa reconhecer uma homologia entre esse enigma da vida e os enigmas do ser falante, do ser marcado pela linguagem e ao qual a linguagem dá um sentido da morte e também subtrai uma parte da vida.

Lacan evoca o que ele chama a biologia de Freud em "Subversão do sujeito e dialética do desejo"[18]. Com os desenvolvimentos de Lacan sobre a libido freudiana, ele está mais perto de uma tanatologia ou, em todo caso, de uma a-somatologia, para retomar o *a-somata* do incorpóreo estoico.

17 Na edição brasileira: "Esse órgão do incorporal no ser sexuado é aquilo do organismo que o sujeito vem estabelecer no momento em que se opera sua separação" (LACAN, J. Posição do inconsciente. In: ____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.863).

18 LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.817.

A primeira resposta à pergunta "qual é o efeito da incorporação da linguagem no corpo?" é: subtração de gozo. É uma tese muito conhecida, muito repetida mesmo. O corpo do falante é afetado em seu gozo, e uma primeira forma dessa afetação é a perda de uma parte de gozo vivente. Há numerosos textos de Lacan, numerosas elaborações em que ele declina que o primeiro resultado da *corpsificação* é o que ele chama a negativação da vida. Há muitas formas de dizer negativação: esvaziamento do corpo, do gozo... Essa negativação se traduz por uma exportação do gozo – o termo não é de Lacan, sou eu quem o utilizo, penso que é eloquente.

O corpo disjunto de seu gozo é um corpo do qual o gozo foi expulso. É por isso que Lacan, no texto "Radiofonia", utiliza o binário, a oposição dos dois termos: o corpo e a carne. O corpo que não é do vivente e a carne que é do vivente.

A carne! Ele retoma o termo cristão, de grande uso no cristianismo, para designar aquilo que ele vai acabar por chamar de "a substância gozante", o corpo na medida em que este gozaria.

Então, o efeito da incorporação da linguagem, introduzindo o incorpóreo no corpo, eu disse que isso era a desvitalização. Mas isso é apenas um aspecto da coisa porque a libido é órgão do incorpóreo. Quer dizer que, ao introduzir a negativação, a linguagem cria um novo órgão, um novo instrumento do organismo para operar suas predações, se me permitem a expressão.

Para nos mantermos mais perto das realidades clínicas, poderíamos seguir as elaborações desse incorpóreo no ensino de Lacan.

Comecemos com "A direção do tratamento", grande texto a estudar, e os quatro termos que ele constrói e utiliza nesse texto: necessidade, demanda, desejo e pulsão. Com esses quatro termos, assistimos à emergência e à construção do que ele vai conceituar em seguida como o "órgão do incorpóreo", a construção a partir do mais simples material clínico.

Vejamos a página 625 de "A direção do tratamento", que talvez vocês conheçam de cor, mas com Lacan sempre se pode retornar sobre o que já se sabe e dar-se conta de que não se sabia tanto...

Ele nos diz que a demanda – isto é, o fato de ter de requerer com a fala aquilo de que se tem necessidade – delega ao aparelho significante a satisfação das necessidades, porém, devido a esse fato, as despedaça, as filtra, as modela nos desfiladeiros da estrutura significante. O principal vem depois: "As necessidades subordinam-se às mesmas condições convencionais que são próprias do significante em seu duplo registro – sincrônico, de oposição entre elementos irredutíveis, e diacrônico, de substituição e combinação –, pelas quais a linguagem se, com certeza, não preenche tudo, estrutura a totalidade da relação humana". Assim, assistimos – salto um parágrafo – à "substituição das necessidades pelo significante"[19]. É o processo de "descorporização"[20], se posso empregar esse termo! Ou seja, essa frase nos descreve uma mutação da necessidade. A necessidade, ela própria, depende da vida do organismo. A frase nos descreve uma mutação que faz passar a necessidade do registro da vida ao registro do significante.

Do ponto de vista clínico, isso não tem nada de misterioso. Isso nos remete ao que se põe em evidência na clínica da criança, inclusive a não analítica, a saber, digo-o de maneira condensada, que as demandas da criança, as demandas transitivas como diz Lacan, isto é, as demandas de alguma coisa (de leite, de calor, beber, comer, fazer xixi, cocô), as demandas de um objeto de necessidade, trazem, de fato, uma outra demanda, uma demanda que é intransitiva, que não demanda nenhum objeto de necessidade, que demanda justamente um signo de amor do Outro, um signo de resposta, um signo de presença. Todas as babás, mães, sabem isso! É a isso que se chama de caprichos da criança: ela demanda coisas das quais não

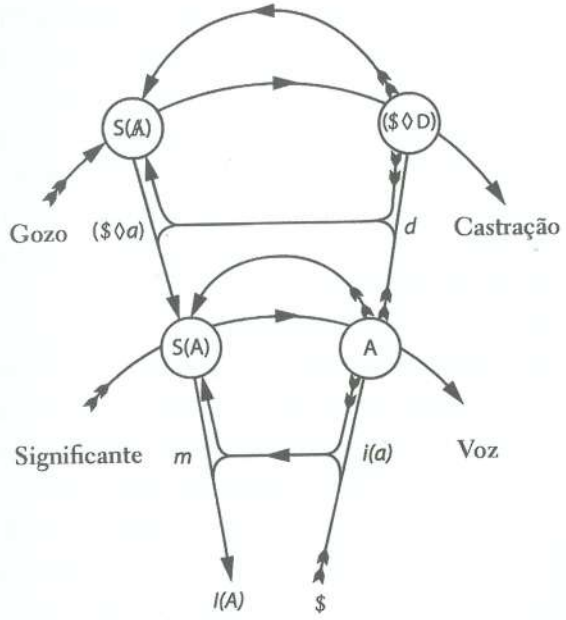
19 LACAN, J. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.625.

20 No original, *décorporisation* (N. da T.).

tem necessidade. É o que Lacan aqui nos descreve, isto quer dizer que o vocabulário, as palavras da necessidade cessam de estar ligadas à exigência vital da satisfação da necessidade. As necessidades se tornam símbolos de amor: transformação das necessidades em símbolos, então isso, se não for desvitalização, o que será?

Poderíamos dizer que isso, de certo modo, as faz passar ao registro do incorpóreo.

Vocês conhecem como Lacan situa em seu grafo as duas demandas que acabo de mencionar.



Embaixo, vocês têm a demanda-necessidade, no alto, vocês têm a demanda intransitiva de amor, porque todo o texto da "Direção do tratamento" fala do desejo. O desejo, diz Lacan, está além e aquém da demanda. Se não se tem o grafo na cabeça, não se compreende nem o além nem o aquém. Além da demanda-necessidade, aquém da demanda de amor, é uma divisão que nos mostra que a existência

da cadeia inconsciente (cadeia superior) é solidária com a mutação da necessidade em símbolo, que é uma operação de obliteração da vida – Lacan emprega essa expressão em outro texto –, no fundo, uma operação de mortificação, pode-se dizer.

Qual é o matema dessa primeira operação? É o matema da substituição da demanda articulada à exigência da necessidade, o grande D da demanda sobre o N de necessidade.

O resultado é duplo. Se acompanharmos os desenvolvimentos de Lacan nessa época, eles consistem em produzir o que não é nem demanda, nem necessidade, mas que é duplo, a saber, o desejo e as pulsões.

Em "A direção do tratamento", Lacan chama o desejo de uma "aporia encarnada"[21]. Vejam que temos aí, uma vez mais, a conjunção de dois termos que pertencem a registros opostos: "encarnado" evoca a vida, "aporia" pertence ao registro da lógica. Uma aporia é uma dificuldade lógica sem saída, está do lado do incorpóreo.

O desejo é uma aporia encarnada na medida em que, precisamente, ele se impõe, como diz Lacan, com uma exigência inextinguível e, ao mesmo tempo, não há objeto que possa satisfazê-lo, que possa estancá-lo. Isso lhe dá o que Lacan evoca com uma tão bela expressão que eu cito com frequência e que o eleva ao que ele chama "o poder da pura perda". "O poder da pura perda", assim como "a aporia encarnada", são expressões que antecipam o que mencionei há pouco: a libido é um órgão do incorpóreo. Há algo mais incorpóreo que a pura perda?

E, no entanto, poder da pura perda. De fato, todos os empreendimentos humanos se revigoram com a perda. A recíproca não é verdadeira, todas as perdas não são dinamizadoras. Enfim, não há

21 LACAN, J. A direção do tratamento e os princípios de seu poder, op. cit., p.635.

empreendimento que não se funde na pura perda de cuja energia desejante se sustenta.

Este poder da pura perda já é o órgão dinâmico que é a libido.

A tese é retomada por Lacan em "Observação sobre o relatório de Daniel Lagache". Lacan começa por elaborar bem devagar, ele chega às suas fórmulas, ele as apura, ele as condensa, e acabamos por encontrá-las sob a forma de uma expressão única. Ali já está condensado o que ele desenvolveu ao longo de "A direção do tratamento". Ele diz bem sucintamente, eu cito: "É preciso que à necessidade [...] venha somar-se a demanda para que o sujeito [...] faça sua entrada no real" – em primeiro lugar – "enquanto a necessidade transforma-se em pulsão, uma vez que sua realidade se oblitera" – obliterar designa um apagamento – "ao se tornar símbolo de uma satisfação amorosa"[22].

Há, portanto, dois efeitos da substituição da necessidade pela demanda: há o desejo, é o que foi mencionado aqui como entrada do sujeito no real, o sujeito aqui é equivalente ao desejo, eu creio. E há também a mutação das necessidades vitais em pulsão.

Por isso, é preciso notar que a realidade obliterada da necessidade tornada símbolo, isto é, o que está escrito no grafo, no alto à direita – do qual Lacan nos diz que é o matema da pulsão –, não escreve a atividade pulsional. Isso escreve o léxico da pulsão, o tesouro dos significantes da pulsão, com os quais se formula a demanda de amor.

E, se vocês se voltarem para o grafo de "Subversão do sujeito...", retomarei este ponto da próxima vez, quando Lacan tenta introduzir a pulsão em seu grafo, pode-se ver que ele busca situar o que ele chama de sujeito do inconsciente, o sujeito do inconsciente que se situa a partir da pulsão.

Vou sublinhar, para terminar, que, à pura perda do desejo, a geração da pulsão a partir da necessidade acrescenta alguma coisa, acrescenta o despedaçamento do gozo, o corte no gozo. O desejo é

22 LACAN, J. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.661.

perda, a pulsão supõe a perda, porém, mais precisamente, a pulsão introduz despedaçamento e corte no gozo.

Hoje, eu gostaria de ter desenvolvido sobre o que resta do corpo vivente desvitalizado que incorporou o incorpóreo. Eu o retomarei na próxima vez.

3ª AULA

19 de dezembro de 2001

Vamos continuar, como de hábito, totalmente semelhante, ainda que não seja totalmente igual, pois neste domingo aconteceu a criação da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano o que, de algum modo, modifica alguma coisa, pelo menos para aqueles que nela estão concernidos

Vou prosseguir, abordando a questão do que se torna o organismo vivente que incorporou o incorpóreo.

A resposta que comecei a desenvolver consiste em dizer, inicialmente, que ele se torna um corpo mortificado, um corpo disjunto de seu gozo pela operação da linguagem, pela operação da demanda articulada que engendra o desejo como resto e a pulsão.

Esse corpo, Lacan o qualifica de uma maneira forte, ao dizer que é um deserto de gozo. Evidentemente, a fórmula é impressionante, principalmente para nós que o ouvimos, em seguida, insistir em dizer que "para gozar, é preciso um corpo" e insistir sobre a substância gozante.

O corpo deserto de gozo é uma fórmula que ele avançara em 1967. É, pois, contemporânea da elaboração do passe, em um texto que se chama "Da psicanálise em suas relações com a realidade"[1], texto que é muito importante e muito difícil.

Nesse texto, que vocês encontram em *Outros escritos*, ele usa essa expressão justamente após os desenvolvimentos que mencionei na última vez sobre o fato de que o homem desvitaliza seu corpo, que ele o pensa como uma máquina, disjunta de seu gozo precisamente.

---

1 LACAN, J. Da psicanálise em suas relações com a realidade. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 356-357.

De fato, se interrogarmos essa expressão na experiência do indivíduo corpóreo que somos todos nós, cada um dentre nós, é verdade que o corpo se vê como uma imagem, uma forma que é, também, uma superfície sensível. Porém, como Lacan o dizia muito tempo antes, "o corpo se perde no interior", expressando evidentemente que, desde que se passa para o interior, o que se perde são as referências de superfície.

"O corpo se perde no interior" – talvez já fosse uma antecipação da expressão "deserto de gozo", uma expressão que dizia que a sensorialidade do corpo é essencialmente de superfície.

Naturalmente, há também sensações internas, sensações internas proprioceptivas, interoceptivas, que estão relacionadas às funções vitais, às funções de alimentação, por exemplo, às funções de excreção. Mas é verdade que, no estado normal de funcionamento do organismo, podemos dizer que essas sensações se mantêm no nível mais baixo, no mais discreto. No bem-estar do corpo, não sentimos nosso corpo no interior, daí a fórmula que eu gosto muito e que tenho utilizado bastante, "a saúde é o silêncio dos órgãos", silêncio dos órgãos que o discurso nos dá sem que os percebamos. Não percebemos nossos órgãos internos que, no entanto, o discurso nos atribui. Sentimos nosso estômago, nosso esôfago, etc.? Isso é tão verdadeiro que até existem técnicas para restaurar a sensibilidade no corpo, técnicas orientais, técnicas para aprender a perceber os órgãos internos, até mesmo para controlá-los.

Tudo isso que eu menciono rapidamente quer dizer que o corpo interno funciona normalmente no registro do princípio do prazer, tal como o definem tanto Freud quanto Lacan, a saber, no nível mais baixo de excitação ou homeostase.

A partir desse ponto, diversas questões se colocam.

Inicialmente, o que acontece com o gozo que eu chamei de exportado, isto, é, extraído do corpo? E, em seguida, outra pergunta: o que pode fazer entrar o gozo no deserto do gozo?

Começo por essa última questão.

Essa expressão "fazer entrar no corpo", tomo-a emprestada de Lacan. Ele a utiliza precisamente na resposta à segunda pergunta de "Radiofonia" que nós trabalhamos neste momento nos Fóruns. Ele a utiliza em uma passagem que foi comentada, quando ele fala das sepulturas que caracterizam o humano. Ele menciona – recordarão aqueles que o têm em mente – o fato de que nas sepulturas antigas se dispõem, ao redor do túmulo, os instrumentos (colares, copos, armas) que pertenceram ao defunto. E ele comenta dizendo: são instrumentos "mais propícios a enumerar o gozo do que para fazê-lo reingressar no corpo"[2]. Encontra-se em "Radiofonia". É uma forma de dizer que são instrumentos do gozo exportado do corpo e que não o fazem entrar no deserto do gozo. O que é então que pode chamar o gozo de volta ao corpo?

Primeiramente, o sintoma, e notadamente o sintoma histérico; eu quero dizer as conversões histéricas. Acaso Freud não se apercebeu imediatamente de que o sintoma histérico em sua base é uma espécie de excitação de uma parte interna do corpo? Lacan o evoca dizendo que é um gozo da verdade, uma vez que o sintoma é, ao mesmo tempo, verdade e gozo, um gozo, porém – precisa ele –, uma satisfação da verdade que "se exila no deserto do gozo", que o princípio do prazer não consegue fazer cessar ou abaixar o nível.

Finalmente, não é tanto porque esse tipo de sintoma faça falar os órgãos, senão que são os significantes da verdade que tomam corpo, corpo de gozo e, como Freud o notou bem cedo, sem consideração pela anatomia científica e nem pelas exigências dos órgãos propriamente ditos. É isso que faz com que, se tomarmos o sintoma, tão conhecido, da cegueira histérica ou dos distúrbios da visão na

---

2 No original, "*plus propices à* énumérer *la jouissance qu'à la faire rentrer dans le corps*". Literalmente: "mais propícios a enumerar o gozo que a fazê-lo entrar no corpo". Recorremos parcialmente à forma adotada na tradução de: Radiofonia. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p. 407; e à *Scilicet* 2/3 (p.62), mencionada, no original, pela autora (N. da T.).

histeria – porque isso não chega sempre à cegueira – é o órgão que fala? Não, é, antes, a fala que vem perturbar a homeostase do órgão. O sintoma histérico é, portanto, uma ocorrência da entrada do gozo no corpo deserto de gozo[3]. E Deus sabe o quanto isso ocupa o sujeito! A tal ponto que, para um sujeito histérico, o sintoma se põe a funcionar como um objeto que eclipsa todos os outros ou quase.

Há também outra coisa que deixa entrar o gozo no deserto, é a doença, o mal sob a forma de dor, que invade o deserto de gozo. Evidentemente, a dor tem muito mais a ver com o que chamamos gozo do que o prazer.

Aqui, talvez, devêssemos falar da hipocondria. Eu distingo o sintoma hipocondríaco do sintoma histérico, com a questão de saber se a verdadeira hipocondria não é sempre do registro da psicose. Eu não coloco esse problema.

Em todo caso, o hipocondríaco, aquele que Molière estigmatizava como "o doente imaginário", é um caso particular que ilustra uma das fórmulas surpreendentes e enigmáticas de Lacan, por volta de 1975 (estamos muito mais longe), a qual diz que a linguagem introduz no corpo algumas representações imbecis.

Efetivamente, na hipocondria se vê como a linguagem, que nomeia as doenças, que nomeia os órgãos, que os nomeia tão bem que há dicionários médicos – sempre se pode ir ver qual doença se poderia tomar emprestada: quando se lê um dicionário médico e se tem uma tendência à hipocondria, ficamos rapidamente muito doentes! –,é, pois, a linguagem que as descreve em detalhe e que faz desfilar uma série de significantes e, com eles, uma série de representações. É a linguagem que permite ao hipocondríaco gozar de seus órgãos doentes dos quais ele não tem nenhum conhecimento direto.

A hipocondria consiste em gozar dos órgãos e das doenças que a linguagem nos deu. Espantoso! Não é necessário que o órgão esteja

3 No original: "*Le symptôme hystérique est donc une occurence de la rentrée de la jouissance dans le corps désert de jouissance*", em que "*la rentrée*" nos dá o sentido de "a entrada" e também de "o retorno" (N. da T.).

doente para poder gozar da doença. É incrível o que o hipocondríaco demonstra sob a forma de caso extremo, pois se chama hipocondria uma doença que só existe na ideia do hipocondríaco.

Assim, pois, a doença faz entrar o gozo sob a forma da dor do doente ou do hipocondríaco, que sofre de todo modo.

Sem dúvida, há também a questão do gozo sexual e, mais precisamente, do gozo feminino, pois, no que diz respeito ao gozo masculino, este é fora do corpo – como diz Lacan, gozo fálico fora do corpo – retornarei a esse ponto. O que é certo é que o gozo dito outro é um gozo que entrou na periferia do corpo, não se sabe muito bem onde ele está, mas ele não é fora do corpo.

Esta é uma questão sobre a qual retornarei: como situar, de maneira geral, o gozo do ato sexual propriamente dito nessa problemática do corpo como deserto do gozo?

Aqui, é preciso dizer – como o faz Lacan – algumas palavras sobre o masoquismo, o masoquismo não no sentido do masoquismo moral, mas do masoquismo como técnica sexual, como técnica de gozo corporal. De certa maneira – e Lacan o assinala nesse texto –, o masoquista consegue fazer entrar o gozo no corpo sob a forma de "faz-me mal". Que isso faça mal é uma forma de fazer entrar o gozo no corpo. Somente nesse sentido, ele pode dizer que o masoquista sabe convocar o gozo no deserto do gozo. Porém, ele acrescenta uma coisa bem interessante, a saber, que ele [o masoquista] só chega aí pelo viés da encenação, de toda uma montagem, uma simulação, diz ele, que tem um alcance demonstrativo. Em Sacher-Masoch, isso é evidente, ele até faz livros! Nada mais demonstrativo! A ideia sutil de Lacan consiste em dizer que o fato de que o masoquista só consegue fazer entrar o gozo no corpo passando por uma encenação, por todo um cenário fabricado, demonstra o que o corpo é para todos, ou seja, justamente esse deserto. O masoquista demonstra que o corpo é deserto de gozo pelos esforços mesmos, pela inventividade que ele deve pôr em jogo para conseguir, ali, convocar um pouco de gozo.

Precisaríamos, aliás, interrogar sobre o que implica o tão importante desenvolvimento das práticas masoquistas em nossa época. Os clubes *masô* estão em voga. Isso nos chega do Oeste – com um pouco de atraso, mas chega!

Creio que essa observação de Lacan sobre o masoquista é a única observação positiva dele sobre o masoquismo que eu conheço. Ela é positiva no sentido de que ele nos diz que o masoquista serve ao menos para alguma coisa: ele nos demonstra por sua prática que, para todos, o corpo é um deserto de gozo. As outras notações de Lacan sobre o masoquismo que vocês encontrarão são muito pejorativas. Ele diz que é um blefe, que o masoquista é um pequeno esperto, notação que reencontramos no termo "simulação". Aqui, ele indica a virtude positiva de sua estratégia, que é uma virtude de demonstração.

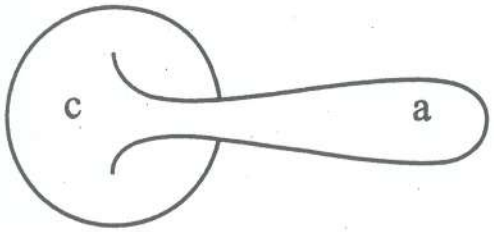
Então, no corpo colonizado pelo parasita linguageiro, esse corpo que perdeu seu gozo, o que resta do gozo fora das ocorrências que acabo de enumerar e que o fazem entrar no corpo? O que resta é o que esse órgão do incorpóreo que eu desenvolvi na última vez, ou seja, a libido, pode ir apanhar fora do corpo na atividade pulsional. A atividade pulsional só conhece do corpo aquilo que lhe resta após a *corpsificação*, para voltar ao termo da última vez. Aquilo que lhe resta é o que Lacan chama o "insensível pedaço a derivar dali como voz e olhar, carne devorável, ou então seu excremento"[4]. Insensível designa a mortificação que os marca.

Eu gostaria de sublinhar um pouco mais o caráter instrumental desse incorpóreo que permite ir capturar fora do corpo alguma coisa, um complemento, como Lacan o diz em algum lugar.

Eu poderia combinar os desenvolvimentos que estou fazendo com o esquema da pulsão que Lacan apresenta em 1964 no *Seminário XI*.

4 LACAN, J. Da psicanálise em suas relações com a realidade, op. cit., p.357.

Então, se eu represento com o círculo aberto o corpo como deserto de gozo, a excrescência que sai do corpo – e com a qual Lacan ilustrava a extensibilidade da pulsão – nos representa o órgão incorpóreo que vai agarrar, contornar mais exatamente, o insensível pedaço.



Em certos momentos, Lacan parece estender a libido, a partir da qual ele criou o mito da lamela no texto "Posição do Inconsciente" e no *Seminário XI*, ao registro animal, além do falante. Há, aí, uma questão que merece nosso interesse.

Em "Posição do inconsciente", nos *Escritos*, ele fala da libido. Vou ler o que ele diz e que nos mostra que ele atribui alguma coisa como libido ao mundo animal – ao menos para as espécies superiores sexuadas – na medida em que ele estabelece uma homologia com o fato da sexuação nas espécies animais estar ligada à morte individual. O fato de se reproduzir pela via do sexo implica o fato de ser mortal para cada indivíduo.

Leio para vocês o que ele diz: "A libido é a lamela que o ser do organismo desliza até seu verdadeiro limite, que vai mais longe que o do corpo. Sua função radical no animal se materializa nessa etologia pela súbita queda de seu poder de intimidação nos limites de seu 'território'"Em seguida, após o animal, vem a histérica: "Essa lamela é órgão por ser instrumento do organismo. Às vezes é como

que sensível, quando a histérica brinca de testar sua elasticidade ao extremo"[5].

Primeiramente, sublinho "o ser do organismo". É uma expressão curiosa. Com ela, ele evita o termo sujeito, pois ele está falando do indivíduo corpóreo e, em seu ensino, sabe-se que se trata, em muitos textos, do ser do sujeito. Trata-se do ser do organismo, e a palavra organismo conota a vida.

Esse ser do organismo vai mais longe que o corpo. Quer dizer que o corpo se detém na periferia de sua imagem. Um corpo é uma forma, uma imagem. Seu perímetro, seus limites, são os de sua imagem. Ele é obrigado, então, a dizer que o ser do organismo tem mais extensão que a periferia do corpo. Eu poderia representá-la de outra maneira, eu poderia representá-la por dois círculos, teria sido menos justo, porém bem mais evocativo.

Ele está dizendo que fora do corpo, fora da circunferência do corpo – uma vez que eu a ilustrei como um círculo –, fora da circunferência do corpo, há a órbita do organismo libidinal que é mais extenso e que é, podemos dizer, fora do corpo, em torno e fora. Não exatamente em torno, pois esse organismo libidinal não poderíamos, verdadeiramente, representá-lo com uma circunferência, ele é ligado às zonas erógenas. A representação pela circunferência é um pouco imprecisa.

E a esse respeito, faço algumas observações. De fato, todos os corpos, falo dos corpos humanos, têm, mais ou menos, o mesmo volume; há os pequenos e os grandes, há os gordos e os magros, os obesos, há aqueles em que o corpo incha, há aqueles em que se afina e, quando isso ultrapassa alguns limites, se diz "isso não anda bem, isso vai explodir" ou "isso vai definhar". Mas, enfim, apesar dessa pequena extensibilidade, isso é bem limitado.

5 LACAN, J. Posição do inconsciente. In: _____. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.862.

Observem, aliás, que se conhecem muitas práticas eróticas que se utilizam dessa margem de extensibilidade do corpo. Pensem nos pés das chinesas, isso não se pratica mais, porém atravessou séculos; pensem nos lábios em platô de algumas civilizações africanas. Isso utiliza bem a extensibilidade da periferia do corpo.

De todo modo, as variações são bastante limitadas.

Por outro lado, existe uma grande disparidade quanto ao que poderíamos chamar a extensão libidinal.

É preciso conciliar a extensão da psicanálise diretamente com o problema da extensão libidinal. A extensão libidinal é historicamente muito variável. Já voltarei a esse ponto, mas antes faço uma observação.

Para seguir Lacan, temos três termos que não designam a mesma coisa. Há o organismo vivente, animal, aquele que supomos não marcado pela linguagem, que *ex-siste* e ao qual o fundo humano está de qualquer modo conectado. Depois, há o corpo, o corpo mortificado, deserto de gozo, do qual Lacan nos diz, em "Radiofonia", que, vivo ou morto, permanece corpo. E depois há aquele que essa passagem sobre a lamela nos convidaria a chamar de organismo libidinal. Por que organismo? Emprego o termo organismo, primeiramente porque Lacan faz a extensão ao registro animal, mas também porque a libido é o que vivifica um ser cujo corpo é mortificado e deserto de gozo. É isso que resta de vida ao corpo vivente mortificado.

No humano, se seguirmos Lacan, a mortificação é dupla. Ele compartilha com os animais a mortificação, a perda de vida que o fato de ser sexuado implica, mas acrescenta-se, para ele, a mortificação redobrada que produz o fato de ser falante. As duas mortificações se conjugam. Podemos dizer que o organismo libidinal é o espaço fora do corpo onde se desdobra o gozo que eu qualifiquei de exportado para dizer, simplesmente, que ele era fora do corpo.

É o que, no animal, se chama seu território. Efetivamente, é espantosa essa revelação da etologia que mostra que o corpo animal se desenvolve em um território que é, ele próprio, limitado e até

mesmo fixado pela espécie – eis a diferença com o animal. Para ele, o território é fixado pela espécie enquanto, para o humano, poderíamos quase dizer que não há limite para a extensão do território humano e que, de um indivíduo a outro, pode haver grandes variações conforme os períodos da vida, as vicissitudes da vida.

No fundo, o autista voltado para seu próprio corpo, para o erotismo do corpo próprio, ilustra de forma muito fácil de captar a falta do órgão incorpóreo, dessa extensão do organismo libidinal em torno do corpo.

Para os outros, a elasticidade é variável. É verdade que, para o humano, não há território prescrito.

O organismo libidinal não tem a mesma dimensão, e cada um fabrica para si seu próprio território com sua libido. É preciso dizer que, em geral, seu perímetro também é limitado. É nesse perímetro que se alojam, para cada um, os objetos que contam, quer sejam os objetos do amor, do sexo ou do trabalho.

E se constata – isso sempre me espanta muito – que, passado o perímetro libidinal, é muito difícil despertar a menor centelha de interesse nos sujeitos! Ressalto – é um parêntese, mas creio que ele é apropriado – que é uma questão que se encontra nas coletividades analíticas, em todas as coletividades, mas na analítica também, uma vez que, e isso se compreende muito bem, a psicanálise é uma prática que supõe que se venha ao território do analista, o território definido como eu o disse, o território libidinal. É uma prática na qual subtraímos o face a face, face a face que é um corpo a corpo visual, mas não subtraímos a presença dos corpos. Portanto, é uma prática que poderíamos dizer de proximidade, proximidade dos corpos. É, talvez, o que faz com que os analistas sejam tão caseiros! O analista não é viajante. Quando se chega a deslocá-lo de tempos em tempos para os grandes congressos é com muito esforço. O próprio Lacan dizia: "Eu não tenho vontade de ficar viajando"[6]! O analista, por

6 No original, "*je n'ai pas la bougeotte* !"; "*bougeotte*", é um termo popular francês que indica, segundo o *Trésor de la Langue Française informatisé*, "a mania de não ficar no mesmo lugar ; de se movimentar sem parar" (N. da T).

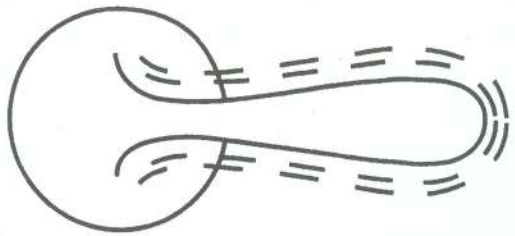
tendência profissional, não tem vontade de ficar viajando. Fecho o meu parêntese.

Aliás, é preciso dizer que a vida moderna modificou um pouco as condições do território humano. Hoje nascemos prometidos à desterritorialização. Não é preciso ser esquizofrênico para isso! Eu me refiro a Deleuze e Guattari. Nós nascemos prometidos à desterritorialização, enquanto durante séculos, devido à estabilidade social, os sujeitos eram, em grande maioria, quase condenados a viver e a morrer no território de seu nascimento.

Hoje, é inteiramente o contrário. Torna-se muito raro alguém que nasce, vive e morre no mesmo lugar. Encontram-se, cada vez menos, essas velhas camponesas – pois isso se passava principalmente no meio rural – como eu conheci uma, em minha província, que aos 80 anos jamais se tinha deslocado do povoado no qual, inicialmente, havia cinquenta pessoas e, quando ela chegou aos 80 anos, restavam apenas quatro. Ela nunca tinha ido à cidade, que fica a 15 km. Todavia, quando ela necessitou ir para o hospital da cidade nos seus últimos anos, aos 85, ela ficou encantada com essa viagem ao final de sua vida.

Hoje, o discurso contemporâneo, com seus instrumentos produzidos pela ciência, aumenta ao infinito o alcance do que vou agora chamar de elástico pulsional. Posto que Lacan fala de elasticidade, esse elástico, evidentemente, é a curva que vai inserir os objetos.

Eis o elástico:



É um fato que o elástico pulsional não necessita da presença dos corpos. Hoje, as vozes nos chegam de muito longe, os excrementos também, sob a forma de dejetos que circulam sobre os oceanos, sobre as rodovias, sobre as estradas de ferro, etc. Os olhares estão em todas as partes, é evidente, o que quer dizer que a ciência realiza, faz passar no real, a operação que Jean-Jacques Rousseau atribuía ao imaginário.

Há grandes desenvolvimentos de Jean-Jacques Rousseau sobre a imaginação. Ele insistia em estigmatizar os malefícios da imaginação e dizer o quanto, pela imaginação, cada um está fora de si. O elástico pulsional nos leva longe! Cada um, como ele dizia, estende sua circunferência (é seu termo) até os limites do universo, lançando pseudópodes pela imaginação. É claro, o que Rousseau chama a imaginação – na falta de outro termo, é um termo bastante expressivo – não é nada mais que o conjunto das representações mentais que a linguagem, a metonímia da linguagem, torna possível e que tem por resultado que o espaço mental não coincida com o espaço do corpo, com o *hic et nunc* – para retomar uma fórmula que teve sua hora de glória na psicanálise –, que não coincida com o aqui e agora do corpo.

A imaginação de Rousseau era o precursor do virtual atual, nada mais! Imputa-se aos instrumentos do virtual de hoje em dia, de tornar irreais as relações humanas. Com efeito, o virtual permite ao sujeito contemporâneo se excitar com imagens à distância que, eventualmente, não correspondem a nenhuma realidade... Então, isso lhe permite subtrair a presença corporal do outro, de um parceiro; se vocês pensam em todos esses sujeitos que se excitam diante das telas! É impressionante esse curto-circuito da presença corporal encarnada do semelhante, mas esses instrumentos só fazem revelar o que se passa com todos. De perto ou de longe, a pulsão veicula o órgão do incorpóreo, o elástico pulsional só busca o "insensível pedaço".

Freud o havia percebido antes do virtual. Já encontramos vestígios disso nas discussões que ele travou com Jung, em torno de 1910, a propósito da psicose, quando eles se interrogavam e dialogavam sobre o problema da perda da realidade na psicose. E Freud fala uma vez nessas discussões do que ele chama o anacoreta no deserto – não é o deserto do corpo, isso designa a solidão do eremita que se retirou em seu espaço vazio de toda presença corporal humana. Freud diz que o anacoreta no deserto pode, perfeitamente, ter uma disposição completamente normal de sua libido. O que isso quer dizer? Quer dizer que a lamela não tem necessidade da presença do corpo para que a relação de objetos seja estabelecida. Esta já era uma forma de indicar o quanto a relação da libido com os objetos é algo completamente diferente da presença dos corpos. Isso introduz muitas questões sobre a função da presença corporal.

Eu gostaria, aqui, de evocar um tipo humano que me interessa muito, é o viajante. Os viajantes são um gênero em vias de extinção, uma espécie ameaçada. Evidentemente, eu chamo de viajante não o Club Med – o Club Med é a antiviagem! Prometem-lhes o inverso, que vocês encontrarão tudo como em suas casas e até melhor, mas, no fundo, tudo como nas suas casas! Mais calor, mais *relax*, menos fatigante... É o sonho talvez, mas isso não é viagem – o que eu chamo o viajante, o verdadeiro, não é aquele que transporta seu lar alhures, é aquele que vai explorar outras moradas.

Abro um parêntese. O que é muito interessante é a colonização britânica. Ela tem todas as características de todas as colonizações, porém, além disso, tem o fato de que os ingleses, quando eles colonizaram países, transportaram para lá seu chá, suas xícaras, suas toalhinhas, tudo, os penates na África. É incrível!

O viajante é o contrário disso – pensem em Stevenson, viajar com um asno pelas Cévennes não era uma grande viagem, não era o exotismo absoluto. Mas, há um século, para um escocês

completamente só com seu asno, viajar pelas Cévennes,[7] era ousado! Penso também em Nicolas Bouvier[8], que é um notável escritor e que foi um verdadeiro viajante. Ele, que foi tão desconhecido em vida, volta um pouco à moda. É alguém que, justamente, não se contenta com o virtual da pulsão, não se contenta com a imaginação, nem mesmo com aquela que as mídias ou a *net* sustentam, o viajante põe o seu corpo: quer dizer que ele não joga com o elástico da extensibilidade pulsional como a histérica. Ele mantém o elástico, porém desloca seu corpo no espaço do organismo libidinal. É bastante particular um verdadeiro viajante... Ainda que não exista mais. Eu acho isso fascinante.

Haveria outras observações a fazer sobre a questão da presença corporal. Uma observação que concerne à psicanálise e alguma coisa que surgiu recentemente: a questão de saber o que impediria de fazer psicanálises por telefone ou, melhor ainda, por videofone. Precisaríamos refletir sobre esse ponto. Quando falam com vocês e vocês respondem pelo telefone, o que é que falta com relação ao *setting* analítico tal como Freud o inventou e que nós reproduzimos desde então? A única coisa que falta é a presença dos corpos, porém, para o que corresponde à circulação das falas nos dois sentidos, nada falta. Como o elástico pulsional funciona veiculado também pela fala, isso suscita uma pequena questão: este problema da presença dos corpos, por acaso não seria idêntico ao que se passou com a duração das sessões, uma repetição automática do modelo freudiano sem questionamento sobre seu fundamento? Foi o que fizeram os pós-freudianos. Lacan modificou drasticamente os tempos

7 Cévennes é uma cadeia de montanhas no maciço central francês, entre Lazière e Gard, região que guarda importância histórica e lendária. Robert Louis Stevenson, precursor do turismo moderno, percorreu a pé essa região, acompanhado de um asno, em 1878, e relatou a viagem na obra *Voyage avec un âne dans les Cévennes* (N. da T.).

8 Nicolas Bouvier, viajante suíço, escritor, fotógrafo e iconógrafo (séc. XX); ainda criança, leu Jules Verne, Stevenson, Cooper, interessando-se pelas viagens espetaculares e pela exploração de rincões. Como escritor, relata suas viagens pelo mundo em obras como *L'Usage du monde* e *Le Poisson-scorpion* (N. da T.).

freudianos da sessão e o justificou de diferentes maneiras; aliás, em outubro de 2002, teremos as Jornadas dos Fóruns em Madri sobre a questão do tempo na psicanálise, incluindo o tempo da sessão.

Quanto ao *setting*, pela presença dos dois corpos em um mesmo espaço, aqui se poderia colocar a questão: não será simplesmente a reiteração do modelo freudiano enquanto agora dispomos de outros meios? Deixemos a pergunta em suspenso até um pouco mais tarde.

Terceira observação concernindo à presença corporal. Como a pulsão se coloca no laço social? Há um paradoxo que é preciso enfatizar. É certo que a pulsão estende o perímetro do indivíduo corporal uma vez que vai buscar alguma coisa no outro. E, assim, a exigência pulsional sustenta o laço com aqueles que representam o outro, a pulsão está em jogo no laço com o semelhante que representa o outro. Mas, ao mesmo tempo e, inversamente, o gozo pulsional não é socializante e é bem isso que representa a flecha que Lacan escreve, flecha que retorna sobre o corpo próprio e que escreve um circuito predatório e não o circuito de uma oblação! A presa, nessa predação, é o insensível pedaço, objeto *a*, que faz com que se possa afirmar como Lacan o fez no *Seminário XI*, em que ele afirma que a pulsão não é o autoerotismo uma vez que há o objeto. Aqui, o objeto *a*. Esta já é a ideia de Freud sobre o anacoreta no deserto. O anacoreta no deserto não está votado ao autoerotismo. Mas, ao mesmo tempo, a pulsão não é tampouco heteroerótica. Poderíamos dizer que ela é a-erótica, escrevendo o *a* que, ao mesmo tempo nos escreve o objeto *a* e o índice de privação.

É bem isso que designa a expressão de Lacan "o saldo cínico", é este o lado cínico da pulsão: a pulsão se serve do outro, mas retorna para o *mais-de-gozar* do corpo próprio. É isso, aliás, que explica esses desenvolvimentos tão estranhos de Freud sobre a sublimação. Se resumirmos as teses de Freud, bastante enviesadas, sobre a sublimação, pode-se depreender que a pulsão só se afina com o laço social em certas condições. Quais? Ele explica que é preciso que a pulsão se satisfaça tendo renunciado ao seu alvo. E qual é seu alvo?

A satisfação. É este o círculo da definição da sublimação em Freud. A pulsão pode satisfazer-se, ao renunciar ao seu alvo (sublimação), porém seu alvo é a satisfação.

Isso diz bem que é preciso uma metamorfose desse circuito pulsional para que a pulsão se torne, eu não digo socializante, mas afim do laço social.

Esse paradoxo da pulsão, que sustenta o laço social, mas que ao mesmo tempo o corrói com seu cinismo próprio – que não é cinismo pessoal, é um cinismo estrutural –, esse paradoxo aparece particularmente no discurso contemporâneo capitalista porque nele as aparências faltam cada vez mais, são cada vez mais fragmentadas e, como nós o sabemos, são os mais-de-gozar que fazem girar o mundo, eles fazem girar toda uma sociedade no circuito produção-consumo dos *agalmata*[9]. E os *agalmata* não são somente os *gadgets* materiais, não esqueçam que há *agalmata* simbólicos, aqueles que mais contam talvez. A esse respeito, podemos acreditar que essa produção-consumo dos *agalmata* no discurso contemporâneo é o que sustenta toda a sociedade atual; mas, ao mesmo tempo, porque o pivô do laço se limita a esses mais-de-gozar, vemos subir à superfície do vivido subjetivo, na subjetividade contemporânea, o gozo solitário, o exílio do qual todo o mundo se queixa, e vemos aparecer o caráter dissociador da pulsão.

Como deveríamos situar os fenômenos da violência? Eis uma grande questão, pois muito se fala da violência atualmente. E temos todas as razões para falar, mais ou menos conforme o país. Nós [na França] ainda não estamos entre os mais assolados. Quando se fala da violência, somos tentados a pensar que isso pertence ao registro da pulsão, uma vez que a pulsão se caracteriza, entre outros, por seu impulso; impulso incondicional, difícil de conter. Não é certo que se tenha razão porque, de fato, os assassinatos, os extermínios, as violações, os ataques diversos têm isso de notável: eles tocam o

9 Plural do termo grego *ágalma* (N. da T.).

próprio corpo, o indivíduo vivente. Essas violências não se satisfazem com o objeto virtual, elas não se satisfazem tampouco com o objeto parcial; elas não se satisfazem com o insensível pedaço (voz, olhar, excremento), de forma nenhuma! Essas violências querem corpo, corpo vivente e a ser destruído.

Então, eu não estou segura de que nós estejamos sempre no registro da pulsão, ao menos da pulsão tal como Lacan a conceitua, a saber, a pulsão elide uma parte da vida; ela porta evidentemente a mortificação, porém ela também gera dinamismo libidinal. Não seria de modo algum impossível pensar, pelo contrário, o crescimento dos fenômenos de violência como fenômenos de retorno da extensão do virtual, como se, com esse elástico pulsional tão elástico, fosse preciso, em certo momento pelo menos, retornar ao corpo a corpo e à infrassublimação. Aqui, talvez, precisaria introduzir a concepção de pulsão em Lacan e em Freud, pois são muito diferentes, mas falarei disso na próxima vez.

Eu relia os textos de Freud, e é verdadeiramente outra coisa a ênfase dos textos de Lacan sobre a pulsão. Vê-se bem que, em Freud, o essencial – e ele o diz explicitamente – o essencial da pulsão, malgrado todas as suas possibilidades de metamorfose, é o impulso que é suscitado, diz ele, pelo aumento da excitação. Então isso o induziria, talvez, a colocar a violência do lado do impulso da excitação. Mas é que Freud pensa todas as pulsões conforme o modelo da necessidade vital. Seu modelo é a fome, a grande pulsão primária de autoconservação; e ele coloca as outras pulsões, as pulsões ditas sexuais, em paralelo, em binário com as ditas pulsões de autoconservação.

Esse não é, de modo algum, o caso em Lacan, que jamais colocou a fome do lado da pulsão, mas do lado da necessidade. Há uma passagem em "Subversão do sujeito e dialética do desejo" que me parece bastante clara. Ele tenta articular os três termos, demanda, desejo e necessidade e evoca o que chama "a margem onde

a demanda se rasga da necessidade"[10], para dizer que é lá que o desejo vai se infiltrar. Mas, nessa sequência, ele precisa sua definição de necessidade: "a necessidade não tem satisfação universal". Como entender aqui este termo "universal"? Vemos bem que isso quer dizer que a necessidade convoca uma satisfação particular, que só pode ser fornecida por um objeto especificado, e efetivamente a fome só se acalma pelo alimento. A pulsão oral, não. A fome, enquanto necessidade, não se sublima.

Então, nada de satisfação universal! A única coisa que porta o universal é o significante. A satisfação universal passa pelo significante, que é o único a poder produzir um ajustamento com o outro. A necessidade demanda um objeto preciso que não é símbolo e não passa pelo símbolo. É por isso que Lacan insiste em dizer que a fome não faz parte da realidade pulsional do inconsciente, só as pulsões parciais e o sexual se encontram no inconsciente.

As necessidades vitais não se encontram lá, e nisso temos uma grande diferença entre Freud e Lacan.

A bem dizer, em Lacan não se encontra tampouco a pulsão de morte. Há muitos textos de Lacan sobre a pulsão de morte, principalmente no início, quando ele parece retransmitir as teses de Freud sobre a pulsão de morte, e ele militou, militou teoricamente, contra seus contemporâneos para que estes reconhecessem, na teoria freudiana da pulsão de morte, uma peça maior da teoria analítica. Isso não impede que, a cada etapa, ele tenha reformulado a pulsão de morte freudiana em outros termos. Podemos segui-lo: inicialmente, ele a formulou em termos de efeito especular; depois, ele a formulou em termos de efeito de linguagem, na medida em que a linguagem porta a instância da morte; e, em seguida, isso é reformulado em termos de inércia de gozo. Tudo isso não nos oferece uma pulsão de morte como pulsão: há a presença da mortificação, há a presença da

10 LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: _____. *Escritos*, op. cit., p. 828.

inércia, mas não é uma pulsão. No fundo, isso nos leva a dizer que toda pulsão é pulsão de morte.

"Toda pulsão é pulsão de morte": não creiam que isso queira dizer que exista a pulsão de morte; isso quer dizer que não há pulsão de morte; há as pulsões, que são pulsão de morte, isto é, que veiculam o que Freud colocou sob o termo de pulsão de morte.

Não há tampouco pulsão de vida em Lacan. Da vida, ele fala muito ao final para dizer: Sabem o que é a vida? Antes precisaria dizer o que se imagina que é a vida, a vida que não seria marcada, a vida que seria a pura vida, não cisalhada, nem tocada pela linguagem.

Em todo caso, quando, no fim de seu ensino, ele coloca a vida como o real, isso não a faz de forma alguma uma pulsão! Isso era para colocar em questão a ideia de que toda violência seria pulsional.

Eu gostaria de retornar a esses desenvolvimentos sobre o espaço do gozo exportado, sobre seu caráter pulsional que não faz nem vida, nem morte, mas uma espécie de misto. Eu gostaria de me deter sobre a expressão de Lacan que diz que o sujeito fala com seu corpo. Ele emprega essa expressão no Seminário *Mais, ainda* e a retoma muito em seguida. Ela nos é muito familiar. Penso que ela comporta uma falsa evidência, nós a compreendemos rápido demais como se fosse evidente; em todo caso, para mim, ela causa problema há muito tempo.

Evidentemente, podemos dar-lhe um sentido freudiano banal, uma vez que é uma forma de comentar o sintoma que Freud decifra. De fato, Freud pode dizer, falando de suas primeiras pacientes histéricas, que, na ocasião – ele emprega essa expressão –, o sintoma se mescla com a conversação analítica. É verdadeiramente uma forma de dizer, sob a pena de Freud, que isso fala não somente pela associação livre, mas também pelas manifestações sintomáticas. De fato, ao sintoma que se decifra, damos-lhe um sentido, por isso ele se torna fala. Lacan não recusou essa tese de Freud, ele tentou

repensá-la, dizendo que o sintoma é uma mensagem. Uma mensagem – eis sua primeira teoria do sintoma no campo da linguagem. O sintoma é uma mensagem ou, dizendo de outro modo, é uma fala amordaçada, é uma fala cativa que é preciso libertar, que espera seu leitor e seu intérprete. Espera-se o analista como leitor e intérprete.

Na vida, temos outros exemplos do que pode ser uma fala em suspenso [11]: uma garrafa ao mar. Em situação de desamparo[12], o sujeito escreve uma pequena mensagem, coloca-a em uma garrafa e a joga ao mar, esperando que o destino carregue a garrafa até o litoral e que alguém a encontre, irá abri-la e lerá a mensagem. Então, temos um pouco essa representação do sintoma como uma espécie de garrafa ao mar, ainda que seja antes uma garrafa no deserto do corpo, o sintoma histérico.

Ocorre que "fala com seu corpo" seria apenas a repetição da tese original, banal, sobre o sintoma que se decifra como uma fala.

Não creio que seja isso que Lacan visa em 1973 quando ele diz "ele fala com seu corpo". Creio que, naquele momento, "ele fala com seu corpo" quer dizer com a pulsão. Naquele momento, ele não pensa mais o sintoma como uma palavra, ele o pensa como uma inscrição, uma letra, como escrito, não como fala.

Na próxima vez, tentarei desdobrar isto: em que podemos dizer que se fala com a pulsão, pela pulsão?

---

11 No original, "*une parole en souffrance*". A expressão "*en souffrance*" se diz de mercadorias (encomendas) que não foram retiradas na chegada (aos Correios, por exemplo), ou de um negócio que resta suspenso. Porém "*souffrance*" é "o fato de sofrer; dor física ou moral" (Cf. *Le Robert Micro*). Soler, com a expressão, alude às duas acepções: uma fala em suspenso, em espera, e uma fala em sofrimento (N. da T.).

12 No original, "*détresse*", palavra que guarda o sentido de "sentimento de abandono, de solidão, de impotência que se experimenta em uma situação difícil (necessidade, perigo, sofrimento)"; "*signal de détresse*" significa S.O.S., ou seja, o pedido de socorro integrante do código internacional de sinais (Cf. *Le Robert Micro* e *Novo Dicionário Aurélio*) (N. da T.).

4ª AULA

16 de janeiro de 2002

Hoje eu gostaria de começar a tratar da questão da pulsão de morte.

Antes, porém, vou concluir a exposição que eu havia iniciado acerca da expressão "falar com seu corpo". É uma expressão que se utiliza frequentemente, mas, a meu ver, de maneira frouxa, talvez nem sempre com exatidão.

A primeira maneira de entender o que quer dizer falar com seu corpo era, evidentemente, referir a expressão ao sintoma, como se faz geralmente. A saber, ao fato de que o sintoma é decifrável, o que mostra que ele é organizado pelo significante, podendo-se, pois, extrair dele, uma estrutura de mensagem.

Porém, pode-se tomar a coisa um pouco de outro modo, na medida em que falar é, apesar de tudo, um ato ou, em todo caso, uma atividade; e, ao sintoma, não se lhe poderia aplicar essa fórmula. O sintoma não é uma atividade ou um ato, salvo casos particulares de sintoma. E, portanto, creio que, referindo a expressão à atividade pulsional – porque a pulsão é, também, uma atividade –, estaríamos mais próximos do sentido forte dessa expressão.

Na verdade, em Lacan, a tese é bastante antiga. Podemos desdobrá-la a partir de "Subversão do sujeito e dialética do desejo", já que ele a formula explicitamente na pequena passagem ao final da página 830 e na página 831[1]. É uma passagem na qual, após haver construído a estrutura da fantasia, ele se interroga sobre o sujeito do inconsciente. E ele responde que o sujeito do inconsciente é o sujeito representado pela cadeia inconsciente recalcada. Estamos

---

1 LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.830-831.

em uma formulação muito freudiana de certo modo, salvo que essa cadeia do inconsciente recalcado nada mais é que a cadeia da pulsão.

Digo que ele a formula explicitamente já que, interrogando-se sobre a função que sustenta o sujeito do inconsciente, ele diz: "apreender que é difícil designá-lo em qualquer lugar como sujeito de um enunciado, e portanto, como o articulando, quando ele nem sequer sabe que fala. Daí o conceito de pulsão com que ele é designado por uma localização orgânica, oral, anal, etc., que satisfaz à exigência de estar tão mais longe do falar quanto mais ele fala"[2].

Aqui estamos, efetivamente, muito próximos de uma fórmula que diria: o sujeito do inconsciente é o que fala com seu corpo, em todo caso, no sentido deste que fala com a pulsão. Outra maneira de expressar isso seria dizer que esse sujeito do inconsciente é aquele que é representado, suposto aos significantes da pulsão. É por isso, aliás, que Lacan escreve a estrutura da pulsão $ ◊ D e que, na mesma passagem, ele qualifica a pulsão como tesouro dos significantes.

Digo que é uma tese muito freudiana, ainda que formulada em outros termos, já que em Freud o que é recalcado – e a esse respeito Freud é categórico e se repete sem mudar jamais – são os representantes da pulsão.

Lacan comenta ainda essa escrita, $ ◊ D, dizendo: esta fórmula, esta escrita, este matema, liga a estrutura à diacronia. A diacronia, evidentemente, não é nada mais do que o que se chama comumente de história, como ele o diz em outro lugar. Qual história? A resposta não deixa dúvida, é a história das ofertas do Outro, isto é, a história da demanda. Portanto, história, eventualmente, das viradas da oferta do Outro, essas viradas que fizeram crer no desenvolvimento.

Vocês sabem, é a tese de Lacan: "acredita-se" no desenvolvimento. Não há nenhum desenvolvimento, simplesmente há viradas na

2 Id., ibid., p.831.

oferta do Outro. E se passa do oral ao anal porque a demanda do Outro muda.

Então, tudo isso é para sublinhar que $ ◊ D escreve o código, o tesouro dos significantes ou o código da própria atividade pulsional. Mas isso não escreve a própria atividade pulsional, isso escreve a estrutura. Lacan bem o indica quando diz: a notação $ ◊ D "mantém a estrutura ligando-a à diacronia. Ela é" – a estrutura, portanto – "o que advém da demanda quando o sujeito aí desvanece. Que a demanda também desapareça é evidente, exceto que resta o corte"[3]. Por conseguinte, é uma notação da estrutura da pulsão que não inscreve a atividade pulsional, já que nem o sujeito, nem a demanda estão ali presentes. Isso escreve somente as marcas que o dizer da demanda deixa sobre o corpo.

E essas marcas, Lacan insiste, a tese é bem conhecida, são cortes. Tanto os recortes das zonas erógenas no corpo, como o desprendimento do objeto da função orgânica, que Lacan comenta depois.

É, pois, na pulsão que o sujeito fala com seu corpo.

Eu me perguntava sobre a relação desta tese *princeps* em Lacan com essa afirmação que é muito mais tardia, que data de 1975 e consiste em dizer: a pulsão é o "eco no corpo pelo fato de que há um dizer"[4].

Aliás, ele acrescenta no seguimento dessa frase: "é isso que os filósofos anglo-saxões não chegam a imaginar". Os filósofos em questão são os psicanalistas anglo-saxões. Ele diz: "eu os chamo filósofos justamente por isso, é que eles não chegam a imaginar que a fala pode ter efeitos sobre o corpo".

Eu gostaria de comentar um pouco essa frase porque eu tentei apreender seu alcance.

3 LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo, op., cit., p.831. Constata-se, na tradução para o português editada pela Jorge Zahar (1998), que pode ter ocorrido um engano, pois apresenta, no trecho citado, a fórmula da fantasia ($ ◊ a) em lugar da fórmula da pulsão ($ ◊ D) (demanda). Cf. LACAN, J. Subversion du sujet et dialectique du désir. In: _____. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966. p.817 (N. da T.).

4 LACAN, J. O *Seminário, Livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p.18.

Evidentemente, entre o falar com seu corpo, de 1966, e o eco no corpo do dizer, de 1975, há o texto "O aturdito", no qual Lacan elaborou o que ele chama "o dizer".

O dizer não é tão complicado: distingue-se dos ditos, os ditos sendo os enunciados, simplesmente aquilo que se grava. Vocês gravam enunciados, vocês não gravam meu dizer. Quanto aos enunciados, estes procedem da dimensão do verdadeiro ou do falso. De um enunciado, nós podemos perguntar se é verdadeiro ou falso e também se está correto, bem concebido, muitas coisas, porém fundamentalmente perguntamos aos ditos se eles são verdadeiros ou falsos.

O dizer é outra coisa. O dizer é o ato de produzir os ditos. E, evidentemente, que se diga ou não, não depende da verdade, isto não é nem verdadeiro nem falso, simplesmente isto é ou isto não é.

Aliás, foi isso que levou Lacan, no texto "O aturdito", a modificar muito uma certa ideia da interpretação, ou pelo menos lhe acrescentar um novo estrato, e a considerar que a interpretação mais importante não é tanto aquela que visa a verdade dos ditos, não a que visa o que se diz, mas que a interpretação essencial é aquela que tenta fazer falar o *que se diga*, interpretar o dizer; que haja dizer.

Então, quando ele diz "o eco no corpo pelo fato de que há um dizer" – se lembrarmos que dizeres ali não existem tantos assim –, se o seguirmos em "O aturdito", existem dois: há o dizer da demanda e há o dizer da interpretação; e todos os ditos, salvo a interpretação, portam um dizer de Demanda (que podemos escrever com maiúscula para distingui-la de todas as demandas transitivas disto ou daquilo). Então, concebe-se perfeitamente que "o eco no corpo pelo fato de que há um dizer" é o eco no corpo pelo fato de que o discurso do Outro traz o dizer da Demanda.

Nenhuma complicação até aí. Em troca, o que é esse eco?

Há várias formas de abordá-lo.

Pode-se dizer: o eco designa simplesmente o efeito sobre o corpo, o efeito do dizer, e, se consideramos assim, recaímos na tese já bem

desenvolvida de que a entrada no simbólico age sobre o corpo, tese que Lacan desenvolveu em etapas, porém durante longo tempo:

Primeiramente, em "Função e campo da fala e da linguagem", com a ideia de que o símbolo é o assassinato da coisa, o assassinato da coisa plena e plenamente presente.

Em seguida, em "Observações sobre o relatório de Daniel Lagache", com a tese de que a demanda transforma as necessidades em pulsões – eis a operação maior sobre o vivente, já o mencionei com frequência – e que esta operação é solidária, conjunta, com o que ele chama a entrada do sujeito no real, isto é, o próprio aparecimento do sujeito.

Ele comentou, posteriormente, esse mesmo efeito sobre o corpo, a partir de 1964, no *Seminário XI*, em "Posição do inconsciente", em termos, como vocês sabem, de perda de vida (ou de subtração de gozo), essa perda de vida da qual eu já falei bastante, aquela que gera justamente o órgão do incorpóreo, essa libido da qual Lacan diz que incide diretamente sobre o real. Isso quer dizer que ela incide diretamente sobre o vivente.

E ele acrescenta: "ela precede (esta incidência) o subjetivo". Dito de outro modo, essa incidência é logicamente anterior à emergência do sujeito. É por isso, aliás, que Lacan começa a se interrogar sobre o animal e a fazer comparações com o animal. É por isso também que ele nota que a pulsão é acéfala. Em última instância, falar das pulsões do sujeito é um abuso de linguagem.

Então, todos estes desenvolvimentos que eu recordo aqui brevemente são tão somente a ideia segundo a qual a linguagem é um operador, um operador que transforma o animal humano.

Mas, quando Lacan diz "eco", é um termo bem preciso: eco não é "efeito". O eco, como vocês sabem, se o tomamos no sentido próprio, é um reenvio do som.

Acredito que se pode tomá-lo, aqui, como o reenvio do dizer. O reenvio do dizer da demanda não é nada mais que a atividade pulsional.

Em "Posição do inconsciente"[5], algumas páginas são consagradas à atividade pulsional e, na página 863, há uma definição da atividade pulsional. Não é a estrutura da pulsão, é a atividade pulsional.

A frase é bastante conhecida, Lacan acaba de evocar os objetos, esses objetos que o ser perde por natureza, o excremento notadamente, a voz, o olhar – e ele diz: "É em revolver esses objetos para neles resgatar, para restaurar em si sua perda original, que se empenha a atividade que nele denominamos de pulsão (*Trieb*)"[6].

Dita de outro modo, eis uma definição bastante precisa: a pulsão em sua relação com o objeto, nessa forma de ir buscar o objeto circularmente, faz uma dupla operação. Ela resgata o que perdeu e, ao mesmo tempo, restaura a perda.

De certa maneira, equivale a dizer falsa presa, não verdadeira presa. A pulsão é predadora, é certo, mas ao mesmo tempo, sua predação não sutura a perda de vida, ela a restaura. E é mesmo necessário que seja assim para justificar a insistência repetitiva da pulsão: ela restaura sua perda e, então, tudo tem de recomeçar, daí o caráter incessante do empreendimento pulsional que o distingue muito da necessidade. Quanto à necessidade, ela se acalma; ela recomeça, mas se acalma.

Então, apreende-se de fato que, na atividade pulsional, o ser – eu não digo mais o sujeito – fala com seu corpo. Em "*se fazer comer*", "*se fazer cagar*", "*se fazer ver*", se "*fazer escutar*", há a presença de um dizer. Há a presença de um dizer que se põe em ato, que se realiza. Retornarei mais adiante ao que é esse "dizer".

Vou fazer dois comentários agora sobre esta tese de Lacan: "a pulsão é o eco no corpo pelo fato de que há um dizer"; isto é, que ela mesma repercute, passa ao ato, de algum modo, o dizer da demanda.

5 LACAN. J. Posição do inconsciente. In: _____. *Escritos*, op. cit., p. 861-863.

6 LACAN. J. Posição do inconsciente, op. cit., p.863.

Primeiro comentário: vocês conhecem a célebre fórmula de Freud, "o silêncio das pulsões", a tese que diz que o silêncio reina no Isso, que é para Freud o lugar das pulsões e que o Isso não tem o meio de se fazer escutar.

É preciso dizer que essa não é a tese de Lacan. Em Lacan, a tese é mesmo oposta. É que as pulsões, não somente sua estrutura, são determinadas pela operação da linguagem – primeiro plano da tese –, mas, além disso, sua atividade repercute, reenvia o eco do dizer da demanda.

Então, nesse sentido, se perguntamos o que dizem as pulsões, elas dizem sempre a mesma coisa, todas – cada uma a seu modo – expressam, repetitivamente, a perda e a tentativa de recuperação impossível. Poderíamos dizer então, sem forçar muito, que elas exprimem a carência essencial do ser falante.

Aliás, se vocês apreenderam bem isso, vocês compreenderão por que Lacan pode dizer que a frase, a fórmula "não há relação sexual" é o dizer de Freud, afirmação que apenas aparentemente é falsa. Ela é aparentemente falsa porque, certamente, jamais Freud a disse. No entanto, Freud trouxe à luz as pulsões parciais. E, trazendo à luz a atividade pulsional das pulsões parciais, podemos inferir, dessa descoberta, o dizer que daí se extrai e que é "não relação sexual" ou, em todo caso, carência fundamental do ser falante. Esta era minha primeira observação.

A segunda, sempre na comparação Freud/Lacan: vocês se lembram de que Freud, em "Além do princípio do prazer", coloca explicitamente a questão de saber qual é a relação entre os fenômenos da repetição, que são fenômenos clínicos bem conhecidos de um lado, e, do outro, as pulsões. E sua resposta, bem explícita, é que as pulsões procuram repetir. Todas buscam repetir um estado anterior.

Do ponto de vista de Lacan, existe uma analogia, mas também existe uma diferença: a fórmula de Lacan é esta que se encontra nos

Escritos[7]; as pulsões reproduzem a relação do sujeito com o objeto perdido. Esta não é a mesma ideia de Freud, mas se ancora, de algum modo, na mesma realidade clínica. Deixo de lado o comentário dessas duas expressões e vou começar uma explanação sobre a pulsão de morte que, em geral, tanto nos interessa.

O que orienta minha explanação é tentar responder à pergunta: como Lacan leu a pulsão de morte freudiana? E esta primeira pergunta está ligada a uma outra, mais essencial: o que resta da pulsão de morte, uma vez que Lacan a releu? É esta a verdadeira questão. Então, a título preliminar, farei duas observações.

Primeiramente, eu ressalto que, após 1966 (ano da publicação dos *Escritos*), digamos *grosso modo* após 1970, Lacan, praticamente, não fala mais da pulsão de morte. Quando eu digo que ele praticamente não fala mais, não quero dizer que vocês não encontrarão mais uma nota, uma passagem em que ele evoque a pulsão de morte, mas, enfim, isso não está mais no centro de suas elaborações. Isso é suficiente para nos fazer pensar que aquilo a que Freud se referia com a expressão pulsão de morte, Lacan o tenha reformulado fortemente.

No entanto – segunda observação –, os lacanianos continuam a falar da pulsão de morte até mesmo em demasia. Eu me pergunto a razão disso. É como se a palavra, a expressão pulsão de morte, fosse um desses termos tão pregnantes que Lacan não conseguiu deslocar seu uso e que a conversão léxica que ele operou não tivesse obtido êxito mesmo com aqueles que tentam lê-lo.

Eu reli os textos de Freud sobre a pulsão, sobre as pulsões, sobre a pulsão de morte, e como a cada vez – porque esta não é a primeira vez que eu reli esses textos! –, eu fiquei impressionada, eu considero

7 LACAN, J. Do *Trieb* de Freud e do desejo do psicanalista. In: _____. *Escritos*, op. cit., p. 867.

massivo o contraste entre o que chamarei de epistemologia freudiana e epistemologia lacaniana sobre esse ponto.

Poderíamos quase ter a ideia de que, de um ao outro, se trata, completamente, de outro paradigma, tomando a palavra paradigma no sentido em que a toma Thomas Kuhn. Vocês talvez conheçam sua obra *A estrutura das revoluções científicas*. Este autor tentou, aliás, também na linha de Koyré, uma abordagem estrutural dos sistemas científicos e avançou a noção de paradigma para designar o fato de que de uma teoria a outra – em física ao menos, já que ele fala das ciências físicas –, os instrumentos conceituais e a organização da doutrina constituem conjuntos orgânicos que são heterogêneos, ao que ele chama paradigmas, para os quais se coloca a questão de saber se eles são incomensuráveis, isto é, se de um a outro não se pode fazer a passagem, a equivalência. E, após Kuhn, há toda uma corrente de epistemologia que se desenvolveu no sentido de um relativismo absoluto que coloca mesmo em questão a própria ciência. Deixo isso de lado.

Em todo caso, se retomo esse termo, os paradigmas freudianos e lacanianos me parecem extremamente diferentes. E isso é percebido logo que se abre "Além do princípio do prazer".

Nada é mais estranho a Freud, ao menos nos seus enunciados – depois, podemos fazer a operação de inferir seu dizer –, do que a ideia de uma especificidade do humano. Ora, este é o postulado de Lacan desde o começo. Freud, inversamente, em "Além do princípio do prazer", escreve textualmente: "o desenvolvimento do homem até o presente não nos parece exigir outras explicações que as dos animais". Com isso não se pode suspeitar de que ele tenha tido a intuição de um corte no reino biológico entre o mundo animal e o mundo humano. E, de fato, a esse respeito, Freud tem um postulado continuísta. Quer dizer que, nesse texto, ele busca uma conceituação que valha transversalmente do protozoário até as espécies superiores.

Para Lacan, é o contrário. É o postulado de que há um corte na escala da vida, que há uma descontinuidade, que se deve, não a uma mutação animal, mas aos efeitos da linguagem, que se deve ao fato de que o homem é o único animal falante, o único falasser, o que não faz dele o coroamento da criação como acreditou a filosofia durante tão longo tempo, mas poderíamos dizer que isso o converte em um mutante com referência a todas as espécies mudas, que não têm nem a linguagem, nem a fala.

É verdade que, em Lacan, há tentativas de se servir da referência animal para situar os fenômenos humanos e das quais, algumas vezes, ele tirou homologias. É o caso, por exemplo, no "Estádio do espelho". Ele se apoia nos fenômenos atestados pela etologia para introduzir seu estádio do espelho no pequeno homem.

Também em "Posição do inconsciente" – eu o mencionei nas sessões precedentes –, ele tenta buscar o homólogo da libido humana no animal.

De fato, o que é impressionante é que as comparações e as homologias com o animal, em Lacan, são numerosas no início de seu ensino, desaparecem quase completamente no período mediano e retornam no final. Isso nos conduz do pombo ao rato no labirinto a partir de 1973. Creio que isso se deve justamente ao fato de que, no último período de seu ensino, ele reintroduz a consideração sobre a vida e o vivente, que, é preciso dizer, ele havia deixado de lado durante anos. Mas, em todos os casos, é para marcar a descontinuidade. A conceituação das pulsões em Freud é bastante diferente da de Lacan, parece-me. Eu não posso pensar de outra maneira, mesmo se tento aproximá-las.

É claro, Freud descobriu a pluralidade das pulsões. Ele descobriu isso na clínica. Ele descobriu sua plasticidade, o que ele chama os avatares, as vicissitudes da pulsão, a capacidade das pulsões de transformar suas modalidades de satisfação, até de mudar seus objetos. Ele próprio evocou uma gramática das pulsões. Então, com tudo isso, se diz que está muito próximo das formulações de Lacan.

E Lacan, com efeito, se apoiou nesses dados, ele se apoderou desses dados para construir seu conceito da pulsão como ligada à linguagem. Enquanto Freud, embora tenha descoberto essa pluralidade, plasticidade, até essa gramática – e ainda sobre a gramática eu vou fazer uma ressalva –, ele dá uma definição biológica da pulsão.

Faço uma ressalva sobre a gramática porque Freud fala da gramática das pulsões a propósito da relação de objeto na psicose, com as diferentes formas de negar a frase "eu o amo, a ele, um homem". No entanto, é preciso não esquecer que Freud, quanto à relação de objeto, flutuou sobre a distinção entre o registro do amor/ódio e o registro da pulsão. Vê-se, no texto sobre o destino das pulsões e em "Além do princípio do prazer", que há um momento no qual ele fala das pulsões e, subitamente, ele se põe a falar do amor e do ódio, como se o amor e o ódio fossem pulsões.

Isso foi um grande desenvolvimento de Lacan que começou a dizer muito cedo e notadamente no *Seminário A ética da psicanálise*: o amor e o ódio não pertencem ao registro pulsional. O amor e o ódio são de outro registro. E o que Lacan chama de pulsões são as pulsões parciais, oral, anal, escópica, etc.

Portanto, a gramática da pulsão em Freud é também a gramática da relação com o objeto de amor, com a ambiguidade amor/erotismo. Fecho o parêntese.

Recordo, então, que Freud tem uma definição da pulsão que é biológica. Releiam o texto. Ele fala das pulsões inatas, das pulsões do organismo – isso ainda poderia ser retomado por nós –, mas principalmente ele insiste sobre o fato de que o elemento determinante da pulsão é seu impulso, ainda que ele tenha percebido a plasticidade das pulsões.

Com certeza Freud não teria jamais aceitado a proposta de Lacan de traduzir a pulsão por deriva. É que, dizendo isso, Lacan põe a ênfase no deslocamento pulsional, nas conversões possíveis. A palavra deriva, afortunadamente, não permaneceu; eu creio que é uma boa coisa porque deriva suspendia o lado impulso da pulsão.

Com certeza, para derivar, é preciso que haja dinamismo, que haja a força que se desloca, no entanto, não é a mesma conotação.

E Freud insiste. Sobre o destino das pulsões, após ter falado do objeto, do alvo e da zona, ele diz: tudo isso está lá, mas o essencial é o impulso. E ele define a pulsão: "um impulso inerente ao organismo vivente". Eis uma definição biológica e transbiológica que se aplica a todos os viventes. A tal ponto que Freud não recuaria ao se perguntar quais são as pulsões da ameba e qual é a dosagem da pulsão de vida e da pulsão de morte nas amebas, por exemplo, ou nos protozoários ou nos monocelulares.

Qual seria a fórmula homóloga em Lacan? Com certeza Lacan jamais diria isso. Poderíamos dizer, para permanecer o mais próximo possível de Freud, que para Lacan a pulsão é um impulso inerente ao organismo falante. No entanto, o organismo *falante*, muda tudo com relação ao organismo que é somente vivente.

Acrescento que, quando Lacan faz homologias com o animal, suas homologias não dizem respeito ao lado impulso das pulsões, mas ao efeito de perda. Ou seja, ele pensa que nas espécies animais superiores, mais precisamente nas espécies sexuadas, devido ao sexo, ocorre uma perda de vida que, de alguma maneira, precede e duplica a perda da vida humana devida à linguagem. Essa é uma homologia, mas ele restabelece imediatamente a dissimetria, uma vez que, para ele, há um instinto de reprodução animal, o que ninguém nega. A tese é que não há um instinto de reprodução animal no humano.

Alguns comentários sobre a pulsão de morte em Freud.

Se vocês relerem esse texto, vocês sentirão sem dúvida, como eu, o quanto seu lado fascinante não se esgota com a leitura e a releitura. E é preciso tomar fascinante no sentido próprio, precisaria dizer que é quase hipnótico. Fascinante quer dizer que faz mais que nos interessar, a pulsão de morte tem um pequeno lado que nos impede de pensar. Aliás, o próprio Freud o sublinha, e é bem divertido ver o número de observações em que ele se desculpa e diz: "sim, eu sei,

estou sobre um terreno movediço". Ele sublinha a estranheza de suas fórmulas, ele insiste: são apenas hipóteses provisórias, a ciência seguramente as varrerá, e ele reconhece que isso carece de fundamento clínico – o que é a pior das coisas que Freud podia dizer para uma teoria, que a esta falta fundamento clínico. Ele procura, ele busca os fundamentos clínicos, mas, não obstante, tudo se passa como se ele próprio, por uma estranha aspiração e, apesar de si mesmo, fosse empurrado para fórmulas extremamente paradoxais e às quais ele não pudesse renunciar.

Isso é um signo, o fato de não poder se impedir de nos dizer. Não era absolutamente o caso quando ele falava das pulsões libidinais e das pulsões de autoconservação. Porque ali, ele estava em um terreno clínico extremamente sólido. Como ele mesmo o diz, isso corresponde às grandes intuições de sempre, a fome e o amor, que seriam as duas grandes forças que conduzem a humanidade. E, quanto a sua teoria da libido, ele estava seguro de que ela era largamente sustentada sobre a vida erótica e a vida social.

Para a pulsão de morte, esse não é o caso. Para a pulsão de morte é muito mais difícil encontrar os suportes na experiência. Eles não faltam, porém é mais difícil. Então, os discípulos de Freud ficaram fascinados e, para muitos, a resposta à fascinação foi rejeitar a pulsão de morte, rejeitar a tese freudiana. Há mesmo alguns que fizeram sua pequena interpretação: Freud estava envelhecendo, estava sob o contragolpe do impacto da Guerra de 1914, etc.

A posição de Lacan é bastante precisa a esse respeito. Ele próprio a definiu em "Função e campo da fala e da linguagem": "Não podemos" – desta pulsão de morte – "fiar-nos nisso, assim como não poderemos adiar aqui seu exame"[8]. Ou seja, nem a rejeição, nem a fascinação.

Para Freud, a natureza é mais que a própria vida, já que ela começa, segundo ele, com a natureza inanimada. Vocês conhecem

8 LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.317.

o cerne de suas afirmações: a natureza inanimada teria sido perturbada pelo aparecimento da vida, da qual ninguém sabe como nem por que apareceu. Vida que seria como que uma desordem no inanimado. Freud postula, assim, que os viventes gostariam de se livrar dessa excitação em excesso que é a vida e que aspirariam a uma única coisa: retornar ao inanimado ou, dito de outro modo, à morte. Daí a fórmula: as pulsões são conservadoras. Elas querem retornar à origem, e a origem é o inanimado.

Essa afirmação criou muitos problemas para Freud.

Primeiramente, ele teve dificuldades para encaixar as pulsões sexuais nesse esquema. Eu deixo isso de lado. Ele consegue.

Mas, sobretudo – é a coisa que eu acho mais fascinante nele –, se é assim, se a natureza quer tão somente o inanimado, como explicar a proliferação da vida, do vegetal ao animal, das espécies inferiores às espécies superiores? E, ainda mais, com a vida humana que fervilha, confusamente, em tudo isso... E como explicar as pulsões de autoconservação que têm, elas, uma evidência clínica manifesta, que o ser tenta, justamente, não morrer e se defender da morte?

Vocês conhecem a resposta de Freud, que não era nada evidente: o vivente quer morrer, mas ele quer morrer segundo suas próprias vias. Ele não quer morrer por acidente ou por suicídio. Ele quer retornar pela vida à morte original.

Daí o paradoxo ao qual ele chega: é que não há nada como a pulsão de morte para prolongar a vida pelo fato de que, a cada vez que o ser é perturbado em seu movimento em direção ao nirvana, em direção à inércia e em direção ao repouso – e ele é sempre perturbado porque há a realidade em torno –, ele entra em novas elaborações para recuperar o caminho em direção à "morte imanente". É Freud quem emprega essa expressão.

Vemos, em seguida, que o texto veicula componentes heterogêneos. Eu o resumi muito brevemente porque ele é muito mais rico e muito mais complexo.

De início, é evidente que há, nesse texto, uma fibra patética que vibra em Freud e que faz eco no leitor, como cada vez que se evoca a vida, a morte, os grandes mistérios da natureza, de onde viemos, aonde vamos, isso vibra, é o lado patético. E Freud se entrega a uma espécie de devaneio sobre a natureza.

Nesse texto, se refletirmos bem, ele pensa a natureza como um Outro que teria uma vontade, uma finalidade. Aliás, ele emprega o termo demoníaco para qualificar a repetição e a pulsão de morte. Demoníaco é, verdadeiramente, pensar esses fenômenos em termos de finalidade, teleologicamente.

É um dos eixos. Mas, se deixamos de lado o patético dos termos, a conceituação é inteiramente em termos biológicos. Eis por que Lacan, em alguma parte, evoca o biologismo de Freud, o qual se interroga aqui mais sobre os enigmas da vida, do que apenas sobre a pulsão.

Eu gostaria de insistir, agora, sobre o hiato que há entre a afirmação do além do princípio do prazer e a noção de pulsão de morte. Porque, entre os dois, há um salto que Freud faz e talvez não sejamos obrigados a fazer

Freud fundamenta o além do princípio do prazer, essencialmente, sobre os fenômenos de repetição e, notadamente, sobre os fenômenos de repetição transferencial, que são o apoio clínico indiscutível do além do princípio do prazer. Lacan jamais o contestou.

Em troca, o que Lacan contestou foi o princípio do prazer.

De fato, com o "Além...", podemos dizer que Freud corrige seu postulado prévio, o postulado do princípio do prazer, que é um postulado pré-analítico. É um postulado aristotélico.

É a suposição de que o ser é governado, fundamentalmente, pela busca do prazer e pela fuga do desprazer. Isso quer dizer que ele procura essencialmente essa satisfação temperada, equilibrada, que é o prazer. É isso o prazer, uma satisfação sempre equilibrada. Do que ele foge? Ele foge da excitação, da tensão e do conflito.

Foram necessários mais de vinte anos a Freud, deem-se conta, mais de vinte anos de experiência analítica, além de sua própria experiência, para superar o que eu não hesito em chamar de seu "eu não quero saber nada disso". Era necessário este "eu não quero saber nada disso" para que ele afirmasse, como o fez, que o princípio do prazer governava o humano; o que, é preciso dizer, vai contra toda a experiência. Eu digo que ele precisou de vinte anos, porém é também admirável que, apesar de tudo, ele demorou, mas ele o fez.

É evidente que os textos de 1920 representam uma ruptura no ensino de Freud. É uma ruptura que foi preparada desde 1914. Temos ali uma pista precisa pelo fato de que Freud não concluiu sua "Metapsicologia". Ele previra uma série de textos, mas não os concluiu. Desde 1914, a virada que introduz o "Além do princípio do prazer" é preparada por dois textos: aquele sobre o narcisismo e aquele sobre a repetição.

O texto sobre o narcisismo põe em questão a construção que Freud havia feito até então sobre pulsões. Com efeito, com o "Para introduzir o narcisismo", o que ele introduz, descobre, é que o eu, o eu próprio, centrado sobre o corpo próprio, é também um objeto. Ora, Freud construíra, até então, uma pequena teoria na qual ele opunha as pulsões de conservação do eu e as pulsões sexuais, visando o objeto. Isso correspondia à grande oposição: a fome e o amor. Este binário pulsão de autoconservação/pulsões sexuais é posto em questão pelo texto sobre o narcisismo, e Freud o formulará explicitamente. Ele introduzirá a pergunta: tudo, então, é libido? Mas então se precisaria dizer que há apenas uma única energia, como pensava Jung? Pois esta era a tese de Jung, uma única energia que se aplica seja aos objetos, seja ao eu. Ou seja, o binarismo, o dualismo freudiano de sua primeira teoria das pulsões, já estava posto em causa em seu texto sobre o narcisismo.

E, depois, os textos sobre a repetição colocavam em causa o princípio do prazer. Este é o ponto de vista de Freud, que eu resumo.

Na verdade, Lacan tem outra tese que consiste em dizer que, ainda que Freud não se tenha apercebido, desde suas primeiras elaborações no texto "Projeto de uma psicologia científica", o princípio do prazer já tinha caído.

Lacan o desenvolveu em "A *ética da psicanálise*", assim como no texto de 1967, "Da psicanálise em suas relações com a realidade", com a ideia simples de que, desde que Freud descobre, afirma os traços mnêmicos das primeiras experiências de satisfação, desde que há traços mnêmicos – termos de Freud, nós podemos dizer significante, nós podemos dizer traço unário, pouco importa – mas, desde que há traço da experiência, o princípio do prazer não é mais sustentável. É a demonstração de Lacan. Mas esta é, também, sua leitura: efetivamente, não se vê nada em Freud que diga explicitamente essa tese.

Finalmente, com a pulsão de morte, Freud avança bem além do "Além do princípio do prazer". Com sua pulsão de morte, ele reintroduz o dualismo pulsional ao qual ele se apegava com firme convicção. Ele não podia supor que a natureza não fosse habitada por dois princípios: dualismo. E há nele um sentimento – se podemos chamar isso de um sentimento – bastante profundo de um princípio de discórdia, de oposição, de choque dos contrários. E, quando ele se apercebe de que a libido cobre todo o campo clínico no nível das impulsões sexuais e no nível do narcisismo, ele procura a antilibido. A pulsão de morte é isso: ele procura a antilibido que restabeleceria uma dialética possível entre dois contrários. É bastante sensível em seu texto, ele o diz, ele não pode ceder com relação à ideia do dualismo. Evidentemente, Lacan é outra coisa, ele não é nem monista, como Jung, nem dualista. Em Lacan, sempre se funciona com três.

Como Lacan leu isso?

Há várias etapas em sua leitura, ocupo-me somente do início. Primeiramente, ele começou por uma crítica explícita da fórmula pulsão de morte. Ela é bastante insistente, bastante repetitiva, nós a

vemos notadamente em "Função e campo da fala e da linguagem". Nós a vemos mesmo antes, ele diz que é uma aporia[9]. A pulsão de morte é uma aporia, quer dizer, um impasse lógico. Ele diz que é uma aporia querer formular a experiência humana no registro do biologismo. Aí se encontra, verdadeiramente, o ponto de discórdia entre os dois: querer formular a experiência humana, a clínica do falasser, no registro e com os termos do biologismo. É uma fórmula que exprime o corte lacaniano e o que quase poderíamos chamar seu antibiologismo naquele momento.

Um pouco mais tarde, nos *Escritos*, ele fala do paradoxo dessa noção[10] e, mais adiante, de seu enigma[11]. E, ainda na mesma página, ele diz "[...] poderíamos tomá-la como uma noção irônica"[12]. Noção irônica, uma vez que ela conjuga dois termos incompatíveis: de um lado, o instinto, que é um termo que designa a regulação das funções vitais, e a morte, que destrói as funções vitais, daí a ideia de que esta conjunção poderia se sustentar ironicamente.

Enfim, este não é o ponto de objeção principal que ele faz naquele momento à pulsão de morte. Ele objeta e tenta fazer uma outra leitura. Sua operação de leitura é esta: ele considera que não se pode tomar como óbvio o biologismo de Freud, é um falso biologismo. Ou seja, Freud produz enunciados formulados em termos de biologia, mas para dizer outra coisa, talvez porque ele não tenha encontrado outras palavras. Lacan toma isso no nível do *como dizer*: Freud quis dizer alguma outra coisa, mas não encontrou o *como dizer* que convinha. E seu *como dizer* biológico não é o bom.

Ele nos propõe, então, ler os desenvolvimentos biológicos de Freud de outra maneira, e ele diz precisamente: no nível de sua

9 LACAN, J. Agressividade em psicanálise. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.105.

10 Id., ibid., p. 126.

11 LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise, op. cit., p.317.

12 Na tradução dos *Escritos* (op. cit., p.317): "A noção de instinto de morte, por menos que a consideremos, propõe-se como irônica [...]". Traduzimos diretamente a citação livre feita por Soler (N. da T.).

ressonância – quando eu mencionei a fibra patética, estávamos na ressonância – na poética da obra freudiana. Evocar a poética da obra freudiana não é se situar no nível do conceito, é se situar no nível do sujeito Freud, no nível do que se pode perceber, interpretar do sujeito Freud enquanto suposto à sua construção.

A ideia de Lacan é que a poética da obra freudiana é estável, isto é, as ressonâncias bem do início são as mesmas ressonâncias do fim. Há, portanto, uma tese: Freud modificou suas fórmulas, modificou sua construção conceitual, porém manteve a mesma poética. É um modo de dizer que o sujeito Freud talvez tenha progredido em doutrina, mas não no nível do que a poética permite apreender dele.

O que ele encontra, então, de idêntico na origem e no fim?

Ele evoca – não é forçosamente límpida, mas, enfim, é coerente – uma nota na qual Freud diz como lhe veio sua vocação médica. Ali, estamos verdadeiramente na interpretação do sujeito Freud. Ele diz que sua vocação médica lhe veio da leitura ou da audição de um texto de Goethe que é um hino à natureza, e que foi isso que determinou um elã do ser em direção à vocação médica.

Quase ao final, Lacan aproxima desse primeiro fato uma nota que Freud faz em "Análise finita, análise infinita", na qual ele cita os dois princípios opostos de Empédocles que governam a vida universal. Lacan traduz a aproximação entre essas duas referências – o hino à natureza de Goethe, os dois princípios de Empédocles; ele diz: isso nos indica claramente que Freud se atém ao mito da díade que encontramos em Platão, e que Lacan utiliza em "Posição do inconsciente". Mas é um pouco delicado de apreender; só se compreende esse mito da díade, sustentado por Freud, se o elevamos à negatividade do julgamento no qual se inscreve.

O que isso quer dizer? Traduzo nos termos que me parecem mais imediatamente compreensíveis: isso quer dizer, creio, que Freud não afirma tão fortemente o *dois* irredutível do choque dos contrários, ele só afirma intensamente o dualismo para significar a ausência do Um da fusão, do Um da unidade. É isso a negatividade

do julgamento. E poderíamos imitar as fórmulas de Lacan e ver o equivalente em Freud. Lacan tem duas fórmulas convergentes: não há relação sexual e há Um. E ele nos diz que, se Freud se apega de tal maneira a seu dualismo, mito da díade, se ele afirma veementemente que há dois em debate, em luta, é para dizer que não há o Um da fusão, ou seja, é para dizer sem poder dizê-lo: "não há relação sexual". Eis a interpretação que faz Lacan, que é uma interpretação no nível das dificuldades do *como dizer* e dos limites do *como dizer* em Freud.

Vejamos agora o que Lacan extrai da pulsão de morte.

Penso que vocês conhecem a tese. Ela tem várias faces, mas, enfim, a tese maior está em uma frase que se encontra em "Função e campo [...]". Ele fala da "profunda relação que une a noção de instinto de morte aos problemas da fala"[13]. Seria preciso quase colocar o instinto de morte entre aspas, e é impressionante que ele não diz pulsão de morte. Ao longo desse texto, ele diz *o instinto de morte* precisamente, acredito, para guardar a nota do biologismo de Freud. Instinto é um termo da biologia. É uma frase que inscreve a ruptura de Lacan com todo biologismo. Ele quase poderia falar o dito instinto de morte, *as relações profundas que unem o dito instinto de morte ao problema da fala*.

Ou seja, não é que o vivente queira retornar ao nirvana, como Freud nos disse. É que o simbólico, sem o qual não há fala, introduz o que ele chama de toque da morte.

Antes, ele ligara o toque da morte ao imaginário; deixo de lado essa fase precedente. Na verdade, há várias expressões que, em minha opinião, seria preciso esclarecer. Ele fala do toque da morte. Depois, ele fala também da mediação da morte. Isso é outra coisa bem distinta de toque da morte. Mediação – isso conota a ideia de que a morte poderia ser um meio. E, em seguida, ele emprega a

13 LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise, op. cit., p. 317.

bela expressão a intermediação da morte[14]. Eu voltarei a esse ponto mais adiante. Isso o leva até a subjetivação da morte, à assunção do ser para a morte, vocabulário em que se reconhece um tributo a Heidegger – o ser para a morte, claro!

Eu gostaria de marcar a distinção desses três estratos.

Toque da morte: isso conduz a uma redefinição do *instinto de morte*; e *intermediação da morte*.

Toque da morte designa – como a palavra "toque" o indica muito bem – o nascimento do símbolo, como ele diz em algum lugar ou ainda a simbiose do humano com o simbólico, ou seja, sua entrada na linguagem. Bem, esta simbiose produz para o sujeito que entra na linguagem, correlativamente: 1) o assassinato da coisa e 2) a eternização de seu desejo.

Lacan faz a demonstração desse ponto a partir do jogo do *fort-da*, que ele retoma de "Além do princípio do prazer", de Freud, para mostrar que se assiste justamente nesse jogo ao que ele chama o nascimento do símbolo. Os símbolos já estão no Outro, mas ainda precisa que o pequeno sujeito se apodere deles. Então, Lacan tenta demonstrar que, desde esse embrião de simbolização que é o jogo do *fort-da* – um binário significante de algum modo –, a presença da coisa materna é perdida, é isso que ele chama o assassinato da coisa. E, a partir de então, desde que esta simbolização mínima se produziu, a presença materna será sempre habitada de ausência, e, reciprocamente, sua ausência efetiva não será mais incompatível com a presença simbólica.

Assim sendo, por que evocar a eternização do desejo? Eternização do desejo porque, a partir deste momento, nenhum objeto dado na realidade será capaz de saturar o desejo por sua presença.

14 No original "*le truchement de la mort*". O termo *truchement* [*porte-parole*, 'porta-voz', em português]; a locução verbal *par le truchement de quelqu'un*, 'pelo intermediário de alguém'. Na tradução do texto Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (op. cit., p.320), encontramos "a intermediação da morte", correspondendo a "*le truchement de la mort*" do texto em francês (*Écrits*. Paris: Seuil, 1966. p.319) (N. da T.).

Este momento clínico na criança é precisamente o momento do aparecimento do objeto transicional do qual falei no ano passado. O objeto transicional, descoberto por Winnicott e retomado por Lacan, assinala este momento preciso, o de eternização do desejo; quer dizer, um momento no qual, quaisquer que sejam os objetos que se apresentarão para satisfazer a aspiração, a apetência, haverá sempre a presença desse vazio que o símbolo introduziu. Daí esse pequeno objeto do qual, de algum modo, o sujeito se apropria e que ele eleva à condição absoluta. Então, o primeiro passo, com essa expressão "toque da morte", consiste em dizer – tese bem conhecida – que o simbólico introduz o que se pode chamar a instância da morte para aquele que entra na linguagem. Desde então, o sujeito se sabe sujeito à morte.

Em segundo lugar, a partir justamente da introdução no simbólico, Lacan tenta uma redefinição da pulsão de morte.

Vejam em "Função e campo da fala e da linguagem", ele ainda não abandona o termo *instinto de morte*. Ele tenta explicá-lo, dar-lhe outro conteúdo, mas ele ainda o utiliza. E ele dá a definição que se segue (é uma redefinição que é desenvolvida em meia página e devo dizer que ela não é nada fácil, ela mereceria uma leitura termo a termo, poderíamos passar uma semana nisso): "o instinto de morte exprime essencialmente o limite da função histórica do sujeito"[15]. Eis a primeira definição.

Ele prossegue um pouco mais adiante: "esse limite está presente a cada instante no que essa história tem de acabado"[16]. Esse limite é a morte.

Quando ele diz que esse limite é a morte, isso não designa uma morte qualquer. Não designa a morte que chega ao fim da vida quando o vivente desaparece, a morte que cada um antecipa por saber

15 LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise, op. cit., p.319.

16 Id., loc. cit.

que é mortal. Aquela que o verso de Mallarmé evoca ao dizer "Tal que a Si-mesmo enfim a Eternidade o guia"[17], quando vem o fim.

É uma morte que "está presente a cada instante no que essa história tem de acabado". Ele coloca os pingos nos *ii* ,"ele representa...", – ele, é o limite – "o passado sob sua forma real" [18]. Segue uma distinção dos diferentes tipos de passado. Deixo isso de lado.

O que é, então, o passado em sua forma real? O passado em sua forma real, tudo indica no seguimento da passagem, é o passado enquanto impossível de remanejar. Tomemos uma definição forte do real: impossível de remanejar. O passado épico, o passado histórico, é o passado que se remaneja dando-lhe outro sentido – é uma dimensão da história: a dialética da história implica remanejamentos –, mas não impede que haja um limite à historização e que este limite, para dizê-lo simplesmente, é que aquilo que foi não pode ser abolido, não pode ser mudado.

Podemos sonhar em mudar o passado, em fazer um mundo novo – sabemos que isso ocupou muito do mundo no último século –, mas há o real no passado na medida em que o passado humano é um passado que se inscreve. O passado animal se abole no esquecimento. Mas o que se chama passado, para o humano, é o que se inscreveu, é o que deixou marca. Podemos dizer que essa marca não está exatamente morta, já que ela, aliás, é operante na repetição. Mas isso não impede que ela constitua um elemento de inércia absolutamente real.

Então, Lacan nos diz: há um toque da morte, e repensamos o que Freud chamou o instinto de morte, aí reconhecendo que aquilo que foi – já que Freud falava de origem – é, com efeito,

17 No original, MALLARMÉ, S. Le tombeau d'Edgar Poe / A tumba de Edgar Poe. Tradução de Augusto de Campos. In: _____. *Mallarmé*. Traduções de Augusto de Campos, Décio Pignatari e Haroldo de Campos. Edição bilíngue. São Paulo: Edusp: Perspectiva, 1975. Em francês: p. 66; em português: p. 67 (Coleção 'Signos', v. 2).

18 Id.. loc. cit.

inamovível. Portanto, isso representa um elemento de mortificação sempre presente.

Notem que essa redefinição está nos antípodas da ideia de uma impulsão em direção à morte. Isso designa um fato de estrutura. Ele retraduz a ideia de um impulso em direção à morte em termos de estrutura. Isso não supõe nenhuma implicação subjetiva, que o passado em sua forma real seja um limite da historização, isso não depende da escolha do sujeito: um impulso é diferente.

Esta já é, então, uma redefinição do instinto de morte que o volatiza e que o reabsorve na estrutura mortificante do significante. A saber, o simbólico introduz não somente o assassinato da coisa, a perda, porém, além disso, ele inscreve o inamovível. O que não é exatamente a mesma coisa.

Resta desenvolver o terceiro ponto, o desenvolvido mais liricamente por Lacan – aprecio muito essas passagens, devo dizer – é "*a intermediação da morte*". Isso ficará para a próxima vez.

5ª AULA

30 de janeiro de 2002

Hoje eu gostaria de terminar – se assim posso dizer! – com a pulsão de morte, para passar em seguida para o lado do corpo vivente.

Comecei por examinar a abordagem da pulsão de morte por Lacan em seu Discurso de Roma, "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise".

Concernente a essa abordagem, desenvolvi dois pontos:

Por um lado, Lacan afirma uma instância da morte que a linguagem introduz no real e que faz com que o sujeito, o ser falante, desde o momento em que fala, se sabe sujeito à morte. Esta instância da morte não tem nada a ver com uma pulsão de morte, com um impulso ou com uma aspiração em direção à morte. É um fato de estrutura, um universal da estrutura que se impõe a todos e que constitui a condição do ser falante.

Segundo ponto: essa instância da morte permitia a Lacan dar uma redefinição, quase uma razão, à pulsão de morte freudiana ao dizer que, com essa expressão, Freud designava, sem dúvida sem o saber, o passado como real, isto é, o passado como o impossível de apagar. Ainda não se trata de uma pulsão, mas de um fato de estrutura: o que foi não pode se apagar.

O terceiro ponto concerne ao que Lacan chama a *intermediação da morte* ou o ser-para-a-morte. Essa *intermediação da morte* não é nem uma instância da morte, nem o passado elevado ao real. Isso designa, de fato, um uso possível da instância da morte. Quase poderíamos dizer uma instrumentalização da morte, que é o fato do sujeito.

Nesse uso que se pode fazer da morte, ela está longe de ser uma pura negatividade. Ao contrário, serve de mediação – Lacan emprega

várias vezes esse termo, pois, nessa época, ele estava com um vocabulário bastante hegeliano –, ela introduz a segunda vida, uma outra vida sem a qual, ademais, não haveria a segunda morte. É a isso que Lacan chama a vida da história, a única verdadeira, diz ele nessa época. A única verdadeira porque ela perdura e se transmite. A única na qual o indivíduo ganha existência – há vários textos de Lacan sobre este ponto –, a única vida na qual o indivíduo não se reduz ao protótipo da espécie.

Vê-se que, nessa época, Lacan pensa a vida da história, ou seja, a vida passada ao simbólico, passada ao significante, como uma espécie de sublimação da vida animal. E ele precisa bem, ainda em "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise" (é lá que ele emprega essa expressão "única vida que perdura e que é verdadeira"), utilizando o grande estilo da época: "Como não ver de que alturas ela transcende a vida herdada pelo animal, e na qual o indivíduo evanesce na espécie, já que nenhum memorial distingue seu efêmero aparecimento daquele que a reproduzirá na invariabilidade do tipo ? [...] nada, a não ser as experiências em que o homem a associa, distingue um rato de um rato, um cavalo de um cavalo, – nada senão a passagem inconsistente da vida para a morte – ao passo que Empédocles" – o paradigma da vida verdadeira – "precipitando-se no Etna, deixa para sempre presente na memória dos homens esse ato simbólico de seu ser-para-a-morte"[1].

É bem claro: a intermediação da morte está a serviço da afirmação da vida propriamente humana na sua singularidade – eis a tese de "Função e campo da fala e da linguagem". Que o indivíduo adquira existência, eis o que isso quer dizer: ele não se reduz à particularidade do protótipo da espécie; a perspectiva da morte, a realidade mortal, segundo Lacan, intervém como terceiro, o terceiro termo em toda relação com o semelhante.

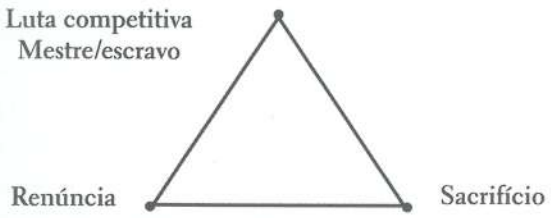
1 LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p.320-321.

Ele evoca, neste ponto, o fato de que a perspectiva da morte é indissociável do exercício da liberdade.

Quando Lacan, nessa época, fala de liberdade, termo que é eminentemente problemático, tanto filosófica como politicamente e em todos os pontos de vista, constata-se que ele visa o que não é determinado pelas necessidades de estrutura. Compreende-se também porque, avançando em seu ensino, ele parou de falar em liberdade e se pôs a falar da ética.

A ética é o termo que veio nesse lugar para designar a parte que, na experiência humana, corresponde à opção possível, à escolha possível e não ao destino que, de certo modo, a estrutura nos dá. Nessa época, portanto, Lacan insiste em sublinhar a junção entre todo exercício de liberdade e a perspectiva da morte... Ou da vida, se vocês preferirem.

Ele descreve, em uma página verdadeiramente admirável desse texto, que eu já comentei longamente, o que ele denomina o triângulo onde a liberdade do homem se inscreve inteiramente e cujos vértices são o que ele chama as três figuras da morte.



A primeira figura é a que se refere a seus desenvolvimentos sobre a luta do mestre e do escravo e que se poderia denominar de luta competitiva. Lacan o diz com outros termos, mas é disso que se trata.

A segunda figura é a que ele denomina o sacrifício consentido – pelas razões que dão à vida humana seu valor. Hoje, diríamos o sacrifício por uma causa. Não esqueçamos que Lacan diz isso nos

anos 50, não se está distante da precedente guerra. Daí, o sacrifício. E ele fala positivamente: sacrifício consentido.

A terceira figura é o que ele denomina, magnificamente, de a renúncia-suicida do vencido.

Assim sendo, diz ele, o sujeito sempre aparece para o outro, seu semelhante, como desejo de morte.

Poderíamos tentar propor as fórmulas destas três figuras.

Da primeira, nós poderíamos dizer: dominar, ainda que fosse ao preço da vida de um ou do outro, de uns ou dos outros. É a fórmula da guerra, da luta até a morte por qualquer objeto de competição.

À segunda, Lacan propõe o termo sacrificar sua vida por algo que valha a pena.

E à terceira, antes morrer do que ser derrotado. No *Seminário* II, quando Lacan toma o exemplo "a liberdade ou a morte" temos um pequeno eco desta terceira figura.

Poderíamos tentar buscar as formas atuais dessas três figuras, porque são figuras que evoluem historicamente. Eu havia começado a fazê-lo, mas deixei de lado para não cair na anedota.

Em todo caso, era isso que Lacan precisava demonstrar. Desde que o sujeito tem acesso à sua realidade mortal, porque há o significante, e o significante da morte, é possível um desejo de morte que não é uma pulsão de morte, que não é, diz Lacan, uma perversão do instinto, mas "uma afirmação desesperada da vida". Vejam que reviravolta! Aquilo que Freud denominou pulsão de morte, para o Lacan dos anos 50, é somente isso. Prossigo: "O sujeito diz 'Não!' [...]. Pacientemente, ele subtrai sua vida precária das agregações docilizantes do Eros do símbolo, para afirmá-la [sua vida precária] enfim numa maldição sem palavras"[2]. Há outras passagens em que Lacan retoma a mesma ideia e notadamente muito mais adiante, nos *Escritos*. Ali, falando de Gide, ele zomba daqueles que não compreenderam nada

2 LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise, op. cit., p.321.

porque não apreenderam que "uma realização da vida pode confundir-se com o anseio de pôr fim a ela"[3].

Penso que vocês percebem, nessas reformulações de Lacan que, em realidade, ele está atrás do rastro do sujeito.

Eu quero dizer que ele tenta elaborar não tanto a pulsão de morte freudiana, mas o que é o sujeito do inconsciente, o sujeito da linguagem. Ele está, portanto, começando a se aventurar na subversão do conceito clássico de sujeito, quer seja o sujeito filosófico ou o psicológico.

Aqui ele o define, é o primeiro passo, como uma pura negatividade.

Com efeito, se perguntássemos naquela época, "o que é esse sujeito que vocês opõem ao eu, ao Ego?", a resposta em Lacan seria, de início, negativa, é bem perceptível. Consiste em dizer: ele não se confunde com a imagem de seu corpo que ele apresenta ao mundo, nem com as imagens com as quais ele se identifica, e tampouco é redutível aos significantes que o representam.

Em consequência, ele só pode manifestar sua existência própria, singular, inefável, sob a forma da presença de uma negatividade. Daí, a fórmula: "o sujeito diz não". Isso define a essência do sujeito, ele diz não, ele é aquele que pode dizer não ao determinismo da estrutura. E que alguma coisa possa dizer não é o que se chama de liberdade. É uma opção, não um destino determinado pela estrutura. Portanto, isso procede da ética, como eu dizia.

O correspondente lógico desse sujeito que diz não, o correspondente estrutural de que o sujeito, na série dos significantes, não é nenhum significante, é o que se pode escrever como menos-um. Logicamente o sujeito é menos-um. Eticamente, ele é aquele que pode dizer não. Clinicamente, isso se encarna em todos os sujeitos,

3 LACAN, J. Juventude de Gide. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.766.

sem dúvida. Não, não em todos: isso pode se encarnar em todos, mas é particularmente frequente e perceptível no sujeito histérico.

Tudo isso, evidentemente, concerne ao próprio caminho analítico. Nessa época, Lacan o formula nesses termos, uma vez que, naquele momento, ele apresenta o caminho de uma análise como um percurso, no curso do qual o sujeito vai se despojar – é sua expressão – das imagens narcisistas de seu eu, as imagens que cativam e enganam o desejo. É o que agora nós dizemos com outro vocabulário, queda das identificações.

Uma vez despojadas essas imagens narcisistas e esses significantes do Outro, o que resta?

A resposta de então era: resta o que pode dizer não e que não é de todo indeterminado, pois há precisamente o passado real, isto é, o que se inscreveu e que não poderia apagar-se, posto que o determina. Desse ser-para-a-morte, vocês já sabem, Lacan diz ainda "assunção da morte" no fim da análise, "subjetivação da morte", fórmulas cujas ressonâncias não vão, talvez, no mesmo sentido da estrutura que elas designam. Compreende-se por que Lacan pode dizer, nesse momento, esta coisa tão assombrosa: "o analista representa a morte". Fórmula que pode desanimar se não captamos seu sentido e alcance. Ele não apenas diz "o analista faz o morto" – indicação técnica de certo modo –, mas "ele representa a morte".

Nessa época, é uma maneira de dizer que ele representa o sujeito; da mesma forma quando ele é convocado como outro semelhante ou como Outro. E isso explica, por exemplo, uma fórmula, absolutamente notável da posição do analista, que se encontra em "Variantes do tratamento-padrão"[4], nos *Escritos*, em que Lacan se pergunta sobre o que acontece com o Eu do analista na análise, para dizer que ele deve estar totalmente fora do jogo. Ele tem uma fórmula que eu considero relevante porque ela antecipa, absolutamente, o que ele denominará, alguns anos depois, o desejo do analista, porém ainda não contém

4 LACAN, J. Variantes do tratamento-padrão. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.351.

essa noção, ele a expressa de outra maneira. Ele diz, falando do que faz o analista que se despojou, justamente, de todas as aderências de seu Eu: "Assim, agora ele pode responder ao sujeito do lugar que quiser, porém não quer mais nada que determine este lugar"[5].

De imediato se vê que "ele representa a morte"[6], é um lugar onde ele quer – vale dizer, *deseja*.

Ele não quer mais nada que determine este lugar, compreende-se bem: é que o desejo está determinado no nível do eu, a cada vez que ele visa objetos particulares, determinados o mais frequentemente pelos avatares do histórico desse eu. Isso determina o desejo, isso o especifica e, portanto, uma vez despojadas todas estas determinações, o que resta? Resta um desejo puro que não visa nenhum objeto. É isso que Lacan chegará a formalizar melhor um pouco mais tarde ao distinguir a causa do desejo e o objeto do desejo. Essa frase já é uma forma de nos dizer que o analista responde do lugar da causa do desejo, mas de uma causa do desejo que não visa nenhum objeto específico.

Concluo este parêntese sobre o analista e agora, após haver relembrado, haver extraído as teses de Lacan, eu gostaria de fazer um comentário. Suponho que, assim como eu, vocês ficaram impressionados pelas ressonâncias do termo. É de grande estilo e a nota trágica nele não está ausente.

Apliquemos a Lacan o que ele aplica a Freud.

Eu evoquei na última vez o que Lacan dizia justamente a propósito de Freud e sua pulsão de morte. Ele dizia que é preciso tomá-la no nível das ressonâncias poéticas e observava que em Freud há sempre as mesmas ressonâncias, da origem ao término da obra. Se colocarmos essa questão para Lacan, parece-me que é o inverso: não temos na origem aquilo que temos no término, e, no término, não temos mais o que estava na origem.

5 LACAN, J. Variantes do tratamento-padrão. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.351.

6 Id., loc. cit.

Poder-se-ia colocar para Lacan a questão da constância de seus esquemas lógicos. Não seria excessivo fazer valer que o esquema ternário é constante em Lacan, embora, com os discursos, ele tenha utilizado os quadrípodes. Porém, de um extremo ao outro, temos sempre uma dialética de três termos. Os termos mudam, mas o ternário permanece.

Temos *a*, *a'* e a morte como terceiro termo, como representante do sujeito mortificado:

a — a' — morte.

Temos o binário da cadeia S1, S2 e o Sujeito como terceiro termo da cadeia:

S1 — S2 — Sujeito.

E, depois, temos evidentemente o ternário imaginário, simbólico e real:

I — S — R

Não vou aprofundar essa questão, mas, no nível dos esquemas lógicos, poderíamos seguir a pista da constância em Lacan. Mas, de modo algum, no nível das ressonâncias.

No início, eu diria, estamos no *pathema* da morte, no *pathos* da morte, nas ressonâncias do texto, na forma como está escrito. E Lacan faz vibrar esse significante evocando a zona que produz a falência da fala, quando dela nos aproximamos e onde resta tão somente o *Witz*. As ênfases trágicas estão presentes. Há quase um lirismo da afirmação da vida pela morte.

Aliás, se vocês tomarem o seminário sobre *A ética da psicanálise*, isso já se reorienta, a ressonância começa a se esclarecer, como tentei mostrá-lo recentemente. Por que Lacan se refere tanto à tragédia antiga? Por uma simples razão: ele faz da tragédia o representante da verdade, a verdade em um discurso antigo do mestre que, como todo discurso do mestre, recalcava a verdade. Por conseguinte, quando se chega ao seminário sobre a ética, a ressonância trágica começa a se converter, a se esclarecer pelo fato de que a tragédia segue a pista da verdade.

Quando se chega ao término do ensino de Lacan, não há mais nenhum risco de encontrar a menor ressonância trágica. A ênfase passou ao cômico, ao mesmo tempo em que, da verdade, a ênfase passou para o saber.

Em "Televisão" encontra-se, de passagem, uma evocação do cômico e do riso implicando um saber, o saber da estrutura. Há uma ligação entre o saber e o riso, um certo tipo de riso[7]. Em todo caso, é seguramente desse modo que eu sempre interpretei o riso de Lacan. Essa ligação entre o saber e o riso; aliás, há um pressentimento na língua quando se diz: mais vale rir do que chorar. Isso implica que, de uma mesma coisa, pode-se tanto rir como chorar e que, para passar de um a outro, é preciso haver entre os dois um mediador. De todo modo, é por esta junção ao saber que se apreende como o saber pode atenuar o trágico da verdade.

Parece-me bem perceptível a mudança de ressonância. Ela passou não somente da nota trágica ao cômico, porém, mais ainda, não sei por qual mistério, parece-me que Lacan obteve um extraordinário deslocamento das ressonâncias humanistas do início – porque, com "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise", estamos nas ressonâncias humanistas, no bom sentido do termo. Podemos fazer a crítica do humanismo, podemos dizer a psicanálise não é um humanismo, o que está correto... Passa-se das ressonâncias humanistas às ressonâncias irônicas, único termo que encontro para o final; e mesmo de uma ironia mordaz.

Esta mudança de ressonância pode nos convidar, se sairmos de nossas leituras convencionais, a olharmos de outro modo estes primeiros desenvolvimentos. Nós que lemos Lacan, que nos referimos à sua orientação, estamos habituados a contrastar – isso teve grande sucesso, mas é sempre suspeito quando uma coisa produz adesão facilmente –, de um lado, *o narcisismo do eu*, sua alienação enfatuada às imagens do outro *a*, aos significantes do Outro A; e depois, do outro

7 LACAN, J. Televisão. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.513.

lado, nós situamos *o sujeito*, com seu mistério, seu enigma e talvez sua capacidade de se afirmar no ser-para-a-morte, a dizer não.

De um lado, o lado do eu e seu narcisismo, é a particularidade, e do outro, o lado sujeito, é o universal do ser-para-a-morte, se retomarmos as categorias hegelianas da época.

Mas, olhando com uma certa distância, este ser-para-a-morte não é um narcisismo à segunda potência? Temos a prova de Empédocles, se eu posso assim dizer. Aliás, é Lacan que a nomeia: para que serve esse *dizer não*? Ele serve para a afirmação de si como singularidade, para uma afirmação de si que não passa pela assunção dos ideais do Outro.

A assunção da morte se opõe à assunção dos ideais do Outro. Dito de outro modo, ela é equivalente à assunção do desejo próprio.

É uma forma de narcisismo modificado e, aliás, o próprio Lacan em "Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina"[8] – eu me autorizo a partir do que ele diz nessa passagem – fala do narcisismo do desejo, oposto ao narcisismo do *ego*. É uma pequena expressão, de passagem, mas se refletirmos, esta expressão, *narcisismo do desejo*, desordena nossas classificações.

E ademais, se avançamos com Lacan um passo a mais no tempo, muito mais tarde, bem ao final, em suas "Conferências sobre Joyce", que foram publicadas no volume *Joyce avec Lacan*, pela editora Seuil, às quais eu faço justamente uma alusão, Lacan procedia a uma depreciação feroz e irônica do empreendimento sublimatório de Joyce, que ele reduz a uma única expressão: tudo isso serve para se fazer um escabelo. Vocês apreendem o sentido da expressão. Fazer-se um escabelo quer dizer construir o instrumento de sua autopromoção. Vocês veem, nisso, a mudança de ressonância. É uma maneira completamente diferente de dizer "inscrever-se para sempre na memória dos homens"; aqui se passou verdadeiramente de uma nota a outra.

Era esse meu comentário sobre esse texto.

8 LACAN, J. Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.734.

Passemos à segunda etapa, esta será a última sobre a noção de pulsão de morte em Lacan.

Ela se encontra, a meu ver, nos textos de 1960-1964, no *Seminário XI* e, especialmente, em "Posição do inconsciente". Sobre este último texto, Lacan disse, em uma nota bem no final, que, com ele, dava sequência ao Discurso de Roma, chegando a dizer que "foram necessários dez anos para dar esta sequência ao Discurso de Roma"[9].

Esse texto é, de fato, uma segunda etapa porque ele põe em jogo explicitamente o corpo. Nele, Lacan se dedica ao problema da relação entre o inconsciente e o corpo vivente.

Vocês notaram que, em "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise", o corpo é bem pouco mencionado. Aparece somente como suporte da existência individual. Bem pouco mencionado e sempre implicitamente. O que é acentuado é como, devido ao assassinato da coisa, o desejo como falta irredutível se eterniza – é o termo de Lacan – como insatisfeito, suscetível, portanto, de ser cativo, subjugável por todas essas imagens particulares que nas contingências da história individual se fixaram para um sujeito em sua relação com o semelhante. Portanto, em "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise", há uma solidariedade entre, de um lado, a perda da coisa e a eternização do desejo e, do outro, o fato de que o desejo pode ser enganado, cativado pelo desejo do outro, do semelhante. Neste sentido, abrem-se a dialética da socialização, a possibilidade da socialização e a passagem pela mediação do semelhante.

Em 1964, Lacan dá um passo além dessa dialética. Ele introduz o problema da junção do sexo – do corpo, portanto – com o inconsciente. A questão sendo, doravante, não a de construir a teoria do sujeito barrado, mas de saber, conforme sua própria expressão, como o organismo (entendam o organismo vivente) entra na dialética do sujeito.

9 Ver nota de rodapé 8, em Posição do Inconsciente (*Escritos*, op. cit., p. 864) (N. da T.).

"Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise" não falava do organismo vivente. É relevante que, nesta nova problemática, Lacan comece a nos falar da vida, do vivente, não da "vida verdadeira da história", mas da vida animal, se posso assim dizer. E ele começa a falar também de uma outra morte, de uma função da morte que não é a morte veiculada pelo simbólico, que não é a morte especificamente humana que ele tanto ressaltou no Discurso de Roma, mas que é a morte individual dos organismos sexuados. Com isso estamos, absolutamente, em outro registro.

É claro que não é a primeira vez que Lacan convoca essa morte e, em particular, no *Seminário A ética da psicanálise*, que é de 1959-1960, ele já evocara estas duas mortes, quando destacava a segunda morte. A segunda morte só pode ser concebida em um distanciamento entre vida e morte do vivente, e vida e morte do sujeito. Há duas vidas e há duas mortes. Lacan já havia assinalado, portanto, esse ponto, mas deixo de lado as etapas.

Ao final da elaboração, que é verdadeiramente em 1964, o que faz ele?

Primeiramente, ele sublinha, ou postula, ou coloca, ou afirma uma homologia entre os enigmas da vida – curioso, não é? O enigma passou do sujeito à vida – e o jogo do significante: alguma coisa como uma superposição das hiâncias próprias a estes dois campos.

Em segundo lugar, ele estende a noção de libido além do humano. Eu toquei neste ponto tangencialmente e cito esta frase que define a libido em "Posição do inconsciente": a libido [lamela], isto é, "a parte de ser vivo que se perde no que ele se produz pelas vias do sexo"[10]. Evidentemente, isso inclui todas as espécies que se reproduzem pela via do sexo. E encontramos, nesse texto, uma certa proximidade temática com Freud, o Freud das considerações biológicas.

No *Seminário 11*, há uma definição da libido cujas ressonâncias surpreendem um pouco em Lacan, quando ele diz: "É a libido

10 LACAN, J. Posição do inconsciente, op. cit., p.861.

enquanto puro instinto de vida, quer dizer, de vida imortal, de vida irrepreensível, etc."[11]. E vocês conhecem o mito que ele criou: o mito da lamela.

Começo a ver o sentido desse mito. Só se cria um apólogo para que algo seja esclarecido. Ora, esse apólogo sempre me parecera um pouco misterioso. É muito simples, ele diz: suponhamos um ser vivente, o feto, que sai de seu ovo, as membranas se desprendem, o ser sai de suas membranas. O mito diz: suponhamos que nesse momento um ser alce voo, um tipo de espectro[12] que levanta voo e se põe a circular, pois bem, eis aí nossa libido, diz ele, puro instinto de vida, imortal, irreprimível.

Ele retoma esse ponto praticamente tal e qual em "Posição do inconsciente"[13], nos *Escritos*. Neste texto, ele considera um ovo no ventre vivíparo. Com a secção do cordão, o recém-nascido perde as secundinas, porém a libido levanta voo. A cada vez, escapa um espectro, o de uma forma infinitamente mais primária da vida e que não estaria apta a reproduzir o mundo, etc. Um ser mortífero.

O que é essa história? Ele nos fabrica um mito que conjuga várias coisas.

Primeiramente, a ideia de que o ser que é reproduzido pela reprodução sexual, já perdeu alguma coisa no seu nascimento. Isso é figurado pela perda das membranas, o que as parteiras denominam, diz ele, as secundinas, um termo que é pleno de ressonâncias[14]. Ele perdeu alguma coisa, eis a marca da morte que está presente desde o nascimento para este ser prometido à morte pela reprodução sexuada.

11 LACAN, J. O *Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p.186.

12 No original, "*une sorte de fantôme*", isto é, "espectro, espírito, aparição sobrenatural de alguém morto" (Cf. *Le Petit Robert*), ou seja, "fantasma". Entretanto, como é frequente, entre os psicanalistas brasileiros, o uso do termo 'fantasma' para a palavra francesa *fantasme* (fantasia, em português), correspondente à fantasia inconsciente, optamos por traduzir *fantôme* por 'espectro' para evitar equívoco (N. da T.).

13 LACAN, J. Posição do inconsciente, op. cit., p.859.

14 No original, "*le délivre*", que provém do verbo "*délivrer*", que significa, entre outras acepções, "tornar livre, independente" (*Trésor de la langue française informatisé*) (N. da T.).

Mas, em segundo lugar, o que levanta voo é a libido como impulso irreprimível da vida.

O que isso quer dizer, senão a conjunção, sempre presente em Lacan, da falta, de um lado, e do impulso, do outro, o impulso vital que impulsiona as espécies sexuadas para o coito, produzindo a reprodução. Esse mito, observem, está em ressonância com o biologismo de Freud e que Lacan se esforça em reformular com outros termos, termos que fazem eco às discussões biológicas que o próprio Freud menciona, a saber, a distinção no vivente do *soma* e do *gérmen*. Houve toda espécie de discussão, justamente, para dizer: o *soma* é mortal, porém o *gérmen* que protege a transmissão da vida, o seria?

Por que Lacan diz que a libido, este espectro, puro instinto de vida, impulso da vida, é mortífero? Precisamente para dizer que seu correlato é a morte individual do organismo vivente.

Terceiro ponto: após esses desenvolvimentos que eu relembro rapidamente, Lacan nos diz que a relação com o Outro do significante "faz surgir [...] a relação do sujeito vivente com aquilo que ele perde por ter que passar, para sua reprodução, pelo ciclo sexual" (*Seminário Os quatros conceitos fundamentais da psicanálise*[15]). A relação com o Outro é o campo onde o sujeito surge.

Eu me detenho neste "faz surgir". O que isso quer dizer? Eu não penso que, nesse contexto, isso queira, simplesmente, dizer o que se sabe desde o início, desde o Discurso de Roma, que o sujeito se saiba mortal. A frase diz outra coisa. Creio que Lacan, com este "faz surgir", reenvia ao fato de que a junção entre o inconsciente (o inconsciente-linguagem) e o vivente se faz sobre o corpo, surge sobre o corpo. Como? Pelo viés da zona erógena onde a libido está inserida (a libido se insere no corpo pelas zonas erógenas), zona erógena que determina, ao mesmo tempo, os objetos ditos *a*, como formas do objeto perdido. Lacan o repete, estes últimos são os representantes da libido como órgão da vida que é, ao mesmo tempo, um órgão mortífero.

15 LACAN, J. *O Seminário, Livro 11...*, op.cit., p.187-188.

Consequentemente, o ponto importante é que é sobre a zona erógena que se enodam (Lacan emprega esse termo, "se enodam") o significante – o inconsciente – e a presença do vivente. Esta é uma maneira de antecipar as expressões de 1967, como "o corpo faz o leito do Outro", que já mencionei. É verdade que o corpo, deserto de gozo, só se anima com esta palpitação da vida libidinal, que é a libido, por suas zonas erógenas.

Há, portanto, dois campos bem distinguidos por Lacan, o campo do Outro onde surge o sujeito representado pelos significantes, e o campo da pulsão que ele refere ao vivente, mas não sem ser enodado ao campo do Outro.

O que se torna pulsão de morte? Este é meu objetivo recordando esses textos. A resposta de Lacan é absolutamente categórica, explícita, simples – em sua formulação – nós a encontramos na página 243 de forma particularmente nítida. Ele diz: "a distinção entre pulsão de vida e pulsão de morte é verdadeira na medida em que manifesta dois aspectos da pulsão"[16].

Por conseguinte, não há pulsão de vida e pulsão de morte. Há as pulsões que têm dois aspectos, aliás, ele diz duas faces[17]. Como consequência, temos muitas expressões de Lacan para insistir sobre o fato de que, em toda pulsão, existe a presença da morte. A pulsão parece ser o que há de mais vivente no ser falante. E ele insiste em dizer: em toda pulsão, a instância da morte está presente. Toda pulsão tem uma afinidade essencial com a zona da morte, diz ele. Mas, é preciso acrescentar, também com a da vida. Dito de outro modo, a conceituação freudiana pulsão de vida/pulsão de morte encontra-se aqui reduzida, poderíamos dizer reabsorvida pela conceituação que Lacan faz da pulsão simplesmente, sem esquecer que só se pode dizer *a* pulsão porque existem *as* pulsões, múltiplas, no plural, como as zonas erógenas. E, por consequência, essa reabsorção é tão verdadeira

16 LACAN, J. *O Seminário, Livro 11...*, op. cit., p.243.

17 Id., ibid., p.188.

que, no momento em que ele diz o que acabo de ler para vocês, Lacan põe em questão – no mesmo parágrafo – o ser-para-a-morte que ele introduzira no Discurso de Roma. Na página 243, ele diz que, enfim, a morte está ligada às pulsões. Mas que esta só aparece ali como significante, e nada mais que significante. A morte real e a morte-significante não são a mesma coisa. Ele acrescenta: "e há mesmo um ser para a morte?"

Logo, pôr em questão o ser-para-a-morte é, para ele, solidário com esta reabsorção da conceituação freudiana na [conceituação] da pulsão.

Há uma coisa que poderia surpreendê-los. Não estamos de modo algum no fim da reformulação. O parágrafo que acabo de ler, no qual ele questiona o ser-para-a-morte, é seguido por um outro, que há muito tempo me surpreende e que começa assim: "pela função do objeto *a*, o sujeito se separa, cessa de estar ligado à vacilação do ser, no sentido que faz o essencial da alienação"[18].

Lacan encadeia, então, este questionamento do ser-para-a-morte com as considerações sobre a separação.

A partir deste momento, é preciso se aperceber, que o que ele substitui na sua antiga referência ao ser-para-a-morte não é nada mais que o registro da separação, tal como desenvolvida no *Seminário 11* e em "Posição do inconsciente". Com Lacan, a separação reformula a pulsão de morte freudiana.

Lacan busca definir o que ele chama de separação. Ele situa alienação e separação no eixo em que a falta do sujeito entra em relação ou ressonância com a falta do Outro. Ele dá uma definição: a separação é a operação pela qual "o sujeito se realiza na perda em que surgiu como inconsciente, mediante a falta que produz no Outro, de acordo com o traçado que Freud descobriu como sendo a pulsão mais

18 LACAN, J. *O Seminário, Livro 11...*, op. cit., p.243.

radical, e que ele denominou de pulsão de morte. Aqui, um *nem à-* é convocado a suprir outro *nem à-*. O ato de Empédocles" – ei-lo outra vez – "respondendo a isso, evidencia que se trata aí de um querer. O *vel* retorna como *velle*. Esse é o fim da operação. Agora, o processo"[19].

De fato, é assim o próprio Lacan que propõe que a pulsão de morte freudiana seja o que ele denomina de separação: é a separação lacaniana, digamos.

Então, "o sujeito se realiza na perda onde ele surgiu como inconsciente". Todo o problema é saber o que é se realizar na perda. Que a perda seja correlativa, solidária a sua emergência no significante, no eixo da alienação, é algo que ele explicou previamente, que se presume já admitido – que a entrada no mundo do simbólico é sinônimo da perda. Mas o que é se realizar na perda? É isso que quero comentar.

Primeiramente, isso quer dizer que o sujeito ou, sobretudo, o ser, pode se servir da perda em sua relação com o Outro. Da mesma forma, vejam a homologia que eu tinha feito, que no Discurso de Roma a expressão "a intermediação da morte" quer dizer que o sujeito pode se servir da morte. Não é se servir da morte, mas se servir da perda.

Em segundo lugar, é pela atividade pulsional que o sujeito se separa e se realiza na perda. Vocês se recordam da definição de pulsão que eu relembrei na última vez: na atividade pulsional, o sujeito vai procurar qualquer coisa do lado do Outro barrado, afetado por uma falta, ele vai procurar a parte perdida. Lacan o assinala: no lugar dessa perda, os objetos não deixam de passar por ganhos e perdas, os objetos que, justamente, param a vacilação significante.

Então, ir procurar alguma coisa no Outro não é um destino, é um querer. Por isso ele diz que o *velle* resolve o *vel* da alienação, que este é um destino significante, não uma escolha.

19 LACAN, J. Posição do inconsciente, op. cit., p.857.

A separação consiste em se servir da falta do Outro para se realizar, ou seja, para que o sujeito absorva um pouco de realidade. E a maneira de se servir, que Lacan designa como operação de separação, é situar na falta do Outro sua própria falta, sua própria perda. A operação não é sem benefício. Retornarei a esse ponto, mas lhes antecipo a expressão impactante que Lacan emprega: "é por sua partição que o sujeito procede sua parturição"[20]. Dito de outro modo, ele se realiza tão bem que, pela separação, quase se poderia dizer que ele se engendra ou que ele se confere realidade.

Vejam que a fórmula "se realiza na perda" – "se servir da perda" – substitui o "se servir da morte" que ele empregara no princípio. Entretanto não a suprime. Substitui sem a suprimir, mas, consequentemente, "se servir da morte" aparece como um caso de limite da perda.

Em geral, é pelo objeto *a* que o sujeito se separa, experimentando, portanto, uma perda parcial. Todavia, ele pode chegar a pressionar a perda até a morte, ou seja, se realizar ele próprio como objeto *a* subtraído do Outro. E Lacan nos propõe o ato de Empédocles como paradigma. Deve-se ressaltar este termo de ato que Lacan emprega em seu sentido forte, certamente: atividade da pulsão, ato de Empédocles. Ele o apresenta como o paradigma do que é um querer de separação que chega ao extremo. O que equivale a dizer que o suicídio de Empédocles é um suicídio de separação.

Mencionei, ainda há pouco, o narcisismo do ser-para-a-morte. Ele reaparece aqui de forma mais explícita, já que Lacan precisa com essa separação, com essa forma de se servir de sua perda, o que o sujeito obtém, o que ele visa, ele o diz: é se fazer um estado civil. E acrescenta – eu gosto muito desta frase: "Nada na vida de ninguém desencadeia mais empenho para ser alcançado"[21]. A vida de ninguém,

20 LACAN, J. Posição do inconsciente, op. cit., p.857.

21 Id., loc. cit.

isso quer dizer não todos; ele não diz "nada na vida, para todos, não desencadeia mais empenho", só para alguns.

Ele ainda precisa que se o sujeito opera na separação – da cadeia significante – é para adornar-se com o significante sob o qual sucumbe.

Dito em outros termos, a separação é uma operação de instituição subjetiva, isso permite ao sujeito ter acesso a um *eu sou*, enquanto, na cadeia significante, ele não pode ter acesso a um *eu sou*.

Ademais, é por isso – e abro um pequeno parêntese sobre os textos de Lacan –, que no *Seminário A lógica da fantasia*, que pode criar uma dificuldade de compreensão ao leitor, Lacan se serve de duas outras operações. Não são mais alienação-separação, mas alienação e verdade. O binário alienação-separação, ele o coloca no começo do esquema que constrói nesse *Seminário*. E o que ele denomina operação alienação na *Lógica da fantasia*, já é o resultado da operação de separação por ele descrita no *Seminário XI*, aquela que produz um sujeito *eu sou* ao preço de *eu não penso*. Em todo caso, tenhamos isso bem em mente, a operação de separação é uma instituição subjetiva.

Vê-se, aí, um caso no qual as ressonâncias não seguem no mesmo sentido que a articulação do texto, pois, quando ele diz separação, isso vibra nos corações. A questão da separação está em todas as partes: nos problemas do amor, nos problemas de grupo, separar-se é sempre um drama – reunir-se também, mas este é outro problema. Então, a ressonância do termo não é sem alguns ecos com as ressonâncias do termo *destituição subjetiva*... Porém não há que se enganar, é justamente o inverso. Nos termos de Lacan, é uma instituição, e sua destituição subjetiva é outra coisa bem distinta. É importante ressaltar.

Eis, portanto, o que resta da pulsão de morte freudiana: em primeiro lugar, resta que vida e morte, ambas presentes na experiência, se compõem em toda pulsão; em segundo lugar, o sujeito pode operar com sua perda para instituir-se a si próprio, para instalar-se em seu ser, para afirmar um *eu sou*, um estado civil. Isso não tem nada a

ver com a perspectiva da morte, é um uso da perda, quiçá da morte, que é condicional, para retomar o termo kantiano, ou seja, subordinado à perspectiva do ser. Vejam que se fazer um estado civil não está tão longe assim de *fazer-se um escabelo*. Digamos que há estados civis com maior ou menor valorização[22]. Mas existe a série de estados civis.

Vou deixar, agora, o problema da pulsão de morte para a próxima vez. Espero ter conseguido fazê-los apreender que aquilo que Freud atribui à pulsão de morte, Lacan não atribui às pulsões. Ele o atribui a uma estratégia do sujeito. E o que resta se situa do lado de uma operação do sujeito porque, a partir daí, temos duas bordas: temos o lado do Outro e o lado do vivente. Do lado do vivente, ele coloca as pulsões, a Coisa, o gozo. Vejam, em "Posição do inconsciente"[23], complementado pelo texto denominado "Do *Trieb* de Freud..."[24]. Do lado do vivente, pulsões parciais, libido – que não é a pulsão sexual –, o vivente, o gozo. Do outro lado, o lado do Outro, é lá que o sujeito tem, de alguma maneira, seu lugar. É um grande bricabraque, mas no bricabraque há separação, há o lugar onde a palavra se verifica, as estruturas de parentesco, a metáfora do pai como princípio de separação – isso quer dizer que é preciso o Nome-do-Pai para que o sujeito sustente a operação de separação –, a divisão sempre reaberta e a norma que diz como se comportar como homem e como mulher. Assim sendo, do lado do Outro, é completamente outra coisa. Com a separação, há também o desejo e as identificações.

Isto é tudo por hoje. Na próxima vez, vamos nos concentrar do lado do vivente.

---

22 No original, *rehaussés*. Literalmente "elevados", termo que faz referencia ao escabelo (N. da. T.).

23 LACAN, J. Posição do inconsciente, op. cit., p.863.

24 LACAN, J. Do "Trieb" de Freud e do desejo do psicanalista. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.867.

6ª AULA

6 de fevereiro de 2002

Os desenvolvimentos que recordei sobre a incorporação do incorpóreo que produz o corpo mortificado, desvitalizado, corpo que guarda do gozo apenas o que nele veicula a pulsão, levaram-me a retomar a questão da pulsão de morte em Lacan. A conclusão que extraí é que as noções freudianas de pulsão de morte/pulsão de vida encontram-se absorvidas, eu poderia dizer, com mais justeza, assimiladas no conceito de pulsão, enquanto o ser-para-a-morte do começo se encontra eclipsado, relegado como noção pelo que Lacan designou como um *querer de separação*.

Nesse remanejamento conceitual, a própria pulsão de vida – *Eros* – é recolocada em questão tanto quanto *Thanatos*. O *Eros* é a pulsão que Freud supunha especializada na união, se posso assim dizer, o que foi sempre objeto da ironia de Lacan: daí a questão que se abre, no ponto em que estamos, de saber o que faz laço, tanto laço social quanto laço sexual. Mais exatamente, a questão de saber como a pulsão intervém no laço.

Alguém me lembrava recentemente em Rennes, onde eu falava sobre este tema, que Lacan pôde colocar, frente a frente, o ser-para-a-morte e o ser-para-o-sexo. É bastante lógico, se vocês me acompanharam até aqui. De fato, eu tinha sublinhado que o ser-para-a-morte – outra forma de designá-lo seria dizer o *ser-de-separação* – é uma instituição unária do nada do sujeito. Insisti sobre esse ponto. É uma instituição desse sujeito como um Um insubstituível.

Aliás, abro aqui um parêntese. Vocês poderão ler em breve uma obra de Michel Turnheim que as Edições do Campo Lacaniano vão

publicar[1], na qual ele apresenta, justamente, os desenvolvimentos sobre o luto e sobre a posição freudiana a respeito do luto. Vocês verão que Turnheim esclarece como Freud, a propósito do luto e da perda dos entes queridos, percebeu essa questão do Um insubstituível, contrariamente a uma ideia que está também presente em Freud, segundo a qual os objetos são substitutivos.

Este ser de separação deixa em questão o casal, a possibilidade de acoplamento a outro. É totalmente por lógica que Lacan sublinha que o ser-para-o-sexo é, de algum modo, chamado pelo ser de separação ou se torna um problema devido ao ser de separação.

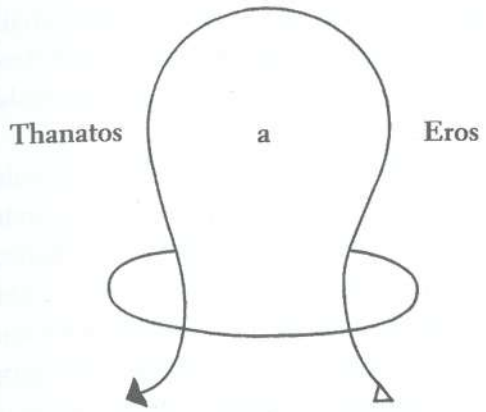
A resposta toma a seguinte direção: o ser-para-o-sexo é outro uso da pulsão, poderíamos quase dizer uma outra face, para retomar a expressão de Lacan.

Observem que dizemos *a* pulsão no singular. Este singular assinala o monismo de Lacan em relação ao dualismo freudiano, porém, ao mesmo tempo, coloca questões. O que a pulsão designa, uma vez que afirmamos desde Freud, com Freud e depois com Lacan, que há pulsões, as pulsões parciais e mesmo com Lacan somente as pulsões parciais? Como entender a pulsão no singular?

Em princípio, poderíamos pensar que isso designa a estrutura única das diferentes pulsões parciais, em todo caso, das quatro sobre as quais Lacan acabou por se deter, essas quatro pulsões que ele figurou com a flecha predadora que sai da zona erógena para a ela retornar.

Retomemos o esquema de Lacan: a pulsão contorna o objeto *a*. Poderíamos repartir, nesse circuito – é um forçamento, porém nada excessivo –, as duas faces da pulsão: de um lado, *Eros*, que segue em direção ao Outro, e, do outro, *Thanatos*, que parte do Outro e retorna para o sujeito.

1 TURNHEIM, M. *L'autre dans le même*: réflexions psychanlytiques sur le deuil. Paris: Éditions du Champ lacanien, 2002 (Collection In Progress) (N. da T.).



É justamente isso o que diz a expressão que já citei e com a qual Lacan define a atividade pulsional. Ele diz que é a atividade na qual o sujeito procura retomar a parte perdida. Retomá-la supõe que ele vai procurá-la do lado do Outro. E, ao mesmo tempo que procura retomá-la, ele restaura a perda. Essa flecha, Lacan nos diz que ela representa exatamente o alvo da pulsão. Ele diz textualmente no *Seminário XI*: o alvo da pulsão é o circuito em retorno no qual ele opera com sua perda. Eu já insisti longamente sobre isso.

O que se torna o impulso da pulsão na teoria de Lacan, o *Drang* freudiano? Não é em absoluto por acaso que Lacan insistiu em dizer que precisaria traduzir *Trieb* por deriva. Sem dúvida, ele pensava que a pulsão conotava bastante o impulso. Essa distância na resolução da tradução marca bem a distância das duas concepções.

Para Freud, eu lhes lembro, a pulsão se define como um impulso inerente ao organismo. Ele o indica explicitamente nos textos nos quais fala da zona, do alvo e do objeto. É evidente que há a zona, o alvo e o objeto, porém o essencial da pulsão é o impulso. Isso evoca a energia, a noção de energia como força natural.

Lacan sempre recusou, desde o início, esse ponto de vista sobre a pulsão. Eu reenvio vocês a alguns trechos de "Televisão"[2], texto bastante conciso no qual precisamente trata deste problema.

O que Lacan desenvolve nesse texto?

Primeiramente que o impulso da pulsão não é o de uma energia. De passagem, ele desenvolve sua concepção: não há nenhuma energia natural, mesmo nas ciências físicas da natureza, a energia não é jamais natural. Ele define a energia como a cifra de uma constância. Dito de outro modo, energia em física é uma constante representável do Um, portanto uma energia nada natural.

No entanto, o impulso da pulsão, *Drang*, não é energia. Ele diz: ele é gozo, e gozo não é energia; o que quer dizer que ele não se inscreve. Ele o diz textualmente nessas páginas. Todavia, ela (a pulsão no singular) tem sua permanência, que ela extrai das bordas corporais. Lacan invoca, no *Seminário XI*, o teorema de Stokes, retoma-o em "Posição do inconsciente" e o evoca novamente em "Televisão". Deixo isso de lado.

Por último, a tradução que ele dá do impulso pulsional, nós poderíamos dizer que é uma permanência de gozo. Poderíamos empregar o termo *quantum de gozo* para fazer eco a um termo freudiano o *quantum de afeto*. Freud dizia: o *quantum de afeto* se desloca sem se inscrever.

Vemos Lacan colocar em oposição a permanência desse impulso, desse gozo, com a constância numérica da energia em física. Precisaríamos ainda acrescentar o que se segue para apreender um pouco mais. Ele insiste em dizer (e creio que não se assimilou isso) que esta permanência consiste em que cada pulsão parcial só se sustenta por coexistir com as três outras. Quando se diz *a pulsão*, não é nenhuma dentre elas e são todas elas.

A pulsão no singular, com sua permanência, designa o funcionamento conjunto, solidário, das pulsões, o que Lacan chama, em

2 LACAN, J. Televisão. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.520-522.

"Televisão", de "*uma instância quádrupla*". O "uma instância" é a pulsão; ela é quádrupla porque há as quatro pulsões parciais. Na instância quádrupla, uma só funciona sincronicamente com as outras três. Trata-se de uma sincronia que se encarna corporalmente. Retornarei a isso, é toda a questão do corpo erótico.

Observem que essa tese, que já está presente no Seminário sobre *A angústia*, é reafirmada no *Seminário XI* e, mais ainda, em "Televisão", é a mesma que reencontramos na *Carta aos italianos* onde o que está em questão é outra coisa que a pulsão. Na *Carta aos italianos*, quando Lacan diz: "*eu suponho que aqui se sabe o que é o objeto a*"[3], ele evoca as quatro substâncias episódicas que o objeto *a* assume. Reencontramos o objeto *a*, no singular, e as quatro substâncias episódicas. Poderíamos quase dizer: a instância quádrupla do objeto *a*.

O que é interessante ainda sublinhar é que, embora não haja uma energética da pulsão, em outras palavras, que esta não seja de alguma maneira contável, a permanência da pulsão obedece a uma certa quantificação. Isto é, como Lacan o diz, ela está sujeita a um mais ou a um menos conforme os sujeitos. Ela é individualizada. O *quantum* de *Drang* é individualizado. Ele não é o mesmo para todos os sujeitos. Lacan diz, poderíamos quase afirmar para recorrer a uma imagem, que é "na medida da abertura..." Talvez vocês tenham notado uma passagem no *Seminário Os quatro conceitos*... onde ele diz, falando do *Drang* da pulsão e da constância mantida, que ela é na medida de uma abertura[4]. E ele acrescenta para comentar clinicamente suas afirmações que "as pessoas têm maior ou menor

3 Tanto em francês quanto em português, o título do texto de Lacan aqui mencionado por Colette Soler como *Lettre aux Italiens*, recebeu em suas publicações oficiais o título de *Note italienne* (*Nota italiana*). A passagem à qual a autora faz referência parece ser a seguinte: "Existe o objeto (*a*). Ele *ex-siste* agora, por eu o haver construído. Suponho que se conheçam suas quatro substâncias episódicas [...]" (LACAN, J. Nota italiana. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.314) (N. da T.).

4 "Contrariamente, o que caracteriza o Drang, o impulso da pulsão, é a constância mantida, que é, para tomar uma imagem que vale o que vale na medida de uma abertura, até certo ponto individualizada, variável." (LACAN, J. *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p.162).

goela"[5], o que, com efeito, nós constatamos. E prossegue: "Conviria mesmo, às vezes, levar isso em conta na seleção dos analistas"[6]. Isso seria para colocar como aditivo à *Carta aos italianos* que tanto faz trabalhar as meninges neste momento.

É tão verdade que, no fundo, quase poderíamos falar, a cada vez que se menciona um caso clínico, que é bastante difícil de evocar o *peso pulsional* do caso. Quando se apresenta um caso, somos obrigados a nos aferrarmos às balizas significantes porque são objetiváveis, transmissíveis; porém o peso pulsional do caso é um dado, ao mesmo tempo, muito presente e do qual é sempre difícil dar a medida na apresentação de um caso.

Eu gostaria agora de desenvolver a questão da distinção da pulsão e do autoerotismo. A explanação que acabei de fazer deixa em suspenso uma questão sobre a qual retornarei um pouco mais adiante no curso deste trabalho, a questão do laço sexual e do corpo erógeno.

Por ora, detenho-me nesta questão: a pulsão e o autoerotismo. Creio que, sobre esse ponto, há toda uma oposição – que não está por construir, pois Lacan a construiu perfeitamente –, à qual é preciso restituir seu valor porque me parece que nós o perdemos, por razões que talvez possamos formular, mas que é um fato. É a oposição, que temos por sabida, entre o narcisismo de um lado, isto é, o espaço – tomando emprestada uma expressão de Lacan –, o espaço não somente da imagem, mas o espaço do que ele chama "os interesses organizados do eu", o que já é uma extensão do termo narcisismo; e, do outro lado, o que é do espaço da pulsão.

Vocês sabem – está bastante assimilado, Lacan insistiu e voltou a insistir – que ele não situa o amor no registro pulsional, o que me fez colocar ainda uma pequena interrogação a propósito do casal

5 No original, *les gens ont plus ou moins grande gueule*. Em francês, "*avoir de la gueule*" significa "ter algo que retém a atenção; ter estilo", em gíria poderíamos dizer "ter taco" (Cf. *Trésor de la Langue Française informatisé* e *Dicionário de francês-português*. 3.ed. Porto: Porto Editora, 2011) (N. da T.).

6 LACAN, J. *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos...*, op. cit., p.162.

dito sexual. O amor enquanto tal, ele o situa do lado do narcisismo e, a esse respeito, ele tem múltiplas fórmulas, categóricas e, devemos dizer convincentes, que consistem em sublinhar que o amor é narcisista por essência, não por acidente.

Sobre isso, ele declina: amar é querer seu próprio bem, via, eventualmente, o bem de algum outro qualquer. Amar é querer ser amado. O amor, sem dúvida, tem um objeto, porém o objeto do amor não é o objeto da pulsão. O objeto do amor é sempre o objeto enquanto benfazejo, o objeto amável; em termos freudianos, objeto-*Lust*, o objeto prazer, benéfico, benfazejo; de alguma maneira, o objeto que pode "se olhar no eu", como diz Lacan. Este termo, olhar – é uma expressão do *Seminário XI* –, introduz o registro especular no laço entre o indivíduo e todos os objetos do amor.

Isso nós recebemos de Lacan. Porém o que é muito menos utilizado, e também vem de Lacan, é o fato de colocar o autoerotismo do mesmo lado. É certo que há muita confusão, na maneira como falamos da clínica, entre a atividade pulsional e o autoerotismo. Compreende-se o que se presta à confusão: é que os dois, a pulsão e o autoerotismo, colocam em jogo o corpo e, precisamente, as zonas erógenas. Sobre isso, Lacan é totalmente categórico. Observem – para tomar o início do tema em seu ensino – no *Seminário XI* [7] e vocês verão que ele afirma claramente, não poderia ser mais preciso: a satisfação da pulsão se distingue do puro e simples autoerotismo da zona erógena.

Dito de outro modo, não é porque a boca, o ânus, a visão ou a audição estão em jogo que se está no registro pulsional. O que distingue os dois registros? Lacan responde na mesma página: é a colocação em jogo do objeto *a*, isto é, o objeto em torno do qual a pulsão faz o contorno. É esse objeto que faz com que não se possa dizer que a pulsão é autoerótica. É um modo de dizer que, no autoerotismo, o

7 LACAN, J. *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos ...*, op. cit., p.170.

objeto *a* não está em jogo, ainda que o corpo próprio seja solicitado para um benefício de prazer que também dizemos de gozo.

Outro traço que distingue os dois registros é que, de um lado, estamos no campo do *Lust*, o prazer, e, do outro, estamos do lado do além do prazer. Nas páginas que seguem, Lacan precisa: "o caminho da pulsão é a única forma de transgressão que se permite ao sujeito em relação ao princípio do prazer[8]". Insisto um pouco. Nem todo objeto desejado, desejável, é pulsional; há todos os objetos que funcionam no registro do que Lacan chama "a função narcísica do desejo"[9]. São todos os objetos dos quais poderíamos dizer: "bons para mim". Em outras palavras, objetos que sem dúvida são objetos, mas que são objetos do mundo, objetos que têm um lugar no espaço da percepção, os objetos kantianos, poder-se-ia dizer. São objetos que têm contiguidades especulares com os interesses do eu.

Nem todo objeto é pulsional e nem toda exigência de satisfação, inclusive de satisfação corporal, é exigência pulsional. Dito de outro modo, há erotismo que não é o que vou chamar de *Trieb*-erotismo. Não posso dizer que a pulsão é hetero, isso faria confusão com o sentido banal de heterossexualidade. Então eu digo *Trieb*-erotismo, é um erotismo que põe em jogo esse objeto em torno do qual a pulsão faz o contorno.

Podemos, pois, construir um quadro:

Pulsão **Objeto (intragável)** **Além do princípio do prazer**	***Ego*** Amor Objeto bom (para mim) *Lust* freudiano

Coloquemos de um lado o *ego* e do outro, a pulsão. Lado *ego*, nós colocamos o amor, o objeto bom (para mim), o *Lust* freudiano

8 LACAN, J. *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos* ..., op. cit., p.174.

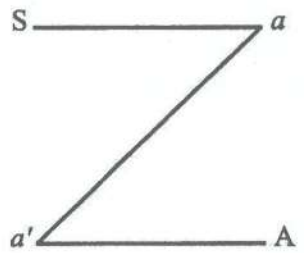
9 Id., ibid., p.255.

(o prazer). Na frente, colocamos (há várias formas de chamá-lo) o objeto da pulsão, não vamos dizer o objeto mau, ainda que, na doutrina de Melanie Klein, o objeto mau seja talvez uma forma de se aproximar desse objeto *a*. Diremos, conforme uma expressão de Lacan que me parece bem expressiva: o objeto intragável. Dito de outro modo, ele resta sempre atravessado na garganta!

O objeto que se ama, se engole, tal como se fala "eu amo guisado de carneiro", exprime-se Lacan[10].

Semanticamente, são imagens orais, mas se poderia dizer para todos os objetos, especialmente o olhar. Ele permanece atravessado na garganta do significante. Evidentemente, ali estamos além do princípio do prazer, na transgressão possível desse limite que é o princípio do prazer.

Assim, pois, não percamos de vista a insistência de Lacan em seus textos para nos explicar (é uma expressão no mesmo Seminário)[11]: o nível do *Ich* freudiano (que não é de forma nenhuma o *moi* [eu] francês, mas enfim...) é não pulsional. Por que ele insiste tanto? Creio que por duas razões: uma delas diz respeito a seu próprio ensino, e a outra é uma razão clínica. A primeira razão é que, justamente na etapa precedente de seu ensino – e notadamente na elaboração de seu esquema L, vocês se recordam, mas vou escrever mesmo assim...



Esse esquema L que faz se cruzarem o eixo da relação narcisista e o eixo da relação entre o sujeito e o Outro, que Lacan inicialmente situou como uma relação puramente

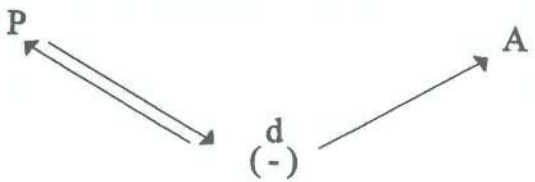
10 Lacan, no *Seminário 11*, em resposta a M. Safouan, trata de explicar a relação narcisista dos objetos no campo do *Lust* (prazer) e *Lust-Ich* (eu prazer), a identificação e o amor, objeto de desejo e objeto da pulsão. É para exprimir a ideia de objetos que não têm valor pulsional que ele utiliza a frase "*Gosto muito de guisado de carneiro*" (Cf. LACAN, J. *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos*..., op. cit., p.229) (N. da T.).

11 LACAN, J. *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos*..., op. cit., p.181.

simbólica – no Discurso de Roma, a relação do sujeito ao Outro é puramente simbólica –, desenvolveu a relação imaginária e é preciso dizer que, nesses textos, ele não fala absolutamente das pulsões. De certa maneira, implicitamente, somos levados a supor que é no eixo imaginário que ele situava, em torno de 1956, o funcionamento pulsional e o uso do corpo, distinguindo-os da relação do sujeito com seu ser-para-a-morte, ao Outro.

Nos textos da época de 1964, se devêssemos reordenar as coisas, é nesse eixo que está o autoerotismo e é no outro que estaria o *Trieb*-erotismo.

É preciso também situar o desejo no meio, o desejo enquanto pura falta, "menos". Ele pode bascular dos dois lados: do lado amor (do lado do objeto bom) e do lado pulsão cujo objeto causa o desejo.



Se vocês lerem com atenção todo o *Seminário XI*, verão que Lacan nele fala da função narcisista do desejo e dos desejos que põem em jogo a pulsão; e, inclusive, distingue um terceiro gênero na resposta a uma questão, ele distingue também os desejos loucos[12]. A saber, desejos que não são nem captados por um objeto bom narcisista, nem causados pelo objeto pulsional e que se sustentam somente na proibição. Ele especifica: basta que se lhe proíba alguma coisa para que esta se torne atraente. Deixemos isso de lado. Em todo caso, eu insisto: na medida em que o desejo é posto em jogo

12 LACAN, J. *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos...*, op. cit., p.230.

no amor e a relação narcisista ao objeto, como o diz Lacan, o Outro não está situado.

Consequências clínicas:

Não se deve imaginar que, desde que o corpo esteja em uso, é a pulsão que está lá – é o que fazemos todos os dias, parece-me. Não é porque a zona oral é solicitada que a pulsão oral está lá. Há o autoerotismo oral e, ademais, há o *Trieb*-erotismo oral; ainda precisaríamos encontrar os traços distintivos. Portanto, é preciso retomar tudo isso!

Fumar, comer, chupar – não são necessariamente pulsionais contrariamente ao que se afirma todos os dias. Isso pode, perfeitamente, ser autoerótico sem pôr em jogo esse objeto em questão, simplesmente um meio de extrair um pouco de prazer ao corpo.

Diríamos a mesma coisa do erotismo anal e dos dois outros. Precisaríamos tomar caso a caso.

Agora se fala da droga como uma atividade pulsional; duvido muito disso. A dependência em relação à droga não assinala necessariamente uma exigência pulsional. Temos mesmo todas as razões para pensar o contrário.

Para dar uma fórmula que resuma tudo isso: não confundamos *compulsão* e *pulsão*. Quando a compulsão está presente, a pulsão não está lá forçosamente; quando está a pulsão, do mesmo modo, a compulsão não está ali forçosamente porque, precisamente, a pulsão tem recursos de deriva que lhe permitem amiúde evitar a compulsão. A compulsão é, certamente, sintoma.

Dito isso, há uma pergunta a colocar sobre o que se chama atualmente "os novos sintomas". Toda questão a esse respeito é saber se eles não assinalam muito simplesmente o crescimento do autoerotismo sobre o *Trieb*-erotismo.

Poderíamos tomar os famosos transtornos da oralidade, as compulsões atuais da oralidade e os fenômenos de violência. É aí que se vê melhor a confusão que estou destacando.

A violência procede inevitavelmente do pulsional? É certo que procede do impulso! Todo o esforço de Lacan foi, precisamente, não reduzir o pulsional ao impulso.

A violência, sem dúvida, é *thanática* – de *Thanatos*.

No início de seu ensino, isto é, antes do Discurso de Roma, no que ele chama "seus antecedentes", Lacan, que já tentava repensar a pulsão de morte, tinha tentado abordá-la pela agressividade[13]. Entre a violência e a agressividade, há apenas um passo. E, naquele momento, ele tinha tentado fazer da agressividade a manifestação clínica da pulsão de morte freudiana.

Mas a agressividade não é forçosamente o que eu vou chamar de *Trieb*-thanática por homologia à *Trieb*-erotismo. A agressividade – foi ele mesmo quem o enfatizou – provém amplamente tanto do transitivismo, como do que há de *thanático* no narcisismo. Não se trata de fazer de novo a demonstração! Os deslizamentos, as passagens do amor ao ódio, não têm nada a ver com a reversão da pulsão, essas passagens dão conta de certo número de fenômenos de violência.

Ressalto, pois, uma confusão de registros em nossa abordagem desses problemas. Eu creio que este amálgama que fazemos hoje em dia é, em parte, suscitado pela promoção do termo gozo no ensino de Lacan e em nossa leitura, porque o termo gozo é um termo – não é um conceito, gozo é um termo, é uma noção, bastante difícil de circunscrever no âmbito do conceito – que pode cobrir não só todo o campo do possível com a dor, mas também todas as gradações e as variações do registro do prazer quando elas põem em jogo o corpo.

Dessa forma, reencontramo-nos com formulações em que o gozo está por toda parte, a relação em nenhuma parte, mas o gozo em toda parte!

Esse termo teve como consequência desgastar um pouco as distinções clínicas extremamente precisas e úteis que havia nos anos

13 LACAN, J. De nossos antecedentes. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.69-76 (N. da T.).

65 do ensino de Lacan. É de tal maneira verdade que Lacan foi obrigado, impulsionado por seu trabalho analítico, após ter promovido esse termo de gozo, o campo do gozo, nosso campo lacaniano, foi levado a retornar às distinções e a recolocar o gozo no plural, a fazer distinções das formas de gozo.

Seria o caso de recolocar, nos três gozos distinguidos no nó borromeano, a diferenciação que eu acentuo hoje entre o que está do lado do autoerotismo e o que está do lado da pulsão. Em todo caso, é um trabalho que, por enquanto, não farei.

Prossigo.

Uma das coisas que distingue o campo pulsional e o autoerotismo, nos termos do Lacan de 1964, é a relação com o Outro e, notadamente, com o Outro sexo.

Todos os objetos situados no campo narcisista, em si mesmos, não decorrem do sexual ou do pulsional. A bem dizer, há fenômenos clínicos que manifestam a passagem possível de um objeto do campo pulsional ao campo narcisista. Lacan evocou dois deles de forma totalmente sucinta, o que é bem precioso. Ele nos deixou o encargo de desenvolver o assunto. Hoje eu não o farei completamente, porém pretendo me empenhar nisso oportunamente. Ele menciona, no *Seminário XI*, dois casos em que o objeto sexualizado, isto é, o objeto investido pela pulsão – porque a única presença do sexo no inconsciente, na linguagem, é a pulsão – pode encontrar-se decaído de sua função e relançado no campo do *ego* e do narcisismo. Estes dois fenômenos são a inveja e o desgosto. Evoquei isso em Sainte-Anne[14], retomemos brevemente. Ele os menciona como fenômenos de dessexualização. Cito: "Há verdadeiramente duas grandes vertentes do desejo tal como pode surgir na queda da sexualização [...]" –, é a dessexualização. Vejam como ele situa bem o desejo como podendo bascular para o lado da sexualização ou retornar para

14 Referência ao Hospital Sainte-Anne, em Paris, onde a autora realiza regularmente um seminário de leitura de textos de Lacan e também uma apresentação de pacientes, com Françoise Gorog (N. da. T.).

o outro lado: "[...] de uma parte, o desgosto engendrado pela redução do parceiro sexual a uma função da realidade, qualquer que ela seja, de outra parte o que chamei, a propósito da função escópica, a *invidia*, a inveja. A inveja é coisa diferente da pulsão escópica e o desgosto coisa diferente da pulsão oral"[15].

Eis uma indicação clínica bastante precisa (vocês podem verificar que, quando se encontra a inveja em um sujeito histérico, dizemos: o gozo histérico, conceito que reduz todas as distinções). Há, pois, uma degradação possível do objeto sexualizado à categoria de objeto do mundo, a de objeto da realidade, como diz Lacan, que pode suscitar afetos diversos, esses dois em particular. É um fenômeno que ilustra e indica a passagem entre esses dois espaços.

Na pulsão, há a relação com o Outro; e mesmo, "a pulsão tem relação com o Outro" é para colocá-la lado a lado com a fórmula mais conhecida "não há relação sexual".

Eu lembrava há pouco a crítica que Lacan faz de *Eros* como princípio de união. Em "Televisão", critica o *Eros* freudiano com ironia: "[...] o que imputa a Eros (Freud), na medida em que o opõe como princípio da 'vida' a Tânatos, é unir" – e ele acrescenta – "como se, afora uma breve coiteração, nunca se tivesse visto dois corpos unirem-se num só"[16].

Sem dúvida, jamais se viu dois corpos se unirem em um. "O homem tem um corpo e só tem um", é uma frase mais tardia de Lacan, de 1979, nas "Conferências sobre Joyce", publicada no volume *Joyce com Lacan*[17]. Se o homem tem um corpo e apenas um, se não há Eros, é preciso alguma coisa para sustentar os laços que, apesar de tudo, existem. Conforme Lacan, essa alguma coisa é a pulsão; esse é o motivo pelo qual eu desenhei há pouco, no

15 LACAN, J. O *Seminário, Livro 11: os quatro conceitos...*, op. cit., p. 164.

16 LACAN, J. Televisão, op.cit., p. 526.

17 Texto publicado posteriormente com o título "Joyce, o Sintoma" (LACAN, J. Joyce, o Sintoma. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.561) (N. da T.).

esquema, a flecha que segue em direção ao Outro antes de retornar sobre o corpo próprio.

Algumas observações, primeiramente sobre a expressão: "o homem tem um corpo". Isso quer dizer que ele não é seu corpo, contrariamente ao que se poderia imaginar. O homem que é feito sujeito pelo simbólico não se identifica com seu corpo. É um fato. Ele pode amá-lo, admirá-lo, enfeitá-lo de todas as formas, ou seja, ele pode tratá-lo como um bem: é um capital, um corpo! Mas, em todo caso, não se identifica a este. Sem dúvida, é por isso mesmo que ele acredita que tem uma alma, que ele é uma alma – o sujeito inverte espontaneamente as fórmulas.

A prova de que ele não é seu corpo, que ele o tem, é que ele pode perder seu corpo e, no entanto, permanecer. Há uma vida após a vida do corpo, é essa pequena sobrevida que nós sonhamos tanto em obter no simbólico. É divertido quando se pensa nisso, é um fato clínico que nos mostra que não acreditamos em nossa morte. Sabemos que somos mortais, mas não acreditamos nisso; a prova é que há tantos sujeitos que se preocupam com o que será deles quando tiverem perdido seus corpos, isto é, quando estiverem mortos... Eu me pergunto: o que importa isso, se já não estarão mais aqui?

Essa sobrevida do sujeito no simbólico indica bem que o sujeito não pode se identificar com seu corpo, mesmo se ele o tenta.

Ademais, observem que a religião, a que conhecemos melhor, pensa em lhe devolver esse corpo quando da ressurreição dos mortos, no momento do verdadeiro fim da história humana.

Quanto à sociedade, vocês podem observar que ela não aprecia, em absoluto, que os sujeitos possam pensar em se desfazer de seus corpos, quer dizer, se suicidarem. É um grande tema da atualidade, dos nossos dias, na rádio, nos jornais. Há uma preocupação atual com o número de suicídios, que parece crescente. O suicida é um sujeito que pretende servir-se do fato de que ele não é seu corpo, que ele o tem para dele se desfazer e, assim sendo, desaparecer

com ele. Poderíamos fazer muitos desenvolvimentos. Mas deixemos isso de lado.

O sujeito, então, tem um corpo. Em contrapartida, ele tem apenas um. Com relação aos outros corpos, pode ocorrer que ele disponha destes e tente deles se servir. Vocês conhecem a frase que Lacan coloca na boca de Sade: "Eu tenho o direito de dispor de teu corpo". Mas dispor de um corpo não é fazê-lo seu. Dito de outro modo, o corpo é Um.

Lacan tratou de formular esse Um do corpo em diversas ocasiões e de maneiras diferentes. Primeiro pelo Um da forma, depois, servindo-se do Um do conjunto vazio que lhe pareceu próprio para formalizar o corpo, especialmente o corpo esvaziado de seu gozo, como encontramos em "Radiofonia". Ele retoma a mesma formalização em 1979, na mesma "Conferência sobre Joyce": o Um do corpo acessível por um jogo entre o Um do conjunto vazio e o zero. Tudo isso para dizer que o *dois* é muito problemático quando se trata dos corpos. Não há união dos corpos, não há fusão, isso é óbvio, não há união mesmo no ato sexual.

O que se pode fazer de outro corpo? Precisaríamos fazer sua declinação.

Lacan disse certa vez: pode-se apertar muito forte...[18] Forte, forte, forte! Abraço meu rival, mas é para sufocá-lo! É clássico. Pode-se apertá-lo forte, fazê-lo pedaços de diversas maneiras, abusar dele, etc. Não se pode, com certeza, fazê-lo seu corpo, fazê-lo seu.

Um parêntese para distrair um pouco: vocês sabem que agora, graças ao progresso da ciência, chega-se a filmar uma fecundação nas vias naturais, não somente *in vitro*. E dessas imagens da fecundação se poderia dizer: eis um exemplo de fusão dos corpos já que se veem os espermatozoides, aquele que triunfou sobre todos os outros; tal como salmões subindo os rios, os espermatozoides perfuram a

18 C. Soler refere-se ao *Seminário de Caracas*, proferido por Lacan, naquela cidade em 1980, por iniciativa de Diana Rabinovich (N. da T.).

membrana do óvulo. Poder-se-ia dizer: eis a fusão de dois corpos elementares. Não obstante, vemos o óvulo que se cerra, seccionando o flagelo do pobre espermatozoide que se encontra incorporado ao mesmo tempo em que desaparece... Fecho meu parêntese.

O "não há relação sexual" tem sua contrapartida, tem sua compensação, no fato de que a pulsão, e tão somente a pulsão, tem relação com o Outro pelo objeto *a*. Daí as fórmulas de Lacan dizendo que a pulsão, a instância quádrupla, evita a desunião para aqueles "em que o sexo não basta para torná-los parceiros". Vocês encontram isso em "Televisão"[19]. Poderíamos quase dizer: a pulsão, suplência da não-relação (a expressão não seria verdadeiramente satisfatória).

Em todo caso, se utilizarmos as fórmulas que Lacan estabelece para a pulsão como atividade – "se fazer comer", chupar, vampirizar, "se fazer cagar", "se fazer ver", "se fazer escutar" –, todas essas atividades não se concebem sem a relação com o Outro, sem um Outro no qual Lacan diz que a pulsão vai buscar alguma coisa e que, em cada caso, há alguma coisa que responde do lado do Outro.

O único acesso ao Outro do sexo são as pulsões, dizia ele em "Posição do inconsciente". Recordo-lhes esta passagem que precede as anteriores: "[...] não há acesso ao Outro do sexo oposto senão através das chamadas pulsões parciais, onde o sujeito busca um objeto que lhe reponha a perda de vida"[20]. Não é que a pulsão procure o Outro, ela procura o objeto compensador da perda de vida, todavia ela só pode procurá-lo do lado do Outro.

O que Lacan acrescenta mais tarde, em 1973 em "Televisão", é a instância quádrupla da pulsão. Ali estamos sobre o terreno da constituição da erotização do corpo do Outro, sobre a qual retornarei adiante.

19 LACAN, J. Televisão, op. cit., p.527 (N. da T.).

20 LACAN, J. Posição do Inconsciente. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.863.

Em todo caso, na atividade pulsional, um objeto é tirado do Outro, ainda que não seja apropriado, daí a expressão: "faz-se apenas o contorno".

Um objeto é tirado do Outro. É uma espécie de dízimo de gozo que o sujeito faz pagar ao Outro. O tema do dízimo se encontra em 1979 no texto sobre Joyce. Então, o acesso pela pulsão, o único existente – não se alcança o Outro pelo autoerotismo ainda que muitos casais, talvez, sejam feitos de autoerotismo a dois, isso não é impossível pensar –, isso nos reenviaria ainda à intuição freudiana que distingue a escolha de objeto por apoio pulsional[21] da escolha de objeto narcisista. Este acesso, que é o único, é ao mesmo tempo sem esperança para a relação sexual, pois a pulsão, que é acesso ao Outro, é ao mesmo tempo objeção à relação.

A pulsão faz existir o Outro, mas ela não dá nenhum acesso ao gozo do Outro. Não se goza do Outro, não se possui nem mesmo o objeto que se procura nele, esse objeto causa que não pode ser possuído.

Então, à fórmula "a pulsão tem relação com o Outro" precisaria acrescentar uma outra que comentaria a flecha desenhada acima. Precisaria acrescentar: "não há relação sexual porque há a pulsão", e sabemos que há a pulsão porque há a linguagem; não retornarei a isto.

Finalmente, a pulsão, espantosamente, condiciona ao mesmo tempo a relação ao Outro e o que Lacan martelou com sua fórmula "há Um", acrescentando "Um sozinho". Se, na pulsão, o sujeito faz pagar o dízimo ao Outro, concebe-se a partir de então que Lacan possa evocar sujeitos que não têm corpo, enquanto o homem tem um corpo. A fórmula "o homem tem um corpo" é uma fórmula genérica, não é uma fórmula identificadora, individualizadora. Ela diz simplesmente que um sujeito não é um corpo e que, assim sendo, quanto a seu corpo, um sujeito apenas pode tê-lo.

21 O objeto anaclítico (N. da T.).

Porém ter um corpo pode ganhar um sentido muito mais individualizado, e Lacan tratou de precisar o que é ter um corpo. A fórmula mais simples que ele deu foi esta: "é poder fazer alguma coisa com". Dito de outro modo, servir-se dele. Retornarei sobre as diversas maneiras de servir-se do corpo, o que chamei "os usos do corpo" – servir-se dele e, principalmente, no campo do gozo.

Portanto, para ter um corpo enquanto individualizado, se requer uma condição suplementar que não é genérica. Uma dessas condições é que o sujeito só tenha corpo se ele se servir dele pulsionalmente para um benefício que é variado: em primeiro lugar, que seja um benefício além do princípio do prazer, benefício de gozo; mas também um benefício no nível da subjetividade que está, em parte, vinculada à verdade própria do sujeito. Assim sendo, todos os sujeitos não têm corpo.

Isso vai me levar a estudar sucessivamente vários fenômenos clínicos. Primeiramente, a lançar outro esclarecimento sobre a psicose e as personalidades "como se"; em seguida, sobre a doença da mentalidade; e, depois, sobre os casos em que Lacan pode dizer que há relação sexual.

Começo hoje pelas personalidades "como se". É uma antiga noção, um termo que vem de Helen Deutsch. Designa sujeitos aparentemente "normais", conformes, sem manifestações patológicas, patognomônicas, sem sintomas neuróticos particulares, sem automatismo mental, mas cujo hiperconformismo parece desabitado, o que indica bem o termo "como se". São sujeitos que retomam o discurso de seu meio, de seus Outros, sem nele colocar sua marca. Em termos de Lacan, poderíamos dizer: sem que se perceba a retroação de uma enunciação própria, isto é, sem aí fazer valer sua diferença. As personalidades "como se" são a antineurose, o oposto da neurose. O neurótico, quanto a ele, tem a paixão dessa diferença subjetiva pela qual ele se presta a sacrificar muitas coisas. As personalidades "como se" são o contrário do sujeito que diz "não". Mas,

atenção! Não é, contudo, um sujeito que diz "sim"! Não dizer "não" não é dizer "sim".

Gostaria de abrir um parêntese. É preciso não confundir o que mencionei do sujeito que diz "não" com a foraclusão. Não é absolutamente do mesmo nível. O dizer "não", que de resto não é o "dizer *que não*" – Lacan o distingue – é o dizer "não" da separação. Este dizer "não" supõe a *Bejahung* freudiana, supõe que seja posto o significante, a ordem simbólica. Então se pode dizer "não". Como ele dizia, se pode "subtrair sua vida precária das agregações docilizantes do Eros do símbolo"[22].

No caso dos sujeitos "como se", não há dizer "não" por causa da foraclusão – não há tampouco dizer "sim", pela mesma razão. Há uma espécie de ausência, de ausência do sujeito, daquele que poderia se manifestar justamente na retroação da enunciação.

Eu gostaria de comentar o mesmo fenômeno sobre a vertente do *a* separador e com ele sobre a vertente do acesso ao Outro pela pulsão. É o que falta nos casos "como se". Restam apenas os semblantes vazios, não habitados pela pulsão. Dito de outro modo, faltam ao mesmo tempo, o vetor em direção ao Outro e, também, a função do que Lacan chama de o objeto intragável.

Concebe-se que essa configuração possa ser dita "fora do discurso", isto é, diz respeito à psicose. É uma das múltiplas definições da psicose dadas por Lacan: o sujeito psicótico é fora do discurso. Todo discurso se define por ordenar uma separação entre o gozo produzido e a verdade do gozo.

$$\frac{S_1}{V} \quad \| \quad \frac{S_2}{\text{produção}}$$

$$\$ \qquad\qquad a$$

22 LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.321 (N. da T.).

Na escrita do discurso, não é o mesmo termo que vem no lugar da produção e no lugar da verdade. E, no entanto, são duas inscrições de gozo. Lacan caracteriza todo discurso pelo fato de que há uma distância entre o que é produzido como gozo, por exemplo, os mais-de-gozar no Discurso do Mestre, e o sujeito, sempre no Discurso do Mestre.

Essa distância do gozo, ele a qualifica como barreira da castração, barreira do gozo. O gozo produzido por um discurso é um gozo padrão, é o gozo que os sujeitos de uma época, de um tempo e de um lugar têm em comum. Eles não o partilham, mas o têm em comum. A verdade do gozo, por sua vez, é sempre marcada pela diferença do gozo. Não somente a verdade é semidita, assim como jamais é um padrão. O gozo pode ser padrão, a verdade jamais. É por isso que o neurótico tem paixão por sua verdade! Porque é a paixão de sua diferença.

Nos casos "como se", é esta distância que falta. Um sujeito "como se" é um sujeito para o qual o gozo produzido pelo discurso, que é o discurso do Outro, reabsorve toda a diferença de sua verdade de gozo. Ele é inteiramente aquiescente ao gozo produzido, o tempo que isso dure, é claro!

Esta verdade do gozo, ao se afastar do gozo padrão que pode homogeneizar as massas, está em geral presente, já que cada um guarda um ponto de extimidade, uma singularidade. Nas personalidades "como se", o que falta é a barreira entre a produção do gozo e a verdade do gozo e, se eu dissesse as coisas nos mesmos termos que da última vez, eu diria que ali falta o uso separador da pulsão.

Na próxima vez, prosseguirei colocando, ao lado das personalidades "como se", o outro extremo do fora do discurso: as psicoses de exceção.

7ª AULA

6 de março de 2002

Na última vez, eu insisti muito em destacar a oposição que Lacan instaura, em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, entre o campo da pulsão e o campo do eu autoerótico, do corpo autoerótico entre outros, o que o conduziu a esta fórmula absolutamente impressionante que consiste em dizer: o *Ich* freudiano não é pulsional.

Nesse texto, ele situa a pulsão no eixo da relação desses dois conjuntos vazios, que são o sujeito barrado e o Outro barrado, e situa, do outro lado, o que se sabe desde o início, não só a relação ao semelhante, mas toda uma série de outros fatos clínicos: evoquei a inveja e a repugnância entre outros, não somente o autoerotismo. Eu poderia colocar também desse lado, me parece, o que ele chama as paixões do ser: o amor, o ódio e a ignorância. Não evoco essas três paixões por acaso, mas porque, de fato, elas estão bem no seguimento da inveja e da repugnância. Pois em certa tradição, notadamente a tradição cristã, não se situa o veneno da inveja como uma espécie de limite quase originário à prescrição do amor ao próximo? É bem o que diz o pequeno exemplo de Santo Agostinho: "Eu vi, com meus próprios olhos, o pequeno olhando com um olhar envenenado seu irmão mais novo ao seio"[1]. Além disso, não se situa apenas a inveja como limite ao amor, mas a superação da repugnância, na mesma tradição, é o signo supremo do amor: engolir o escarro do outro ou o excremento do outro – Santa Teresa... Isso estava muito acentuado

[1] A passagem de Santo Agostinho à qual a autora faz referência, foi citada por Lacan em "Os complexos familiares na formação do indivíduo", é a seguinte: "Vi com meus próprios olhos e observei bem um menino tomado de ciúme: ele ainda não falava, mas não conseguia desviar os olhos, sem empalidecer, do amargo espetáculo de seu irmão de leite (*Confissões*, I, VII)." (LACAN, J. Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.43) (N. da T.).

no filme que estreou há alguns anos, Teresa... Em todo caso, há uma série de desenvolvimentos que conectam precisamente a inveja e a repugnância com uma certa relação ao amor e ao ódio.

Por que acentuei tanto essa oposição? Talvez até agora eu não o tenha explicado bastante. Eu a acentuo porque essa oposição – que tem uma realidade clínica bastante sensível – nos mostra que o conceito de pulsão, que Lacan construiu em torno de 1964 na linha de sua leitura freudiana, não chega a subsumir todos os fenômenos que nós colocamos e que ele próprio colocou na conta do gozo. Vou desenvolver um pouco esse ponto, mas antes retorno um instante à função da pulsão.

Lacan confere à pulsão uma função muito definida, a da divisão: "a pulsão divide o sujeito e o desejo"[2]. Mas, ao mesmo tempo em que ela divide, todo o esforço de Lacan naqueles anos foi para mostrar isso, diria, que ela faz relação? Não, ela articula.

Preliminarmente, o primeiro ponto: a pulsão assinala a articulação entre o inconsciente e o vivente, entre o inconsciente-linguagem e o corpo vivente, sem esquecer a ambiguidade do termo "corpo vivente" na medida em que a expressão pode oscilar entre duas significações: ela pode designar o organismo biológico, do qual nos fala Monod, por exemplo, mas designa também, sob a pena de Lacan, outro corpo, o corpo que constitui o conjunto das zonas erógenas, portanto o conjunto das pulsões. Contudo, a pulsão articula o inconsciente ao vivente.

Segundo ponto: ela estabelece uma relação, não com o Outro, mas, digamos, com alguma coisa outra, sem maiúscula desta vez, e que é o objeto *a*, este objeto que, contrariamente ao sujeito a-substancial, é um *quantum*, poderíamos dizer, de substância gozante. Retomo: *quantum* é uma expressão freudiana: ele diz *quantum* de afeto; nós poderíamos dizer um *quantum* de substância gozante ou,

2 LACAN, J. Do "Trieb" de Freud e do desejo do psicanalista. In:____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.867 (N. da T.).

se vocês preferirem, um átomo, um elemento de gozo. É isso que Lacan evoca de maneira precisa com a expressão mais-de-gozar, objeto mais-de-gozar. Então, na medida em que a pulsão estabelece esta relação do sujeito ao *quantum* de gozo, pode-se considerar com justeza, como diz Lacan, que ela é o que causa a relação propriamente erótica com o outro; entendamos o outro corpo. Poderíamos falar de relação pulsional? Seria talvez excessivo já que, justamente, a relação a este *quantum* de gozo que é a pulsão é o que faz objeção, obstáculo à relação sexual.

Em todo caso, insisto sobre a dupla função da pulsão: de um lado, ela evita a desunião daqueles que o sexo não torna parceiros. Vocês conhecem a citação de "Televisão" que já evoquei: "evitar a desunião"[3]. A frase exata é um pouco diferente, mas a expressão é esta. Eu poderia dizer: a pulsão sabe evitar [*sait parer*] a desunião, mas ao mesmo tempo ela separa (*sabe-evita [sait-pare]*)[4], quer dizer que ela sabe também evitar [*parer*] o Um do uniano [*unien*]. Uniano, como vocês sabem, é um anagrama de *ennui* [tédio][5], como Lacan o nota nessas páginas em "Televisão"[6]. Aliás, isso é muito divertido, a união pulsional com a qual todo mundo acredita sonhar, para Lacan seria o sinônimo de tédio [*ennui*].

Retomemos a partir da intersecção vazia de dois conjuntos vazios que são o sujeito barrado (S̸) e o Outro barrado (Ⱥ). É neste ponto que opera a função desse *quantum* de gozo que é o objeto *a*.

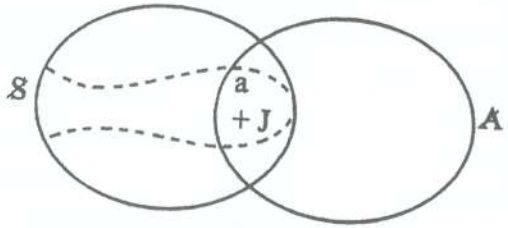
3 LACAN, J. Televisão. In:____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 527 (N. da T.).

4 No original: "*la pulsion sait parer à la désunion [...] ele sépare (sait-pare), c'est-à-dire qu'elle sait aussi parer au Un de l'unien*". Soler joga com o equívoco significante que há entre "*sait parer*" e "*séparer*", isto é, "sabe evitar" e "separar", equívoco que se perde quando traduzimos para o português (N. da T.).

5 Optamos por manter o termo em francês em que a autora retoma o anagrama que Lacan compõe (*unien*) a partir de *ennui*, em "Televisão" (*Outros escritos*, op. cit., p.526). *Ennui*: tédio, tristeza profunda, contrariedade, preocupação, impressão de vazio, de lassidão, de enfado, melancolia vaga, perda de interesse (Cf. *Le Robert Micro*) (N. da T.).

6 LACAN, J. Televisão, op. cit., p.526 (N. da T.).

Eu posso inscrevê-lo com os círculos de Euler, um para o conjunto vazio do sujeito barrado $\$$, e o outro para o conjunto vazio do $\not{A}$ e combino os círculos de Euler e o circuito da pulsão.



Então, o seio, o excremento, o olhar e a voz, são estes quatro objetos que sustentam a atividade pulsional. No "fazer-se chupar, etc.", está ao mesmo tempo o que sustenta a conexão do sujeito com o outro, a conexão erótica do sujeito com o outro e o recuo para um gozo, um mais-de-gozar que não concerne ao outro.

Com isso, já se depreende bem que o gozo pulsional, mesmo que ele não seja todo o gozo do corpo, não convém às exigências do amor. E que ele não é tampouco – como Lacan o disse desde o começo de seu *Seminário Mais, ainda* – o signo do amor. No fundo, a pulsão opera entre o Um e o Outro, mas ela deixa o sujeito no Um. Dito de outro modo, o gozo pulsional não é gozo do Outro no sentido objetivo do *de*, bem ao contrário, ele torna esse gozo do Outro perfeitamente problemático.

Eis porque Lacan insistirá em seguida, em 1974 e 1975, em dizer: não há gozo do Outro, no sentido objetivo do *de*: não se goza do Outro. É por isso que há tal laço entre a pulsão e a repetição: o mais-de-gozar, que é o benefício pulsional, não satisfaz o suficiente, de tal modo que a repetição é assim necessária, para que ela não cesse de se escrever.

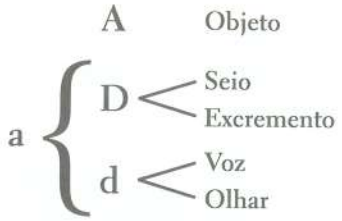
Após essa revisão, eu gostaria de introduzir, o que é mais que um parêntese, a questão seguinte: desde que Lacan opõe a pulsão e todas as formas de autoerotismo, quer seja o autoerotismo compartilhado ou não – digo compartilhado ou não na medida em que não há gozo do Outro: mesmo no corpo a corpo não se sai do autoerotismo, enfim, não se sai de um gozo solitário – que dizer então, como conceber a homologação que ele faz nos anos 70, no *Seminário O avesso da psicanálise* e em "Radiofonia", entre, de um lado, a quádrupla instância do objeto pulsional e, do outro, os produtos do mercado, os produtos do discurso mais genericamente, esses produtos que ele escreve em sua formalização dos discursos, embaixo e à direita, lugar da produção no qual ele coloca o mais-de-gozar *a*?

Agente	outro
verdade	produção
	a

Qual é a relação entre o objeto da pulsão e os *gadgets* do mercado? Como se pode escrever, da mesma maneira, o objeto *a* em jogo na atividade pulsional e na passividade consumidora, a submissão ao supereu consumidor? Como se pode aproximar em uma mesma escrita o objeto causa do desejo, que a pulsão contorna e evita, e todos estes *gadgets* fabricados, que instrumentam cada vez mais nossos corpos na vida cotidiana? Esta é uma questão que é preciso levar em consideração.

A "quádrupla instância" da pulsão, que é uma expressão de Lacan em "Televisão"[7], designa os dois objetos de cada uma das duas dimensões do Outro, que são a demanda D e o desejo *d*. Podemos escrever:

7 LACAN, J. Televisão, op. cit., p.527 (N. da T.).



Seja 2+2 ou 2x2=4 (Lacan repete frequentemente: basta contar até quatro).

Essa dedução do objeto *a*, que é a dedução do objeto pulsional na sua dimensão quádrupla, é uma dedução que supõe o Outro encarnado, um Outro que fala. Quando nos referimos à demanda e ao desejo do Outro na psicanálise, pensamos primeiramente na mãe, no educador, em todos esses Outros em carne e osso que articularam um discurso em torno da criança.

O que tem a ver o objeto de consumo com relação a isso?

Há, certamente, um ponto em comum entre o objeto pulsional e o objeto do consumo: é que nenhum dos dois preenche a aspiração de gozo, nenhum dos dois suprime a insatisfação estrutural do sujeito.

Além disso, segundo traço em comum: nenhum dos dois dá acesso ao Outro, ou seja, nos dois casos, o gozo permanece do lado do Um, digamos que ele é tão somente do lado do Um. Ele não faz união, fusão e tampouco uniano (nem mesmo o tédio [*ennui*]). É este o ponto comum.

Aliás, Lacan assinalou diferenças.

Há, com efeito, várias formas do objeto *a*.

Uma delas é evocada, e creio que é a principal, na resposta à pergunta V de "Radiofonia". Lacan fala do *ágalma* que Platão menciona em seu diálogo *O banquete* (que o próprio Lacan comentou longamente em seu Seminário sobre *A Transferência*) e que se mostra como o modelo do objeto da fantasia. Falando deste *ágalma*

que fascina Alcebíades apesar da feiura de Sócrates, ele diz: é "um mais-de-gozar em liberdade e de consumo mais rápido"[8].

Vejamos o que isso quer dizer.

Mais-de-gozar em liberdade me parece significar que é um mais-de-gozar que depende do encontro, da contingência, ou seja, um mais-de-gozar a ser colhido ao sabor das circunstâncias, das experiências e dos encontros entre os humanos. Isso nos indica que há os mais-de-gozar que não estão em liberdade. Dentre os mais-de-gozar em liberdade citarei o olhar que Dante extrai de Beatriz e que Lacan toma como paradigma do encontro pulsional: afinal, não passa de um batimento de pálpebras[9]. Diríamos a mesma coisa de todos os mais-de-gozar que se obtêm da atividade pulsional no encontro.

Mas, então, por que *de consumo mais rápido*? Mais rápido do que o quê? É bem evidente que isso quer dizer que são objetos cujo consumo não está sujeito a um trabalho prévio de produção. E aí encontramos uma primeira diferença com os objetos inscritos no Discurso do Mestre no lugar da produção.

No Discurso do Mestre, esses objetos, objetos produzidos no discurso, são o resultado da arte; entendam: seja a *techné* do escravo no discurso do Mestre antigo, escravo que, com sua competência [*savoir-faire*], confecciona os mais-de-gozar para o mestre; seja a fabricação dos objetos industrializados que o saber formal da ciência condiciona. Todos estes objetos são produtos, supõem um trabalho de produção. E, no fundo, o objeto da pulsão não se apresenta como um produto, não tem de ser elaborado. Neste sentido, Lacan pode dizer "consumo mais rápido". Capturar um olhar ou capturar o *ágalma* qualquer do outro, ainda que seja o *ágalma* excrementício, é muito mais contingente do que a produção de todos esses objetos que se converteram em nossos mestres, a tal ponto que Lacan sugere – sempre em "Radiofonia" – que é a eles que deveríamos pedir

8 LACAN, J. Radiofonia. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p. 436 (N. da T.).

9 LACAN, J. Televisão, op. cit., p. 525 (N. da T.).

contas da exploração do proletário; porém há que se acrescentar, do proletário *generalizado* do qual falei no ano passado.

Então, quando se passa do objeto em jogo no casal Alcebíades e Sócrates – ou em qualquer casal amante/amado –, ao objeto em jogo no discurso do mercado, várias coisas mudam.

Primeiro, o estatuto do grande Outro. Nos discursos formalizados por Lacan, se ele guarda essa noção, ele reduz o Outro à articulação linguageira. É o Outro de alguma maneira *realizado*[10], passado à ordem das coisas, um Outro anônimo, um Outro que se endereça a todos os consumidores potenciais, um Outro que não tem nome e para o qual as ofertas se impõem, tanto aos capitalistas quanto aos proletários, conforme Marx.

Segundo, outra mudança: com o Outro, o estatuto do objeto muda. Essa mudança, eu a formularei assim: doravante o objeto passou inteiramente para o registro do ter, para o registro das posses. Ele se integra à medida narcisista do sujeito e perde a função que ele tem no laço pulsional. A função que ele tem no laço pulsional, que mencionei anteriormente, é uma função que não concerne de modo algum ao ter. É uma função que concerne ao ser e mesmo, eu insisti muito sobre este ponto, ao ser de separação do sujeito.

Há uma heterogeneidade muito grande entre o "*se fazer*" da pulsão onde há uma atividade – não é uma produção, é uma atividade – e o consentimento ao imperativo consumidor do mercado, ao supereu que impõe os *gadgets*.

Na atividade da pulsão, o que se afirma é a singularidade. Pode-se dizer que ela se afirma, que ela se desprende, que ela se busca. Vocês se recordam da demonstração de Empédocles feita por Lacan.

Quando o mais-de-gozar passa à produção de discurso, seus vínculos com a questão do ser se afrouxam e, no fundo, não há mais que a quantidade como princípio de distinção, o mais ou o menos,

10 No original *réelisé*, neologismo cunhado pela autora a partir de real (*réel*), ou seja, "tornar real", que é distinto do verbo *réaliser*, realizar (N. da T.).

o quanto e o custo. É assim que se pode explicar e compreender, creio eu, a desvalorização, até mesmo o desprezo com que Lacan fala desses mais-de-gozar que ele qualifica de "mais-de-gozar forjado"[11], como se fossem falsos, falsos *agalmata*, como se fala de joias falsas, pinturas falsas, o que suscita uma questão: onde está o verdadeiro, onde está o falso, já que o falso pode brilhar tanto quanto o verdadeiro?

Se existem os mais-de-gozar forjados, isso supõe que existem os que não são forjados e que, se os dizemos forjados, é porque precisamente estes romperam as amarras com o inconsciente ou, mais precisamente, com a verdade do inconsciente de cada sujeito e, que, portanto, esta produção de discurso consome o rebaixamento, a depreciação do ser para o ter, da função do ser para a função de ter os mais-de-gozar.

Esta disjunção entre a acumulação dos prontos-para-gozar[12] para todos, por um lado, e por outro, o objeto-causa em jogo na pulsão, é exatamente o que se encontra transposto na linha inferior dos discursos, na distinção entre o lugar da produção e o lugar da verdade.

Eu lembrei, na última vez, que estes dois lugares são separados por uma barreira que Lacan denomina uma impotência, uma barreira que, segundo os textos, ele qualifica de barreira do gozo ou barreira da castração. Então, eu mostrei que, no discurso comum, o que se escreve nestes dois lugares marca a distância que separa o gozo estandardizado, os mais-de-gozar estandardizados aos quais somos convidados, e a verdade singular do sujeito no seu inconsciente.

11 LACAN, J. *O Seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,1992. p.76. No original, *plus-de-jouir en toc: toc*, imitação sem valor de uma matéria ou de um objeto precioso, de um objeto antigo; sem valor, falso, factício, artificial (Cf. *Le Robert Micro* e *Le Trésor de la Langue Française informatisé*) (N. da T.).

12 No original *prêts-à-jouir*, que alude à expressão *prêt-à-porter* tão utilizada na moda: a roupa, o vestido que substitui o modelo exclusivo do grande costureiro, da alta costura, vestimenta de confecção oposta à vestimenta sob medida (N. da T.).

Agente	outro
verdade	produção
Verdade singular do $\not{S}$ no ICS	mais-de-gozar forjado

Terminei na última vez neste ponto, assinalando que o fora do discurso da psicose implica precisamente a ausência desta barreira; quer a verdade própria seja reabsorvida na conformidade, que a singularidade do gozo se eclipse em proveito do gozo conforme – são todos os casos "como se" que evoquei; quer seja, ao contrário, a verdade própria, a verdade de gozo que se imponha desprezando a conformidade – e isso nos dá, inversamente, todas as psicoses, sejam desviantes, sejam de exceção. aria por ver a questão da relação sexual na psicose. Por que Lacan pode dizer que, salvo na psicose, o levantamento da barreira do gozo tem como resultado que não há relação sexual? Reservarei esta questão para a ela retornar um pouco mais adiante. Por ora, eu diria simplesmente, que a não relação sexual, ainda que haja uma relação entre os significantes, marca o limite da tomada da linguagem sobre o real, revela que há gozo, substância gozante sobre a qual a regência da linguagem fracassa. Dito de outro modo: há gozo que não se deixa colonizar pela linguagem, para retomar o termo que Lacan utiliza no *Seminário A ética da psicanálise*, quando ele se interroga sobre o que pode colonizar a coisa gozante. Deixo este ponto para depois.

Quando parei da última vez, eu estava ressaltando as consequências clínicas e as figuras clínicas que ilustram eventualmente a ausência de barreira do gozo. Há um ouvinte chamado Silvère Gomis, que se deu ao trabalho de me escrever algumas observações a esse respeito. Eu lhe agradeço. Era para me sugerir, para dizer, que se deve encontrar esta barreira do gozo nos outros discursos.

De fato, é este o caso, a observação é perfeitamente pertinente, e sugerir que se poderia desenvolver era, sem dúvida, um convite a fazê-lo! Eu havia, com efeito, pensado em fazê-lo, mas em seguida

me abstive porque isso me desviaria de meu objetivo principal. Vou dizer algumas palavras para não deixar sem resposta essas observações que foram feitas. É patente que nos quatro discursos há uma barreira do gozo.

No *Discurso da Histérica*, o saber, S2, está no lugar da produção, e Lacan escreve o objeto no lugar da verdade.

$$\frac{\not{S}}{a} \;/\; \frac{S_1}{S_2}$$

impotência do S_2 para alcançar o objeto causa

Significa dizer que esse é um discurso que:

1 – produz saber;

2 – designa a impotência do saber em alcançar o objeto causa.

É por isso que o sujeito histérico é um sujeito que, no triunfo ou no desespero, porque podem ser os dois, se faz valer como o *ágalma* que falta ao saber. É também uma forma de demonstrar que a impotência é reenviada ao Outro.

No *Discurso do Mestre*, o gozo padrão dos *agalmata* padrões está no lugar da produção, e a barreira do gozo é a impotência de cada indivíduo para ser totalmente conforme o seu gozo.

$$\frac{S_1}{\not{S}} \;/\; \frac{S_2}{a}$$

No *Discurso Universitário*:

$$\frac{S_2}{S_1} \;/\; \frac{a}{\not{S}}$$

O que o Discurso Universitário produz com a imposição do saber no lugar dominante, é o sujeito dividido com sua impotência

em conhecer outra coisa que não seja o S1 do autor, impotência em não idealizar o S1 do autor no lugar da verdade.

No *Discurso do Analista*:

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

O que é produzido como gozo padrão, quer dizer, para todos, em todos os casos, são os S1 que desfilam na associação livre ou que se extraem da associação livre. É tudo o que produz o discurso analítico, S1, os S1. E, assim, isso também condiciona uma impotência, que é a impotência de dar um basta[13] à associação livre. Dito de outro modo, a impotência para encontrar o termo último do saber. Daí a tese frequente de Lacan: só se obtêm pedaços de saber. Pedaços: quer dizer que falta o último termo. Um saber no lugar da verdade é um saber que, como a verdade, não se pode declinar todo. Ele pode apenas se semideclinar, se semidizer, como a verdade.

Dei, parcialmente, a resposta à questão colocada e volto à extensão da noção de mais-de-gozar. É bem claro que, a partir da escrita dos discursos, a noção de objeto *a* mais-de-gozar excede o campo da pulsão tal como ela foi definida em 1964. Então, essa extensão da noção recobre e apaga a distinção entre gozo pulsional e gozo narcisista autoerótico sobre a qual eu tanto insisti na última vez. Lacan marcou de modo bem evidente essa distinção. Não somente ele assinalou a distinção, mas fez uma tentativa para esvaziar o espaço narcisista do gozo e para considerar que o gozo que não é forjado é o gozo pulsional. Sua elaboração dos discursos leva-o, no fundo, a estender essa noção do mais-de-gozar e a utilizar o mesmo formalismo do objeto *a* para a pulsão e para todos esses mais-de-gozar forjados, que alimentam, que inflam, o campo do narcisismo.

13 No original: *l'impuissance à capitonner l'association libre*. Termo evoca a noção de *point de capiton*, traduzido em português por "ponto de basta". (LACAN, J. *O Seminário, Livro 3:as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p.303 (N. da T.).

Aliás, é por isso que ele se põe a falar do rico no *Seminário O avesso da psicanálise*. Não há rico em matéria de pulsão! Há, seguramente, como ele diz, grandes goelas e pequenas goelas[14], mas isso não faz ricos e pobres, não estamos no campo do ter. Pelo contrário, aqui, sim.

Então, esta extensão da noção de mais-de-gozar, este apagamento da distinção entre pulsão e autoerotismo, faz transição no ensino de Lacan em direção ao que vai afirmar no seu *Seminário Mais, ainda*, a saber, interrogar-se sobre o gozo no singular. De fato, quando se toma o *Seminário Mais, ainda* desde o início e de maneira um pouco inesperada em relação ao que precede, Lacan introduz o corpo como substância gozante. Durante anos, mais de dez anos, ele martelara que o corpo é um deserto de gozo, que o corpo é o lugar do Outro, a mesa de jogo do Outro – esse *corpo deserto de gozo* do qual eu já falei, que era o correlato ou mesmo o homólogo do conjunto vazio do sujeito, o corpo tão vazio de gozo quanto o sujeito é vazio de ser; ao contrário, o *corpo substância gozante* é o Outro com maiúscula, em relação ao simbólico e em relação ao sujeito.

Aqui, aliás, faço uma observação, não sei se vocês a compartilharão, mas eu sempre pensei que, a esta tese do corpo deserto de gozo, faltava totalmente evidência intuitiva e que só chegamos a compreendê-la seguindo a construção analítica de Lacan. Porque, na realidade, para cada um, o corpo, seu corpo, meu corpo, é, sobretudo, apreendido como lugar das sensações, toda a variedade de sensações, quer sejam elas de prazer ou de dor, ou de uma mistura dor-gozos, vários gozos. Assim, pois, o corpo, lugar de sensações, o corpo espontaneamente pensado como lugar de sensações é um corpo relativamente próximo do gozo porque o gozo passa pela sensação. Retirem a sensação, e o gozo se torna difícil de conceber.

Ao contrário, quando Lacan diz o corpo substância gozante, me parece que se tem uma evidência mais imediata. Obviamente

14 Ver aula 6, nota de rodapé nº 5 (N. da T.).

uma evidência imediata, nós sabemos, nós aprendemos, toda epistemologia no-lo ensina, pode ser enganosa. Isso não impede que ela exista e que, espontaneamente, ninguém identifique seu corpo ao cadáver – o corpo deserto de gozo é o mesmo corpo, morto ou vivo. Ora, quando nós falamos de nosso corpo, nós falamos de nosso corpo vivo, mesmo se podemos elucubrar sobre o corpo quando ele estiver morto.

Então, o que implicava a escrita dos discursos a esse respeito, quero dizer, em relação à consideração do corpo deserto de gozo e do corpo substância? Porque não é um ou outro, podem ser os dois.

A escrita dos discursos são formalizações do que eu poderia chamar de o real ordenado. Evidentemente, ordenado só pode ser ordenado pela linguagem. E quem diz ordem, implica poder de linguagem, o poder de gerar formas de gozo que se impõem ao corpo que habita os discursos, como diz Lacan. Assim, pois, a escrita dos discursos permanece no que eu denominaria o Lacan clássico, ou seja, a ideia de que a linguagem pode encarregar-se do real a ponto de domesticar o gozo. Porém... Há um porém que já está presente, implícito na escrita dos discursos, há inclusive vários poréns, ao menos dois:

– O primeiro *porém* é a barreira do gozo da qual acabo de falar, isto é, que o distanciamento, presente em todos os discursos, entre o gozo produzido e a verdade do gozo, assinala o fracasso parcial da tomada da linguagem sobre o gozo.

Vou explicar por que digo dessa maneira.

De onde vem a verdade do gozo, seu afastamento da norma do discurso? Visto que Lacan diz que só há verdade particular, e se sabe que os sujeitos fazem todos os esforços para reduzir sua verdade em proveito da normalidade, que eles gostariam de ser como todo mundo e que se queixam de não conseguir. É muito simples: o distanciamento é sentido e se padece mesmo dele. Então, de onde vem essa verdade recalcitrante? Ela vem do que faz o núcleo do

inconsciente, ou seja, o "furo traumático" ["*trou-matisme*"]15 – a marca deixada pela incidência original do traumatismo, como diz Lacan. Quem diz traumatismo, diz encontro de gozo inassimilável; dito de outro modo, com encontro, contingência individual, e a repetição como busca de reencontro impossível, porém de reencontro impossível e condicionado justamente pela marca primeira. É o que Lacan desenvolve com insistência em alguns capítulos do *Seminário O avesso da psicanálise*, que eu comentei justamente no ano passado. Dito de outra forma, o discurso que ordena o gozo, que é um poder, é, no entanto, impotente para reabsorver a incidência do encontro contingente que está no cerne de cada inconsciente. Este é o primeiro *porém*, que começa a nos mostrar que a regência da linguagem sobre o real é uma tese que demanda, talvez, algumas *nuances*. E, construindo os discursos, Lacan constrói as *nuances*. Pelo menos é como eu o leio. Este é o primeiro *porém*: poder da linguagem *porém* barreira da impotência.

– O segundo *porém* que eu gostaria de desenvolver, de esclarecer, talvez seja menos visível: é que a pluralização dos discursos introduz uma suspeita de relativismo, se me permitem dizê-lo dessa maneira. A colocação dos discursos no plural que, ademais, se acrescenta à "hystoricidade" (escrita com y, com faz Lacan, para equivocar com histeria [*hystérie*]), bem conhecida do discurso dominante, assim como a pluralização dos Nomes-do-Pai, introduz uma suspeita de relativismo.

Eu me explico.

Pelo fato de que há vários discursos, pode nos ocorrer a ideia de que os valores próprios a cada discurso – cada discurso desenvolve seus valores próprios, sendo por isso mesmo que se fala da ética dos discursos, de cada discurso –ão têm outro fundamento senão o

15 Colette Soler utiliza o neologismo, criado por Lacan, *troumatisme* [furo e traumatismo] em lugar de *traumatisme* [traumatismo]: "[...] inventamos um truque para preencher um buraco [*trou*] no Real. Ali onde não há relação sexual, isso produz *troumatisme*." (LACAN, J. *O Seminário, Livro 21: os não tolos erram*: aula de 19 de fevereiro de 1974. Inédito) (N. da T.).

que Pierre Bourdieu (convoco propositalmente alguém que não é psicanalista e de quem eu gostava muito) denominava *habitus*, isto é, regularidades de gozo ou, dito de outro modo, hábitos do corpo que os discursos elevam a norma. Que as normas dissimulem as regulagens de gozo, eis o que o choque das civilizações revela e o que o século XVIII, o dito "século das luzes", acreditou iluminar com sua lanterna. É também do que Buñuel zomba em seu filme *O discreto charme da burguesia*, no qual ele se diverte em transferir para o ato de comer os pudores e os ascos que nossos *habitus*, hábitos corporais, aplicam à excreção. É divertido. Há outras tentativas do mesmo gênero na literatura. Esses hábitos de gozo são, talvez, também o que se faz valer hoje em dia com as armas, as armas do terrorismo ou do contraterrorismo.

O *habitus*, se eu quiser dar um conteúdo a este termo de Bourdieu, que não é talvez exatamente o que ele próprio diria, é a adesão às configurações e às inércias de gozo que se fazem tomar como valores. É o que Lacan denomina, no *Seminário Mais, ainda*, "a bagagem dos preconceitos"16. Os preconceitos são sempre preconceitos de gozo, um julgamento que lhes diz como é preciso se satisfazer ou não. Aliás, é também porque Lacan diz, falando da tradição, seja ela humanista ou outra, que uma tradição é especialmente "babaca", é seu termo. O que isso quer dizer? A babaquice não é a besteira [*bêtise*]. Pode-se ser muito inteligente e muito babaca17! A babaquice designa uma consistência estável e particular de gozo.

Disso extraio duas consequências:

– Em primeiro lugar, é impossível em boa lógica hierarquizar os discursos. Porém, a compreensão dos psicanalistas não chegou ainda até aí, creio eu, mas será preciso que isso aconteça. É impossível

16 No original: *l'assiette des préjugés*. A autora se refere à seguinte passagem do *Seminário Mais, ainda*: "Um certo número de preconceitos lhes dão assento [...]" (LACAN, J. *O Seminário, Livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p.58) (N. da T.).

17 No original: *conne, connerie, con*. Termos de linguagem popular e vulgar. *Con* designava, originalmente, "os órgãos genitais externos da mulher"; atualmente esta série de adjetivos significa "ridículo, estúpido, imbecil, idiota" (N. da T.).

hierarquizar os discursos porque cada um secreta seus valores de gozo e os defende. Para hierarquizá-los, seria preciso que houvesse um discurso dos discursos. Mas não há discurso dos discursos para outorgar a condecoração a nenhum deles. Assim, pois, cada um se outorga a condecoração a si próprio. Resta, assim, o que Lacan denominava, sem recuar, o racismo dos discursos em ação, fórmula que deve também ser aplicada ao Discurso do Analista. O racismo dos discursos em ação significa – podemos dizê-lo de forma mais ou menos branda –, a antipatia quase espontânea entre os gozos heterogêneos. Podemos dizer, mais enfaticamente, a execração dos modos de gozo outros, dos modos de gozo pertinentes a outros discursos. O racismo dos discursos em ação quer dizer também que os únicos veredictos são os da força. Por isso eu mencionava há pouco o fato de que os *habitus* de gozo podem ter como armas os terrorismos.

– Há uma segunda consequência, que é uma pergunta: desde que Lacan formulou os discursos e seu giro, como ele diz – os quatro, com isto que eu sublinho –, ao mesmo tempo o poder da linguagem, a barreira da impotência e a multiplicidade das produções de gozo possíveis conforme os discursos, há uma questão que pode aparecer. Lacan manifestamente a percebeu, e esta interroga a própria ortodoxia lacaniana – porque foi ele quem colocou em questão a ortodoxia lacaniana –, a questão é a seguinte: é verdadeiramente o simbólico, a linguagem, que canaliza o gozo, como Lacan sustentou obstinadamente e tentou estabelecê-lo durante longo tempo, ou seria o próprio gozo que secretaria os semblantes próprios para manter-se?

Então, em relação a essa pergunta, creio que podemos empreender nossa partida. Eu poderia tomar o *Seminário A ética da psicanálise* como ponto de partida, porque havia uma passagem neste seminário que concernia a esse ponto. Mas essa passagem não se encontra no seminário publicado, portanto eu o deixo de lado. Não

é grave porque temos, em outro notável texto escrito por Lacan, uma pequena passagem que se encontra no início de *Kant com Sade* e que nos concerne diretamente enquanto Escola. Lacan menciona a obra de Sade e zomba daqueles que pensaram que Sade antecipava Freud. Ele zomba, entretanto diz: "A alcova sadiana iguala-se aos lugares dos quais as escolas da antiga filosofia retiraram seu nome"[18]. Isso nos interessa, antes de tudo, porque a Escola lacaniana, ele a quis, ele a pensou, em referência às escolas antigas. Ele dá uma definição que, ao relê-la, me perguntei por que não a utilizamos mais no momento da criação de nossa Escola. Deveríamos tê-lo feito, em todo caso, eu deveria tê-lo feito. Ele dá uma definição do que era uma escola antiga ao dizer que a alcova sadiana é dessa ordem: "prepara-se a ciência retificando a posição da ética", o que nos mostra que a ciência é tão somente o resultado da ética, isto é, a posição em relação ao gozo – é a definição da ética: a posição em relação ao gozo. Há uma frase que eu gostaria de ler para vocês: "Aqui como lá" – entenda-se na alcova sadiana – "opera-se um aplainamento que tem que caminhar cem anos nas profundezas do gosto para que a via de Freud seja viável"[19].

"As profundezas do gosto" é uma expressão notável. O que caminha nas profundezas do gosto contemporâneo. É sobre esse tema que eu tomei a iniciativa de criar um grupo de trabalho que denominamos "Massenpsychologie XXI siècle" ["Psicologia das massas, século XXI"]. O gosto é uma noção interessante e que tem numerosas referências históricas. Isso, ao mesmo tempo, conota, oscila, entre o gozo e o valor. No fundo, [o gosto] designa aquilo a que se dá valor de gozo. E o termo profundeza do gosto serve bem para expressar que não se trata do registro do significante.

Quanto ao significante, Lacan jamais variou sobre esse ponto, está sempre na superfície; eu cito com frequência o inconsciente

18 LACAN, J. Kant com Sade In: _____. *Escritos*, op. cit., p.776.

19 Id., loc. cit.

na superfície "como o impetigo nas faces[20]" – mesmo quando ele é recalcado porque, quando ele é recalcado, a metáfora e a metonímia o reconduzem sempre à superfície. Quando Lacan diz *as profundezas do gosto*, quer dizer que estamos em um registro onde não se está na descontinuidade, na tomada significante. Estamos em alguma coisa da ordem do obscuro, da sombra talvez, em todo caso, do incalculável. Isso caminha e não se sabe o que produz. De todo modo, o que caminhou em cem anos, de Sade a Freud, segundo Lacan, é uma mudança sutil, discreta, no gosto, que abriu a possibilidade da obra freudiana. No século XXI, no momento em que estamos, é certo que se percebe que alguma coisa já caminha há algumas décadas e que não é tão fácil de diagnosticar. Há indícios, mas não se sabe ainda, penso eu, para qual direção vão pender os valores de gozo do individualismo atual. Em todo caso, isso está em curso. Deixo de lado esse ponto e prossigo na linha do que seria determinante do gozo, não o determinado.

A bem dizer, o começo de *Kant com Sade* não coloca diretamente o gozo em posição determinante. Ele não diz que é o modo de gozo que determina a ciência. Ele coloca a ética em posição determinante, ou seja, a posição do sujeito, alguma coisa que não é nem o significante, nem o gozo, um terceiro termo: a ética condiciona o epistêmico, tese que, justamente, não se deve perder de vista em uma Escola.

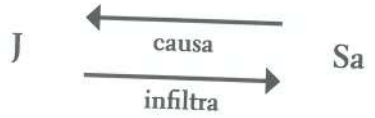
Então, após a elaboração dos discursos e com a elaboração dos discursos, com o que eu sublinhei sobre essa ambiguidade, poder do significante e limite de seus poderes, vê-se que o *Seminário Mais, ainda* dá um passo a mais e abre algo novo, um remanejamento, um questionamento da tese *princeps* de Lacan, que só se conclui de fato com o nó borromeano... Em todo caso, ela está presente no Seminário *Mais, ainda*, que eu passei dois anos a comentar em

20 No original, *comme la dartre aux joues: dartre*, doença de pele a qual endurece, resseca e descasca, impetigo; *joue*, face, bochecha. (Cf. *Le Robert Micro*). Ou seja, *como impetigo nas faces:* que ressalta, que se vê, se nota (N. da T.).

Sainte-Anne e poderia passar ainda mais dois, creio eu: a heterogeneidade do significante e do gozo é mantida por Lacan e ao mesmo tempo anulada. Com efeito:

– Primeiramente, ele introduz o corpo substância gozante, ele reafirma a incidência significante sobre esta substância gozante; há toda uma página que eu comentei onde ele diz textualmente: "o significante é a causa do gozo[21]". Não se pode ser mais categórico na ideia de sua incidência.

– Porém, no movimento inverso, ele traz à luz outra coisa que é verdadeiramente nova no Seminário, a saber, que o significante, a fala, o simbólico, todas estas produções se gozam. Dito de outro modo, se o significante é causa de gozo, causa dos ordenamentos de gozo, inversamente, o gozo infiltra todo o campo simbólico. Podemos escrever esse duplo movimento:



O mais surpreendente do *Seminário Mais, ainda*, o mais novo, é o movimento inverso, isto é, o gozo – não vamos dizer causa do significante, seria ir longe demais, ainda que haja essas duas fórmulas no *Seminário A Ética da Psicanálise*: "A Coisa, ou seja, o que do real padece do significante"[22] e "a Coisa na medida em que ela gera o significante"[23].

No *Seminário Mais, ainda*, ele não diz isso. Ele diz simplesmente que o gozo infiltra o campo do significante, donde essas famosas

21 LACAN, J. *O Seminário, Livro 20: mais, ainda*, op. cit., p.36 (N. da T.).

22 LACAN, J. *O Seminário, Livro 7:* a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. p.157. Ver também p.149 (N. da T.).

23 Id., p.145 et seq. (N. da T.).

fórmulas: falar é um gozo, escrever é um gozo, finalmente, tudo é gozo, daí a dificuldade de manejo da noção.

É bastante novo no *Seminário Mais, ainda*, embora haja precursores no ensino de Lacan, há sempre coisas que antecipam e coisas que se retomam... Encontro um precursor na tese de "Radiofonia": a metonímia veicula gozo. Já é uma forma de dizer que, ali onde está o significante, está o gozo. Era um precursor; ainda não era a tese exatamente. E acredito que será preciso retomar a questão do corpo a partir daí, a partir da generalização do mais-de-gozar, a partir da consideração do que ele denomina substância gozante que, por fim, está em toda parte. Concluo dizendo, simplesmente, que o nó borromeano, a consideração do nó borromeano está, no entanto, condicionada por esses desenvolvimentos do *Seminário Mais, ainda* e por tomar em consideração o corpo, o gozo vivente, o gozo da vida, já que o nó borromeano parte disto: o real e o simbólico são consistências autônomas e equivalentes. Aliás, o imaginário também.

Autônomas e equivalentes querem dizer que o gozo em si mesmo não deve nada ao simbólico. Há gozo vivente fora do simbólico. Assim, pois, toda questão resulta em saber como isso se engancha. O nó borromeano é uma forma de utilizar a noção de enodamento para enlaçar, juntas, consistências autônomas, heterogêneas e equivalentes, o que quer dizer pôr abaixo completamente a tese da regência do simbólico. O nó borromeano é verdadeiramente a refutação de toda a tese clássica.

Daí nossa dificuldade em utilizá-la praticamente, uma vez que a psicanálise pressupõe, apesar de tudo, de preferência, o poder da linguagem e do simbólico sobre o gozo. Por conseguinte, aparece uma dificuldade, inclusive um problema mesmo de limitação, de entrave possível desde o momento em que se afirma que os poderes do simbólico são largamente compensados pelos do imaginário e do gozo.

Tudo é uma questão de saber em cada caso como eles se engatam entre si.

8ª AULA

20 de março de 2002

Hoje, falarei um pouco do que poderíamos denominar o corpo de gozo.

A questão que se coloca, que Lacan se colocou em seu ensino – Freud, um pouco menos, porque partia de outras bases – é a seguinte: como o gozo chega ao corpo mortificado pela linguagem?

O corpo não é somente uma imagem, é uma unidade vivente, orgânica, que precede o corpo desvitalizado pelo simbólico que Lacan elaborou e do qual eu falei amplamente. Lacan passou longos anos a articular a ordem da linguagem com o que resta de gozo do corpo como deserto de gozo. Ele fez de formas diversas essa articulação, porém com um esquema sempre constante: em todas as suas construções sucessivas, ele supõe que o gozo se aloja nos buracos da estrutura de linguagem. No grafo do desejo, por exemplo, a fantasia está no intervalo das duas cadeias, e onde ele escreve $S(\not{A})$, falta no Outro, ele escreve embaixo que este é o lugar do gozo. Poderíamos seguir esse esquematismo ao longo de todo o ensino de Lacan. Não é meu objetivo.

Ele, portanto, passou longos anos a construir essa articulação. Mas, em seguida, no *Seminário Mais, ainda*, ele convocou o que ele denomina a "substância gozante". E, no fundo, nos cabe, enquanto leitores, mensurar o que isso introduz.

É preciso notar, inicialmente, que ele menciona muito frequentemente o gozo no singular nos seus textos, a partir de 1967. Vocês encontram isso, por exemplo, em "A psicanálise em suas relações com a realidade", onde ele fala do gozo. Porém, a "substância gozante", ele a introduz no *Seminário Mais, ainda* e é realmente outra coisa. Esta deve ser colocada em oposição ao sujeito a-substancial,

o sujeito efeito do significante, como nós bem o sabemos, falta a ser, parente da morte, mortificado por essência, e que é apenas o que resta do assassinato da Coisa. "Substância gozante", creio que isso introduz outra coisa.

Aqui, eu gostaria de introduzir uma questão de método que considero muito importante. No uso que nós fazemos dos textos de Lacan, parece-me que é preciso ter em conta, muito cuidadosamente, suas datas. Não é tanto pela data, mas pela problemática do momento. Eu não digo que não se possam misturar referências, que não se possam colocar os textos dos anos 50 ao lado dos textos dos anos 70. Podemos! Mas, então, é preciso fazê-los dialogar, ou seja, é preciso questionar a colagem, senão se perde enormemente em compreensão.

"Substância gozante" é um termo com o qual, de certa maneira, Lacan retorna à unidade vivente do organismo. Eu digo "unidade" porque, como ele próprio o assinalou frequentemente, os corpos, os organismos superiores, são individualizados. Ele diz que o que funda o indivíduo é o corpo, retomando uma tese pela qual ele felicita Aristóteles. Aliás, ele felicita bastante Aristóteles sobre essas questões e, notadamente, no *Seminário Mais, ainda*. Ele já o felicitou muito por ter definido o sujeito como *hypokeimenon*, como um subposto[1] a grosso modo, mas ele o felicita ainda mais por haver mantido, ao lado do *hypokeimenon*, a *ousía* que se pode, com efeito, traduzir por substância. "Substância gozante" é uma expressão que se emparelha com esta afirmação de Lacan: para gozar é preciso um corpo. Frase que põe, imediatamente, em questão, que se possa falar, com todo rigor, do gozo do sujeito ou, em tal caso, não é o simples sujeito a-substancial suposto pelo significante. E isso nos explica, aliás, que, no *Seminário Mais, ainda*, justamente encontremos esta frase: "um sujeito, como tal, não tem grande coisa a fazer com o gozo"[2].

1 No original, *sous-posé*, que é a tradução literal do grego *hypokeimenon* (N. da T.).

2 LACAN, J. O *Seminário, Livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p.56.

Ao contrário, um corpo sim, e nós sabemos que o sujeito tem um corpo. Então, quando ele diz "para gozar é preciso um corpo[3]", não se trata do corpo da imagem, trata-se do corpo substancial que está, finalmente, colocado aqui como condição do gozo, mesmo se essa condição não seja suficiente.

Portanto, vê-se Lacan deslizar em direção a outro uso do termo *corpo*, que algumas vezes designa o organismo vivente individualizado, de certo modo portador ou lugar da substância gozante; isto é, o organismo, no fundo, com um sistema nervoso, com sua sensorialidade, proprioceptiva e exteroceptiva, que condiciona o que se experimenta tanto como prazer quanto como dor. Se quisermos levar em conta certa intuição do que torna presente a substância gozante na experiência, não encontro melhor expressão do que esta de Lacan: *o que se experimenta, o que se experimenta* nos limites do princípio do prazer e ultrapassados estes limites. A expressão *o que se experimenta* encontra-se no texto "Kant com Sade", não por acaso evidentemente, e mesmo sob a forma "o que se experimenta, ultrapassados certos limites[4]", entendam, passados os limites do prazer.

Farei algumas considerações sobre este corpo-substância que precede a emergência do sujeito como efeito da demanda. Nós nos acostumamos, devido à nossa leitura de Lacan, a sublinhar que um nascimento é precedido pelo discurso prévio sobre a futura criança. Agora fazemos mais do que falar: nós o observamos, nós o auscultamos, nós fazemos fotos, filmes, antes mesmo que ele tenha nascido. E, graças à ciência, esta criancinha por nascer é não somente aquilo do que se fala, mas podemos dizer que ela já é sujeito, no sentido de que já é um polo de atributos, como dizia Lacan. Tudo isso é exato.

Entretanto, no nível real da reprodução, um nascimento não é a emergência de um sujeito. É, primeiramente, um organismo

3 LACAN, J. *Estou falando com as paredes : conversas na Capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2011. p. 28 (N. da T.).

4 LACAN, J. Kant com Sade. In: _____. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 798 (N. da T.).

que engendra outro. A condição de reprodução da vida – que não depende em nada do simbólico e, neste sentido, se pode dizê-la real (mesmo se a ciência tenta colocar seu grão de sal na reprodução, ela não o faz *ex nihilo*) – precede o engendramento do corpo pela linguagem.

Eu ressalto: há uma série temporal, lógica, que começa com o vivente, que continua com o corpo mortificado quando este vivente entra na linguagem, corpo mortificado além do qual a questão se coloca sobre o que resta como substância gozante. Esta série, *vivente, corpo mortificado* e *resto de substância*, se quisermos, podemos dizer de outra maneira. Primeiro, o indivíduo – voltarei a este termo, "indivíduo", com o grande valor que lhe deu Lacan, já o comentei há muito tempo –, em seguida, o sujeito e a ideia de sua substância com o seu ou os seus gozos.

Eu insisto, portanto! Há dois atos de nascimento e não um, assim como há duas vidas e duas mortes. Vocês podem observar que a sociedade registra apenas um. É claro que a sociedade registra o indivíduo vivente ao qual dá um nome e isto já o liga ao simbólico.

Aqui, eu gostaria de fazer uma pequena correção, entre parênteses, a algo que disse na última vez a propósito da expressão de Lacan "O homem tem um corpo". Eu sublinhei que isso já queria dizer que o homem, no sentido genérico, não é seu corpo, ou seja, que ele não se identifica com seu corpo. Isto não impede – eis a correção – que o Outro social o identifique, efetivamente, com seu corpo. Vemos em todas as práticas policiais – a polícia é sempre muito representativa do Outro social –, quando querem, verdadeiramente, prender alguém, é pelo corpo que tentam agarrá-lo. Começam pelas impressões digitais até a fisionomia e, agora, com o DNA e com outros traços possíveis do corpo. Era para nuançar, um pouquinho, esta afirmação que eu mesma havia colocado sobre o sujeito não se identificar com seu corpo. É mais complicado que isso. Fecho meus parênteses.

Assim, dois atos de nascimento[5]: o nascimento do indivíduo vivente que a sociedade registra e, depois, o que podemos denominar o nascimento do sujeito, sendo muito próximo do que Lacan diz, principalmente em "Observação sobre o relatório de Daniel Lagache", quando fala da aparição do sujeito no real, o que supõe a operação da demanda. É tão verdadeiro que é um segundo ato de nascimento – em todo caso, um ato de nascimento distinto daquele do indivíduo –, pois há sujeitos para os quais este ato de nascimento não ocorre; penso em alguns pequenos autistas. Bom, a definição do autismo é uma questão e um problema, vocês o sabem. Há doutrinas diversas sobre esse ponto e, aqui, eu me refiro àqueles a respeito dos quais fala Meltzer: estes pequenos sujeitos que não entraram na fala. Isso não quer dizer que eles não entraram de nenhum modo no simbólico – mencionamos isto há alguns dias, no Colégio Clínico. Não quer dizer que eles não sejam de forma alguma marcados pela linguagem, mas eles não entraram na fala, não entraram na demanda. Se um sujeito não entra na demanda, ele se apresenta menos como sujeito e mais como corpo. Daí o embaraço e, algumas vezes, o mal-estar, a surpresa, a perplexidade que os clínicos têm diante desses corpos bizarros.

Então, como o gozo vem ao corpo que incorporou o incorpóreo da libido e que se tornou, portanto, um deserto de gozo, segundo a expressão forte de Lacan em 1967? Como ele vem ao corpo que um sujeito tem, já que este tem um corpo? A incorporação mortificante da linguagem coloca a questão do processo inverso, o da encarnação. É alguma coisa que, aliás, foi lembrada há alguns dias nas jornadas do Colégio Clínico, a propósito da anorexia, e era completamente pertinente.

Pode-se responder, simplesmente, com a substância gozante? Certamente, não. Também não sem ela, sem dúvida, mas não somente com ela, porque a substância gozante no singular é uma

5 Em francês, a expressão "*acte de naissance*" designa igualmente a certidão de nascimento (N. da T.).

noção limite. A substância gozante é inapreensível conceitualmente e, talvez, praticamente. É uma noção limite, o próprio Lacan emprega essa expressão que nada diz dos modos particulares ou singulares – não são a mesma coisa, particulares e singulares – dos gozos de cada corpo substancial.

Então, qual é a resposta a *como o gozo* – o gozo que não é somente a substância gozante, mas o gozo enquanto determinado em formas precisas – *vem ao corpo substancial?*

Primeira resposta: ele vem pelo lugar do Outro. Sobre esse ponto que, no fundo, diz que é o lugar do Outro que vem determinar as configurações precisas da substância gozante, são múltiplas as referências em Lacan, todas após 1967, mais ou menos.

Situo uma ou duas que me parecem principais. Há muito mais. Há uma que data de 1967, que se encontra no "Resumo do Seminário A lógica da fantasia". Leio para vocês uma frase. Lacan, a propósito da neurose e da perversão, acabara de mencionar gozo, a palavra *gozo*. Ele diz: "Com essa referência ao gozo inaugura-se a única ôntica admissível por nós. Mas não é à toa que ele só é abordável, mesmo na prática, pelos ravinamentos nele traçados pelo lugar do Outro"[6]. Vejam vocês que aí ele evoca este ajuste entre o gozo, ainda que não tenha dito *substância gozante*, e o que ele denomina aqui "os ravinamentos do lugar do Outro". Vejam vocês, aqueles que conhecem bem os textos de Lacan, que é o termo que ele retoma em "Lituraterra" – *ravinamentos*.

A única ôntica admissível. Observem que é um neologismo teórico que remete à ontologia. A ôntica é ainda a convocação da questão do ser, porém é preciso um neologismo para se diferenciar da ontologia. É o mesmo procedimento que ele utiliza com a linguística,

6 LACAN, J. A lógica da fantasia: resumo do seminário de 1966-67. In:____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.327.

quando diz que a psicanálise é *linguisteria*. Ele fabrica um termo homofônico que, no entanto, se diferencia.

Notem que esta única ôntica admissível é, exatamente, o que ele retoma na questão IV de "Radiofonia", que eu comentei, por acaso, na última quarta-feira, na sede do FCL[7]. Ele diz que responderá, e não por rodeios, à questão sobre a ontologia[8]. A única ôntica admissível é a do gozo, é o que ele afirma aqui, porém ele observa que só se alcança pelo lugar do Outro. Com esta frase, "mesmo na prática", como alcançá-lo? Ele só é alcançado, mesmo na prática, pelos ravinamentos vindos do lugar do Outro. Acredito que, com este "mesmo na prática", nós poderíamos ficar tentados a evocar, logo em seguida, a prática analítica. Porque não? Não seria impossível dizê-lo, já que na prática analítica visa-se a questão do gozo do sujeito. Mas, enfim, creio que este "mesmo na prática" quer dizer muito mais. Este "mesmo na prática" quer dizer, inclusive, nas práticas eróticas, as práticas de busca erótica do gozo. Somos obrigados a ler assim, já que isso vem junto às considerações sobre a posição do sujeito perverso em relação ao gozo.

Modo de dizer, pois a substância gozante não se goza sozinha, só se goza pela mediação, pode-se empregar este termo, pois aqui ele diz do lugar do Outro, isto é, a mediação dos significantes que existem neste lugar. E acrescenta no parágrafo seguinte: "[...] esse lugar do Outro não deve ser buscado em parte alguma senão no corpo, que ele não é intersubjetividade, mas cicatrizes [...] no corpo[9]". Assim sendo, vejam vocês que, não somente ele nos designa uma intersecção entre substância gozante e lugar do Outro, mas, além disso, ele assevera que o lugar desta intersecção é o corpo. É por isso que, com meu tema, detenho-me nestas passagens.

7 Abreviatura de *Forum du Champ lacanien* (Fórum do Campo lacaniano) (N. da T.).

8 Cf. LACAN, J. Televisão. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p. 424-425 (N da T.).

9 LACAN, J. A lógica da fantasia: resumo do seminário de 1966-67. In:____. *Outros escritos*, op. cit., p.327 (N. da T.).

A segunda referência que quero citar segue no mesmo sentido e são diversas passagens no texto "Da psicanálise em suas relações com a realidade". Estamos, pois, na mesma data, em 1967, e são passagens onde efetivamente ele é ainda mais preciso.

Ele diz que o corpo é "terceiro [...] em sua relação com o gozo e com o saber", com esta linda expressão, ele "faz o leito [...] do Outro"[10]. Não sei se é malícia, mas o termo leito –sobre o qual, aliás, se abre o primeiro capítulo de *Mais, ainda*: "vou primeiro supor vocês na cama"[11], diz ele –, evidentemente, não se pode esquecer que uma boa parte do gozo do corpo, não todo, mas uma boa parte se passa no leito, graças ao leito do corpo.

Ainda temos uma terceira referência, sempre do mesmo tipo, que se encontra em "Radiofonia" (passamos aos anos 70). Na questão III, na parte sobre a metonímia, que foi comentada por Claude Léger há algum tempo, ele emprega a expressão "o corpo é o lugar do Outro"[12]. Todas essas expressões são interessantes por suas ressonâncias – "o corpo é o lugar do Outro".

Vê-se bem que ao Outro, lugar do significante que ele afirmou desde o início do seu ensino, ele vem acrescentar o corpo lugar do Outro. É porque o Outro vem se inscrever sobre o corpo substancial em que há um acesso prático à determinação dos gozos, seja sobre o plano erótico ou na própria prática analítica.

Com essas expressões de Lacan, percebe-se bem que a articulação – eu disse intersecção, mas é para falar de forma simples – entre estes dois lugares necessita, realmente, das referências topológicas. Com efeito, a tese à qual isto nos leva é:

– primeiramente, o corpo se aloja no Outro, o corpo habita o discurso. Esta é uma tese bem conhecida;

10 LACAN, J. Da psicanálise em suas relações com a realidade. In:____. *Outros escritos*, op. cit., p.357.

11 LACAN, J. *O Seminário, Livro 20: mais, ainda*, op. cit., p.10.

12 LACAN, J. Radiofonia. In:____. *Outros escritos*, op. cit., p.416.

– mas, ao mesmo tempo, ele afirma que o corpo aloja o Outro e que é habitado por ele. As fórmulas são fáceis de encontrar, não as procurei nas passagens, porém são expressões de Lacan. O corpo habita o discurso, todavia é habitado por ele. Ele se aloja no Outro, mas ele aloja o Outro. Então, não há meio de dar conta disso com a simples geometria do interior/exterior. E mesmo a luva revirada do avesso, da qual começamos a falar em Sainte-Anne, aqui não basta. Ou seja, estamos diante de uma interioridade/exterioridade recíprocas do corpo e do Outro, cada um sendo, ao mesmo tempo, interno e externo com relação ao outro. A expressão está presente para mim, pois foi evocada no último final de semana por Yves Le Bon: "exterioridade íntima". O Outro é uma exterioridade íntima com relação ao corpo que incorporou o simbólico. Neste sentido, no íntimo há o mais estrangeiro, o mais *alien*, todavia, por outra parte, poderíamos dizer que o corpo é uma heterogeneidade íntima do Outro. Creio que é isso que Lacan quer dizer em uma frase que se encontra no *Seminário O avesso da psicanálise*. Ele diz – e se diverte – um pouco maliciosamente: "O que é que não existe e que tem um corpo?" Vocês têm a resposta, penso eu: o Outro, que não existe, quer dizer, que não é um vivente e que, no entanto, tem um corpo; mas um corpo que não é o seu, um corpo no qual ele se aloja. É por isso que eu falo *heterogeneidade íntima*. Tem um corpo porque nele se encarnou. Desencarnou o corpo, contudo também tem um corpo porque nele se encarnou.

Com isso, já temos a resposta para a questão: *o que é que determina as diversas modalidades de gozo?* – já que os gozos são plurais em suas formas, em suas ocorrências e sempre individualizados. Já temos a resposta para a questão: *o que é que determina estas variações ou esta variedade individual da substância gozante?*

Evidentemente, a resposta é o significante. E quando Lacan, no começo do *Seminário Mais, ainda*, diz "o significante é causa do gozo", não somente causa da morte, não somente causa da Coisa, mas além, precisamente além do assassinato da Coisa, causa das mil

e uma maneiras do gozo individualizado. Temos, pois, um eixo de determinação que vai do significante ao gozo.

Anteriormente, o significante ia em direção à morte, à mortificação, à elisão da vida, à desertificação, à desanimação. Deus sabe o quanto Lacan insistiu a esse respeito! Ali, necessariamente, ele completa pela face inversa da tese, e se verá por que. Por fim, que o significante seja causa de gozo, os exemplos pululam na experiência analítica. Poderíamos dizê-lo com um termo que ele utilizava, justamente, no *Seminário A ética da psicanálise*, no qual há muitos temas precursores do que vem mais tarde: é que o significante é "colonizador" de gozo. Isso me fez pensar: a colonização é isso, consiste sempre em impor aparentemente uma cultura e uma presença; uma cultura, porém, pelo viés desse discurso, uma cultura, impor nossos modos de gozo. E por que, então? Sempre para um benefício de gozo. Não há exceção. É por isso que todas as colonizações, quaisquer que sejam elas, são sinônimos de exações. Evidentemente exações dissimuladas sempre sob o discurso do benefício para o outro. É por isso que Lacan falava a respeito de "humanitarice", outro neologismo, mas, ao seu modo, de "humanitarice de encomenda[13]".

A propósito, com muito gosto, eu recomendaria a vocês a leitura, uma vez mais, de um pequeno livro de Orwell. Creio que já recomendei a vocês, no ano passado, um livro de Orwell –*Mémoires d'un anglais ordinaire*, me parece. Há também o primeiro livro que ele escreveu (e nele se percebe que 1984 está longe de ser a melhor de suas obras), chamado *Dias na Birmânia*. É uma história que se passa na Birmânia, no momento da colonização inglesa. É notável! Vê-se verdadeiramente de perto na colonização, como ele a descreve, a interferência sobre os gozos diversos. Eu pensava em Orwell a respeito da colonização por isso. Notem que Orwell é aquele que escreveu no calor [da guerra] em 1936-1937, a obra que se denomina

13 LACAN J. Televisão. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p.533.

Catalogne libre. Ou seja, ele foi se engajar no combate na Espanha, na guerra civil espanhola, e, entre 1936 e 1937, escreveu algo absolutamente chocante por ter sido escrito no calor dos fatos. Isso foi retomado em *Homenagem à Catalunha*, no filme que se chama *London Freedom*[14]. Deixo de lado Orwell que me veio à memória por causa do significante *colonizador*.

Foi apenas uma digressão para dizer que a regulação pelo significante não é somente sobre o corpo individual, mas também sobre as massas. Por consequência, o que é preciso ver a partir dali é que, se o significante faz o corpo, determina o corpo nos seus modos de gozo, após tê-lo esvaziado de gozo, há também a tese paralela: o simbólico não toma corpo, não se pode falar do corpo do simbólico, como Lacan o faz em "Radiofonia", a não ser na condição de que ele seja incorporado. É por isso que, se o Outro não existe, ele tem, não obstante, um corpo.

Eu dizia que se podia traçar uma flecha, o significante – a flecha marcando a determinação – onde o significante determina o gozo. Porém, é preciso dizer também o inverso.

$$\text{Sa} \xrightarrow[\text{causa}]{} \text{J}$$

$$\underset{\text{Corpo}}{\text{J}} \xrightarrow[\text{condição}]{} \text{S}$$

O significante causa de gozo, mas também o inverso, é o gozo do corpo, condição do simbólico, como corpo do simbólico. É uma tese sobre a qual eu lhes dou algumas referências porque é preciso meditar bem sobre ela.

14 Não identificamos a obra a que a autora se refere com o título em francês *Mémoires d'um anglais ordinaire*. É possível que se trate de seu livro autobiográfico *Down and Out in Paris and London* (1933), publicado no Brasil como: *Na pior em Paris e Londres*. São Paulo: Cia das Letras, 2015. Já *Une histoire birmane* (*Burmese Days*, 1938) foi publicado entre nós como *Dias na Birmânia*. São Paulo: Cia das Letras, 2008. Quanto a *Homage à la Catalogne*, cujo título original é *Homage to Catalonia* (1938), sua tradução brasileira recebeu o título:*Lutando na Espanha: Homenagem à Catalunha, Recordando a Guerra Civil espanhola e outros escritos*. São Paulo: Globo, 2006 (N. da T. e do E.).

Tomo minha primeira referência em "Televisão"[15]. Lacan fala, aí, da gramática. Com a gramática, nós estamos na linguagem, no simbólico. A gramática é o que manifesta que há um corpo do simbólico, pois é o conjunto das regras, em linhas gerais, que geram a sintaxe, é a arte dos pontos de basta. Digamos que a gramática gere a linguagem como cadeia. Ela regula, portanto, o corpo do simbólico, ela regula o simbólico como corpo.

Lacan diz que a gramática testemunha um real. Aqui, neste contexto, um real designa o gozo sob a forma precisa do mais-de-gozar, creio eu. Ela testemunha o real, quer dizer que, sem este gozo, o simbólico não poderia se elaborar em linguagem de algum modo. Haveria, ali, apenas, o conjunto inconsistente da língua. Eu faço, ainda, uma conexão com a questão IV de "Radiofonia", com a qual nós quebramos a cabeça na última quarta-feira e vamos continuar na próxima semana.

Talvez se recordem que destaquei, nesta questão IV, que Lacan diz: sem o gozo "basta a lógica matemática para transformar em superstição o ceticismo"[16]. Ou seja, se houvesse apenas a lógica matemática e não o gozo – a lógica matemática testemunhando (e está bastante demonstrado neste momento) ser perfurada por furos que se chamam incompletude ou inconsistência, termos que têm uma definição precisa em lógica –, só haveria uma coisa a concluir: nada se pode saber, não se pode saber nada. Quando Lacan diz "sem o gozo se faria superstição do ceticismo", quer dizer que é a presença da dimensão do gozo que permite, justamente, não cair no ceticismo. Precisamente porque nos furos da linguagem se encontra o que há de mais real, o ser do gozo, impossível de dizer, talvez, impossível de dizer, mas presente. Por isso, Lacan diz que a psicanálise – quanta audácia! – eleva a lógica à ciência do real, faz da lógica a ciência do real. Ele afirma isso bem no começo – antes de nos perguntarmos

15 LACAN, J. Televisão. In:____. *Outros escritos*, op. cit., p. 515.

16 LACAN, J. Radiofonia, op. cit., p. 426.

se podemos segui-lo nessas afirmações, é preciso compreendê-las – de "O aturdito"[17], no qual relembra que a psicanálise só toca o real graças à lógica, mas é o discurso da psicanálise que conduz a lógica à sua última potência: ciência do real. Na verdade, eu já desenvolvi isso anteriormente sob várias formas. Quer dizer que não somente há uma incidência do significante sobre o gozo, mas existe também uma incidência do gozo sobre o significante e sobre o sistema, ou o não-sistema significante.

Finalmente, é este ponto que, na verdade, tornou necessário para Lacan fazer uma distinção entre lalíngua[18] e a linguagem: porque lalíngua, o que ele denomina a bateria de lalíngua – da qual ele fala em "Televisão" na mesma página, exatamente antes de falar da gramática –,lalíngua não tem corpo real. Lalíngua não é o corpo do simbólico. Lalíngua é uma multiplicidade inconsistente de elementos que são, eles mesmos, pulverulentos, isto é, que se tem muitíssima dificuldade, inclusive, em identificá-los. Uma multiplicidade inconsistente, com os próprios elementos polivalentes, não pode fazer um corpo. Para que haja um corpo, é preciso que se estabeleçam relações entre os elementos. Daí a distinção da linguagem já como uma elucubração, afirma Lacan, uma construção feita sobre o fundo de lalíngua.

17 LACAN, J. O aturdito. In:____. *Outros escritos*, op. cit., p. 449.

18 Na versão francesa deste curso, encontramos, neste parágrafo, "*la langue*", escrita em dois termos. Contudo, a passagem de Lacan em "Televisão" referida pela autora, assim como os desenvolvimentos que se seguem, nos conduzem a deduzir que se trata de "lalíngua" (*lalangue*). Lembramos que o texto francês não foi revisto pela autora (Cf. LACAN, J. Televisão. In:____. *Outros escritos*, op. cit., p.510-515). Assim como a edição de *Outros escritos*, optamos por traduzir *lalangue* por *lalíngua*. Esta escolha visa, não somente evitar que se interprete o "a" como negação ou privativo – risco destacado por Haroldo de Campos, mas, principalmente, ressaltar a dimensão de lalação, que Lacan considerava fundamental em sua noção de *lalangue*: "[...] eu faço *lalíngua*, pois isso quer dizer *lalala*, a *lalação*, ou seja, é um fato que muito cedo o ser humano faz lalações, assim, basta ver um bebê, escutá-lo, e [constatar] pouco a pouco que há uma pessoa, a mãe, que é exatamente a mesma coisa que *lalíngua*, salvo que é alguém encarnado, que lhe transmite *lalíngua*." (LACAN, J. Conférence donnée au Centre culturel français le 30 mars 1974. In: _____. *Lacan in Italia 1953-1978*. Milan: La Salamandra, 1978. p. 104-147. p.112) (tradução nossa). Ver também: 1) CAMPOS, Haroldo de. O Afreudisíaco Lacan na Galáxia de Lalíngua: Freud, Lacan e a escritura. In: CESAROTTO, Oscar (Org.). *Ideias de Lacan*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2001. p. 175-195; 2) Nota do editor em LACAN, J. Televisão. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p.510, nota 2) (N. da T.)

Tais desenvolvimentos, que podem parecer abstratos, têm uma incidência, clínica e prática, fundamental. Com efeito, como acabo de ressaltar, é este último traço – da determinação, ou mesmo do condicionamento, do simbólico pelo real do gozo – que torna possível a prática analítica, aliás, foi por isso que escrevi um artigo intitulado "Os comandos do gozo", o qual teve um destino... Enfim, o título permanece.

O Outro se impõe ao gozo do corpo...que, por sua vez, lhe retribui bem, se quiserem, podemos dizê-lo assim. É porque há esse outro eixo de determinação que nossa prática e seus pressupostos se encontram um pouco fundamentados. Na realidade, isso torna possível o fato de que interpretemos.

Interpretar: há várias definições da interpretação, mas Lacan, depois de tudo, chega a ela assim como Freud daí partiu e, aliás, onde sempre permaneceu. Interpretar visa o que se goza, não visa somente o que isso quer dizer, que seria a significação. Assim como não visa somente o que isso quer, que seria o sentido do desejo, mas revelar, fazer aparecer o que se goza no que se diz.

Em segundo lugar, nossa prática repousa sobre um postulado. Eu vou tentar precisá-lo partindo do que, na psicanálise, com nossa interpretação e da maneira pela qual se faz falar o analisante – saiba-se ou não, porque os psicanalistas não sabem sempre o que fazem –, trata-se do gozo obtido como se ele fosse visado. Assim, temos uma espécie de finalismo quase *a priori*. Então, efetivamente, para alguém que não entrou neste discurso pode parecer extremamente abusivo: quanto mais o sujeito se queixa do que lhe acontece como um real, isto é, como alguma coisa que está fora de seu alcance, alguma coisa sobre a qual ele nada pode e que, portanto, não parece implicá-lo, quanto mais ele protesta contra sua dor ou sua surpresa diante do que lhe acontece, quanto mais ele reclama que não quis isso, mais a psicanálise funciona a partir do princípio "tu o tens, tu o quiseste". É feroz como discurso, não é? "Tu o tens, tu o quiseste".

É o que Lacan denomina – suavemente, gentilmente, e ninguém se espanta – "a retificação subjetiva", a qual é preciso obter para entrar, não para sair. Esta expressão de "A direção do tratamento" – a retificação subjetiva de entrada –, o que é? Leva-se o sujeito a perceber a si mesmo ou a se pensar como implicado, como responsável por seus sintomas, mesmo se seus sintomas se fabriquem sem sua vontade consciente, obviamente, pois o inconsciente é um saber, mas sem sujeito, portanto, um saber insabido.

Não é surpreendente que haja uma resistência à psicanálise, e, quanto mais existe a psicanálise, mais existe uma resistência, obviamente no que tange ao outro discurso. Creio que foi esse fato que levou Lacan a falar com insistência, e várias vezes, para denunciar, antes mesmo dos anos 70, o que ele denominava "a bela alma". A bela alma é a alma antes da retificação subjetiva. Esta seria a definição da bela alma em psicanálise. Ele a tomou emprestado de Hegel que, por sua vez, a havia retomado de Schiller para designar, *grosso modo*, a posição de um sujeito que denuncia alguma coisa no mundo, uma desordem, mas que não se reconhece como implicado. A bela alma é inocente. Então, estendendo-a um pouco, Lacan a aplica ao sujeito que não se reconhece mesmo como implicado no que lhe acontece, sem falar do que acontece no mundo. Em nossos termos, a bela alma é um sujeito que reivindica sua irresponsabilidade fundamental. Em outras palavras, há a bela alma que se ignora quando um sujeito toma seus sintomas por má sorte, desventura. A bela alma, quase poderíamos dizer, é a recusa a se identificar com seu sintoma, em antecipação à expressão mais tardia de Lacan – isto seria forçar a expressão. Em todo caso, seria a recusa em se reconhecer como estando implicado no gozo sob a forma da dor do sintoma, no gozo que, no entanto, é o seu, pois afeta o corpo que é o seu.

Haveria muitas observações a fazer sobre a época, a respeito desse tema. Não quero entrar nesse assunto, isso nos faria perder tempo provavelmente; ou a ele retornarei em outra ocasião. Contudo, é uma posição generalizada hoje em dia, é um traço da psicotização

do discurso, a meu ver. Ou seja, vê-se uma posição geral que se poderia estigmatizar com a expressão "todos imorais, todos podres... Exceto eu que falo". Isso acompanha "a era da suspeita" que Nathalie Sarraute havia formulado nos anos 40[19]. Caminha também junto com esta espécie de loucura da ideologia das circunstâncias atenuantes, circunstâncias atenuantes que mobilizam um pseudodeterminismo. A psicanálise talvez tenha sua responsabilidade neste discurso, a difusão da psicanálise, como se as desgraças do acaso que golpeiam um sujeito ocasionalmente justificassem todas as patifarias – são estas as circunstâncias atenuantes: "Ah! Ele sofreu tanto quando era pequeno, portanto, tudo lhe está permitido".

Em todo caso, o postulado da psicanálise que responsabiliza o sujeito pelo que ele sofre fenomenologicamente só se fundamenta em razão do duplo sentido das regulações entre gozo e significante. Foi o que tentei escrever no esquema inserido anteriormente.

De certa maneira, na repetição, isso é límpido. A repetição, pode-se definir mais ou menos amplamente, são configurações significantes ou traços de gozo que retornam. Portanto, há uma face significante da repetição. Esta não se explica, dadas as razões, senão pelo gozo que ela veicula, gozo que marca o próprio corpo do sujeito que fala e que o deplora.

Agora, buscarei entrar mais precisamente, mais clinicamente, na questão de como o gozo chega ao corpo mortificado pelo viés da causa significante, e como, reciprocamente, ele determina seu discurso. Na psicanálise, quais são os termos que, desde o seu começo, conotam o gozo e, especialmente, o gozo do corpo, deixando de lado o erotismo propriamente dito, o que Freud denominava vida amorosa?

19 SARRAUTE, N. *A era da suspeita*. Lisboa: Guimarães Editores, 1963 (Col. "Ideias novas") (N. da T.).

Os termos conhecidos são *pulsão, fantasia, sintoma* e *repetição*. Aliás, esses termos concernem mais ao *como* – como isso se satisfaz, como isso se realiza – que ao *por quê*. Evidentemente, estão conectados com a questão que mencionei anteriormente, do que é ter um corpo, que Lacan traduz, imediatamente: ter um corpo é poder fazer alguma coisa com ele. Isso nos conduz, em primeiro lugar, à questão dos usos do corpo, do corpo de gozo, das maneiras pelas quais, sobretudo, o corpo se goza.

O primeiro uso que Lacan mencionou logo no começo é o do "*estádio do espelho*" que é preciso acrescentar à série *pulsão, fantasia, sintoma, repetição*. Porque, se retomarem o "estádio do espelho", seguramente ele insistiu muito sobre a forma, sobre a imagem do corpo, a *Gestalt* – muito bem, mas este é um momento do gozo da forma, pode-se dizer. Lacan emprega exatamente as expressões júbilo e mesmo azáfama jubilatória da criança diante do espelho[20]. Azáfama jubilatória, evidentemente, poderia ser traduzida por "excitação", excitação diante do espelho. Ora, em matéria de gozo, excitação é a base: excitação do corpo diante de uma imagem. E Lacan faz dessa excitação o signo do que ele chama de dinamismo libidinal, o investimento dessa imagem.

Ele se pergunta sobre o porquê. Ele não se contenta em dizer "isso goza sob a forma de azáfama jubilatória", ele se pergunta sobre a causa, desde o princípio. E sua resposta é que esta excitação jubilatória encontra sua causa fundamental na prematuração, isto é, no fato de que o pequeno organismo humano é prematuro e, por conseguinte, padece do que ele denomina uma "deiscência orgânica" – é o que Lacan formula naquele momento[21].Deiscência é um termo para designar o rompimento de um fruto, portanto, a abertura. O que faz com que já se veja Lacan operar a partir de seu

20 Cf. LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência analítica. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.97 (N. da T.).

21 Id., ibid., p.100 (N. da T.).

esquema habitual. Há alguma coisa que falta no real. Faltam, no real, a completude, o fechamento, o equilíbrio deste pequeno organismo. E esta falta encontra uma espécie de condição de complementaridade, que é o complemento pelo imaginário, o qual Lacan situa, com justeza pode-se dizer, no umbral da subjetividade. Eu não chegaria a dizer que ela é pré-subjetiva, mas no umbral da subjetividade. E, assim sendo, a construção é a seguinte: uma falta real à qual responde um complemento imaginário.

Deixo de lado o fato de que esta imagem jubilatória tem, ao mesmo tempo, seu lado mortal. Lacan muito insistiu nos textos subsequentes, principalmente em "A agressividade em psicanálise"[22], em expressar o caráter ao mesmo tempo ilusório e alienante da imagem, o fato de que ela petrifica, despossui ao desdobrá-la, é o que Lacan denomina o *gume mortífero* do estádio do espelho em "De uma questão preliminar". Em outro lugar, ele fala do gume mortífero do significante, mas ele também fala anteriormente do "gume mortífero do estádio do espelho".

Estamos seguros, portanto, de que ali há uma emergência de gozo. O que causaria este gozo é que a falta real viria a ser tamponada pelo Um da imagem.

De onde vem este Um? É uma questão que merece um parêntese. O Um não pode vir do real porque o real como tal, se o definimos como real fora do simbólico, não é nem Um, nem todo, ele não tem ordem. No "estádio do espelho", o Um, Lacan o faz vir da forma. É o Um da forma, da *Gestalt*, e com todas as referências aos etnólogos e à *Teoria da Gestalt* que estão neste texto. Todavia, a ideia central é que este Um tem uma função identitária e que, ao pequeno prematuro que nem se sustenta de pé, esta imagem, este Um da forma, vem propiciar a matriz de algum modo, o núcleo, o *nucleus* de sua identidade.

22 LACAN, J. A agressividade em psicanálise. In: _____ *Escritos*, op cit., p.104-126 (N. da T.).

A identidade é, de todo modo, algo que localizamos do lado do simbólico. E, em consequência, a dedução de Lacan no "estádio do espelho" é que se tem uma ordem de determinação que vai do real, o real da prematuração, à imagem, jubilatória, a imagem gozada no estádio do espelho. Esta imagem, pelo fato de ter uma função identitária, se encontra elevada ao simbólico. Então, ali, o simbólico está no final da cadeia, da determinação, não está em posição causal. Creio que é muito importante acompanhar a evolução do que vem em seguida e o que vem no final do ensino de Lacan.

Eu gostaria de chamar a atenção de vocês para uma frase que me parece capital e que se encontra em "De uma questão preliminar"[23]. Neste texto, e a partir daí durante quase quinze anos, Lacan estará ocupado em construir, em afirmar a regência do simbólico sobre o imaginário e o real. As manifestações imaginárias ou reais da psicose decorrem da falta simbólica e se restauram pela elaboração simbólica do delírio.

$$R \longrightarrow I \longrightarrow S$$

Eu apenas repito coisas absolutamente conhecidas sobre esse texto. Todo esse texto e aqueles que o seguem são construídos em uma sequência invertida: é o simbólico que tem uma regência sobre o imaginário e o real.

$$S \longrightarrow IR$$

Pois bem, no momento em que ele está ocupado nessa construção, ele relembra a outra ordem de determinação. Ele fala da morte e diz: "Com efeito, é pela hiância que essa prematuração abre no imaginário e onde pululam os efeitos do estádio do espelho, que

23 LACAN, J. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.558.

o animal humano é *capaz* de se imaginar mortal"[24]. Estamos na série hiância real – proliferação do estádio do espelho, o sujeito se imagina mortal. Ele acrescenta: "não que possamos dizer que ele pudesse fazê-los em sua simbiose com o simbólico" – é preciso o simbólico para se imaginar mortal –, "mas sim que, sem essa hiância"– trata-se da hiância da prematuração, real – "que o aliena em sua própria imagem" – imaginário, do estádio do espelho – "não poderia produzir-se essa simbiose com o simbólico"[25].

Portanto, é verdadeiramente situar a simbiose com o simbólico não como originalmente causal, mas como originalmente causada: causada pela hiância real que permite aos efeitos do espelho se desdobrarem, e, em seguida, eles próprios se converterem em efeitos simbólicos, o primeiro dos quais é o efeito identitário. Naturalmente, são coisas que ficaram esquecidas, que o próprio Lacan nos fez esquecer porque insistiu muito – e se compreende o motivo – sobre os poderes do simbólico. Obviamente, é porque os poderes do simbólico são determinantes para a psicanálise.

E, por último, esquecemos um pouco que ele não tenha atribuído mais tanta importância à prematuração. Lacan, se o seguimos, insistiu que é o Outro que condiciona o estatuto da imagem, chegando a dizer, anos mais tarde, que, sem o Outro, o Outro do significante, o Outro do simbólico, o sujeito não pode nem mesmo se manter na posição de Narciso.

$$\begin{array}{ccc} \mathbf{R} & \longrightarrow & \mathbf{Espelho} \\ & & \uparrow \\ & & \mathbf{A} \end{array}$$

E, no entanto, fiquei impressionada com o fato de que, nos textos a partir de 1973, em *R.S.I.*, em "A terceira", Lacan, pelo menos três

24 Observamos que a tradução da Zahar (Id., loc. cit.) optou por "pulular" para o verbo *foisoner* [*où foisonent les effets*, "onde pululam os efeitos"]. Preferimos o termo "proliferar" e o usaremos sempre que nestas passagens do texto de C. Soler não for citação da tradução da Zahar (N. da T.).

25 Id., loc. cit.

vezes, evoca outra vez a prematuração como fator real que ele pôs na origem da sequência.

No fundo, aqui temos um primeiro uso do gozo, o da forma, é o uso identitário. Em certo momento, Lacan pôde definir o gozo como "o que não serve para nada". O que queria dizer que não tem uso, que tem sua finalidade em si mesmo, que se autojustifica de algum modo. Mas, aqui, estou no eixo do que se pode fazer com um corpo. E o que se pode fazer com um corpo é um uso, e creio que o primeiro é este, o uso identitário. Na leitura que faço do "Estádio do espelho", me parece que se vê que há um misto do uso da imagem: há seu uso jubilatório, podemos isolá-lo, é o que faz Lacan, mas há seu uso que, jubilatório ou não, é identitário, e esta é outra função.

Poderíamos imitar a fórmula de Lacan quando diz "ter um corpo é poder fazer algo com ele". Bem, ter uma imagem, do mesmo modo, é poder fazer algo com ela. Observem como se reflete na clínica. Pois existem sujeitos, cujos psicanalistas se aperceberam há muito tempo, sem que o tenham formulado todos da mesma maneira, de que eles não tinham imagem. O que isso quer dizer? É como se disséssemos que eles não têm corpo. Eles são, apesar de tudo, indivíduos corporais e, quando os colocamos diante de um espelho, nós os vemos no espelho e podemos fazer uma foto.

O que quer dizer não ter imagem? Não ter imagem, evidentemente, reenvia às anomalias do espelho na psicose e, principalmente, às anomalias que são cruciais no autismo infantil. Não é por acaso que ocorra com mais frequência no autismo infantil e na esquizofrenia do que na paranoia. Se nós marcarmos a diferença, as perturbações do espelho ficam mais do lado do autismo e da esquizofrenia. Digo que isso tem sua lógica porque, como Lacan o assinala em "De uma questão preliminar", o estádio do espelho está ligado à primeira simbolização da mãe, de algum modo contemporâneo da primeira simbolização da mãe, a qual é prévia à constituição do Outro barrado e, portanto, do sujeito. Falar da foraclusão não é tudo: foraclusão do Nome-do-Pai é uma coisa, não simbolização primária

da mãe é outra. Por isso que eu, pessoalmente, penso que se pode estabelecer uma foraclusão do que Lacan denomina DM [Desejo da Mãe] que supõe a simbolização pela presença-ausência.

Nesta linha do uso identitário do gozo, poderíamos encontrar a pulsão. A pulsão, ninguém duvida, veicula o gozo. Não é um gozo da imagem, mesmo quando a pulsão põe a imagem em jogo. É um gozo do objeto que se extrai da imagem.

Neste sentido, pode-se dizer que a pulsão já é, em si mesma, uma prática de fragmentação em estado selvagem – eu digo "em estado selvagem" porque nosso mundo desenvolveu técnicas de fragmentação elaboradas –, ouso que eu mencionei até aqui, principalmente o da pulsão, o uso separador da pulsão: no "se fazer" da pulsão, há alguma coisa que se opera. Lacan o formula de modo bem bonito. Ele diz que na pulsão o sujeito "se mira no coração [...] com um tiro que erra o alvo.[26]" Vejam que esta frase comenta a curva que ele desenhou no *Seminário XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Até agora ressaltei, no fundo, o que eu poderia chamar de função ôntica da pulsão, para retomar o termo de que falei há pouco – que joga entre o sujeito a-substancial e o ser de gozo que se extrai na atividade pulsional.

Mas, talvez se possa ir um pouco mais longe, e é o que Lacan faz, me parece, na "Nota aos Italianos". Nesta, há uma passagem que comentei há muito tempo, a propósito do analista. Lacan acaba de mencionar o objeto *a*. Ele diz: "ele *ex-siste* agora, por eu o haver construído. Suponho que se conheçam suas quatro substâncias episódicas" – aí encontramos a expressão "substância episódica", é a substância de gozo do objeto – e ele prossegue: "Isso serve de esteio às realizações mais eficazes, bem como às realidades mais cativantes"[27].

Eu já havia comentado, há tempo, as realizações efetivas. As realizações efetivas são tudo que um homem e uma mulher podem

26 LACAN, J. Nota italiana [Nota aos italianos]. In: _____ *Outros escritos*, op. cit., p.314 (N. da T.).

27 Id., loc cit.

realizar em uma vida, digamos, as obras; não no sentido das obras artísticas, as obras no sentido clássico, mas tudo que se faz, em linhas gerais, no campo do que agora se denomina a realização pessoal. É o campo do trabalho. Quanto às realidades mais cativantes, elas não são os produtos do sujeito, isso designa o conjunto dos gostos, tudo o que se pode gostar, com todo o leque do termo "gostar", até o supremo do amor. Então, aí, ele está nos dizendo que a pulsão está em jogo no trabalho, nas realizações da vida e no amor.

Bem, já se sabia disso, não é uma novidade. A novidade é que, de repente – ele escreve tudo isso para nos dizer quais são os analistas que é preciso escolher no passe, mas deixo isso de lado, não é o problema para hoje –, ele conecta tudo isso, as realizações mais efetivas e as realidades mais cativantes ao patrimônio e à árvore genealógica.

Ora, o que é a árvore genealógica, senão a própria inscrição identitária? Eu encontro na pulsão o mesmo problema da identidade que está no cerne do estádio do espelho. É certo que tendo lido Lacan, o Lacan do simbólico, acreditamos que, desde que se diga árvore genealógica, nós estamos no simbólico. Certamente, estamos no que se transmite entre gerações através do simbólico. Este é nosso pressuposto central quando se leu o Lacan dos anos 50 e 60. E esta é uma convicção entre nós; em geral, temos a ideia de que o alicerce de uma pessoa, de uma criança, supõe alguma coisa que transita entre as gerações. Supõe que haja um começo da árvore, um empuxo da árvore genealógica.

No entanto, esse texto indica outra coisa. Ele indica a face inversa; é que a árvore genealógica, tal como o patrimônio, se fabrica com a pulsão. E que o gozo pulsional – que é um gozo em si mesmo, que não serve para nada –, que a positividade do gozo, ao mesmo tempo, mantém, sustenta outra coisa, que é a inscrição identitária. Para dizer a verdade, talvez essa ideia já estivesse presente desde o começo quando ele falava de "fazer-se um estado civil" na separação. Mas aqui ele põe realmente os pingos nos *is*.

Aliás, se refletirmos bem, mesmo o gozo mais destrutivo, aquele que qualificamos como masoquista, pode ter esse uso identitário. Curioso.

Detive-me sobre uma frase que considerei absolutamente admirável. Não é a frase de um analisante, é a frase desta jovem mulher que já morreu. Pensamos, a princípio, em um suicídio e agora, em seguida, há a suspeita de assassinato. É Lolo Ferrari, esta mulher que, no espaço de 3 a 4 anos, se fez fazer[28] uma vintena de operações e se fez enxertar seios de 6 kg cada um. Muito bem, essa Lolo Ferrari que não parecia uma intelectual, por isso é mais valioso, foi entrevistada há alguns anos e ao entrevistador que lhe dizia: "Mas, enfim, você não vê que você está se destruindo? ", ela respondeu: "Claro que sim, eu vejo muito bem, eu o sei perfeitamente, mas se eu não me destruísse, eu não poderia sobreviver". Frase estranha! Poderia se colocar a questão do faro neológico desta frase, mas, enfim, apesar de tudo, é uma frase que se pode conectar à sobrevida identitária. "Eu não poderia sobreviver" quer dizer que isso lhe dá um mínimo de identidade necessária para sobreviver. Aliás, ela foi bem-sucedida porque, com sua morte e com o processo que se anuncia, vai se falar muito dela.

Então, aqui estou no eixo do uso do corpo, do uso identitário do corpo. E no fundo, se eu confundisse por um momento a identidade e o nome [*nom*], eu poderia dizer que o corpo pode servir para se fazer um nome. É por isso que Joyce é tão instrutivo a esse respeito, porque não foi com seu corpo que Joyce se fez um nome, que ele se fez seu escabelo – é a tese de Lacan. Ter um corpo, entre outras coisas, é conjugar o gozo e a função identitária.

Eu me detenho agora em razão do horário, embora não tenha concluído o desenvolvimento de meu comentário. Retomarei esta mesma linha na próxima vez. Falaremos um pouco do sintoma e das estruturas clínicas.

---

28 No original, *s'est fait faire*. Embora nossa opção por traduzir ao pé da letra – "se fez fazer" – traga uma construção em português que pode soar como malfeita, procuramos manter o que corresponde à frase pulsional "se fazer", sempre pelo Outro (N. da T.).

9ª AULA

3 de abril de 2002

Eu lhes disse, na última vez, que uma das formas de ter um corpo era servir-se dele para um uso identitário e eu lhes recordei que isso já estava presente no estádio do espelho, tal como Lacan o abordou desde o começo. Ademais, isso é retomado a propósito da pulsão, a pulsão como atividade de separação, portanto instituinte do ser em seu valor de unicidade. Esta tese, nós a encontramos neste texto que nos interessa especialmente, a "Carta aos italianos"[1]. Eu tinha parado neste ponto.

Lacan, portanto, mencionando o que ele denomina o uso do objeto *a*, explicitamente o uso do objeto *a* na pulsão, refere-o à árvore genealógica e ao patrimônio. Penso que vale a pena deter-se nessas observações.

A árvore genealógica designa a inscrição identitária nas gerações e o fato de honrar seus ancestrais, mesmo se eles são reduzidos unicamente aos pais. Aliás, não se vê os pais dizerem que estão orgulhosos de seus filhos? Às vezes também envergonhados, é verdade! Como se o valor destes últimos repercutisse sobre o que vem antes. Entretanto, uma árvore genealógica supõe também o que é transmitido à descendência. Por isso Lacan evoca o patrimônio, o que transita através das gerações e, de preferência, o que se recebe dos ancestrais e que se lega aos descendentes.

---

1 No original, *Lettre aux Italiens*. Este é o título com o qual este texto de Lacan circulou até sua edição publicada em *Autres écrits* (*Outros escritos*), como "Note italienne" ("Nota italiana"). A autora utiliza preferencialmente o antigo título de *Carta aos italianos*, que mantém o contexto original, ou seja, o de uma carta endereçada por Lacan aos três italianos desejosos de fundar uma Escola de Lacan na Itália. É, no entanto, à tradução publicada em *Outros escritos* que estaremos nos referindo (N. da T.).

Digo essas coisas tão simples que me parecem esclarecer uma observação da *Carta aos italianos* que, à primeira vista, pode parecer estranha.

Vou lê-la, tomo o texto que se encontra em *Outros escritos*. Lacan acaba de falar sobre quem aprendeu em sua análise a fazer uso do objeto *a* para o trabalho e o amor. Ele diz: "Ele enfeitará com bibelôs suplementares o patrimônio que se supõe provocar o bom humor de Deus". E acrescenta: "Quer se goste de crer nisso, quer se fique revoltado, o preço é o mesmo para a árvore genealógica de onde subsiste o inconsciente"[2].

Faço alguns comentários. Que haja uma ligação entre a árvore genealógica e o inconsciente não é um mistério. É lógico, sendo a árvore o que assegura a perenidade dos S1 que representam o sujeito e sua linhagem. O inconsciente aí se insere, portanto.

Este não é o ponto principal. O que é mais interessante é esta referência ao bom humor[3] de Deus. Evocar Deus é dizer que, pelas obras de uma vida, sejam elas do trabalho ou do amor, inscrevemo-nos na árvore genealógica e que esta convoca, inevitavelmente, o Nome-do-Pai, aqui sob a forma do nome de Deus Pai. Isso é muito evidente.

O bom humor de Deus! Há, evidentemente, uma nota de ironia! Lacan está nos dizendo que, além de causar orgulho aos pais, teria de contentar a Deus, agradar a ele também. Podemos acrescentar alguma coisa: como não evocar aqui, ainda que Lacan não o tenha dito explicitamente neste texto, que o Deus Pai é também o pai que nomeia, o pai do nome, já que estamos no problema identitário

2 LACAN, J. Nota italiana. In:____. *Outros escritos*, op. cit., p.314 (N. da T.).

3 No original, *la bonne humeur*. A língua francesa dispõe de dois termos, *humeur* e *humour*, cujo campo semântico apresenta *nuances* que a tradução por "humor" pode deixar equívoca. *Humeur* designa o "humor" no sentido de "substância líquida secretada por um organismo vivente" ou de "disposição de caráter, estado de receptividade no qual se encontra uma pessoa em um dado momento", "disposição de espírito". O termo *humour*, por sua vez, é o que denota a "qualidade do que é divertido ou cômico". Ora, a expressão *bonne/mauvaise humeur* designa, assim, a "disposição de uma pessoa voltada, em um momento preciso, para a alegria ou a tristeza", mas não comporta a dimensão cômica (Cf. *Trésor de la Langue française informatisé*) (N. da T.).

da inscrição e, efetivamente, fazer-se um estado civil, fazer-se um nome, fazer-se uma identidade, isso jamais se faz sozinho, é preciso um Outro, ou Outros. Eu desenvolvi isso, há tempos, em Bordeaux. Mesmo o nome de sintoma vem do Outro que nomeia e que avaliza este sintoma como nome. Aliás, vejam vocês, mais próximo da experiência, o Homem dos Ratos, o Homem dos Lobos. É Freud quem nomeia o sintoma, o nome de sintoma dos dois pacientes. E, mesmo quando o Outro que nomeia é o social, o público, é preciso este Outro. Ora, desde que se entra na problemática identitária, por recorrência, remontamos a Deus Pai, o que "nomeia" por excelência, sendo a posteridade o nome que se deu à última etapa antes de Deus, se assim posso me expressar.

Vocês compreendem por que a nobreza do Antigo Regime, a nobreza do direito divino como se dizia, excluía o ter de trabalhar, excluía o ter de dar provas através de quaisquer obras. Aliás, é algo que o filme de Robert Altman, *Gosford Park*, que se passa em 1930, na Inglaterra, nos mostra muito bem. Desde que saímos da genealogia do direito divino, que, de todo modo, já é algo longínquo com relação a nós, é preciso, evidentemente, se aplicar muito e fazer todos os esforços. Porém, em todos os casos, a inscrição identitária sustenta o pai Deus ou Deus o Pai.

Neste texto da *Carta aos italianos*, Lacan se exprime de uma forma surpreendente após a passagem que acabei de ler, na qual ele menciona a árvore genealógica de onde subsiste o inconsciente. Ele diz: "O fulano [*le ga(r)s*] ou a fulaninha [*la garce*] em questão revezam-se aí sem problemas"[4]. Está claro que não é por acaso que Lacan emprega estes dois termos (o rapaz e a rapariga [*le gars* e

4 LACAN, J. Nota italiana, op. cit., p.314. A tradução dos termos franceses *gars* e *garce* por *fulano* e *fulaninha*, adotados na versão do texto publicada em *Outros escritos* (Zahar), parece-nos privilegiar uma acepção mais moderna e popular do uso desses termos em língua francesa, no qual notadamente o termo *garce* possui um sentido pejorativo, perdendo, assim, seu sentido mais antigo, a saber, moço e mocinha, que Colette Soler comentará na sequência do texto. Após a citação em que mantivemos os termos da tradução oficial publicada, passaremos a usar "*o rapaz*" para *le gars* e "*a rapariga*" para *la garce*. Em primeiro lugar, esta opção mantém o sentido antiquado, em português, do par de termos franceses; em segundo, porque "rapariga" tem, também, conotação depreciativa no Brasil (N. da T.).

la garce]), que têm como primeiro efeito colocar exatamente no mesmo plano os dois sexos. Sobre esta problemática do uso do objeto *a*, nenhuma diferença entre os sexos.

Mas, porque Lacan emprega esses termos antiquados que, ademais, fazem eco com os termos que ele utilizou nas páginas precedentes, nas quais, exprimindo-se sobre o analista e aqueles que o reconheceriam, ele falava de congêneres (termo da etologia: "que pertence ao registro animal")? Esses termos chamam a atenção.

O rapaz [*le gars*], consultem o dicionário, designava antigamente o homem jovem púbere, *grosso modo* 14 anos. A rapariga [*la garce*] designava a jovenzinha núbil de aproximadamente 12 anos. Vê-se bem que são termos escolhidos para dizer que a puberdade acabou. Dito de outro modo, são termos que marcam a implicação da maturidade sexual, porém conforme a natureza, não conforme o discurso. O rapaz e a rapariga são empregados para designar o indivíduo que é um corpo, e não o sujeito. Vocês podem verificar que o *Littré*, ao qual nada escapava, assinala que esses termos não estão mais em uso, salvo o termo *rapariga* [*garce*] que permanece com um sentido pejorativo acentuado ao ponto de se dizer "uma vadia" [*une sale garce*][5], mas também para designar algo muito negativo se diz "vida de merda" [*garce de vie*], por exemplo, o que não está longe de evocar "toma cuidado!" [*gare à toi !*].

Então, o rapaz [*le gars*] ou a rapariga [*la garce*] que pertencem à humanidade, à humanidade biológica, à humanidade do vivente, precisamente, à humanidade conforme a natureza, digamos assim, eles têm a escolha – é isto que esse texto nos indica – ao final de uma análise:

– Ou para bem usarem seu corpo pulsional para se fazerem dignos filhos ou filhas, dignos pais ou mães também, isto é, inscreverem-se na genealogia de sua família. No fundo, se algum sintoma,

5 No original, *une sale garce*, onde *sale* corresponde ao termo *suja*, em português e *garce*, a *megera*, *moça*, *rapariga*. Donde, *une sale garce*, corresponde, pois, a "uma megera escrota", mas o sentido em francês se aproxima melhor ao termo *vadia*, em português (N. da T.).

inibição, angústia, lhes havia impedido de fazê-lo até então, é verdade que o efeito terapêutico da psicanálise – isso se comprova! – pode lhes abrir de novo esta via que outros encontram, ressalto para vocês, sem análise. A psicanálise pode lhes abrir esta via e o mínimo que se pode dizer é que é uma saída não subversiva.

– A outra via que Lacan esboça neste texto é a via daqueles sobre os quais ele diz: "aqueles, poderíamos nomeá-los AE", evidentemente isto não é inscrever-se na genealogia do S1, mas, segundo ele, trabalhar o S2, trabalhar para o saber, sem o qual "não há chance de que a análise continue a dar dividendos no mercado"[6].

Vejam como, às vezes, Lacan sabe ser realista! Ele não diz transmissão da psicanálise, ele diz "continue a dar dividendos no mercado". Evidentemente, essas observações fazem eco ao que ele diz em "Televisão": "o psicanalista, um santo". Frase que surpreende, mas que quer dizer uma escolha que não é a escolha comum. Em todo caso, ele assinala que há não duas saídas da análise, mas duas vias do após a análise. Estamos na problemática de saber quem se vai escolher em um dispositivo do passe, estamos no após-análise.

Há duas vias do após-análise, uma que retoma o Discurso do Mestre, tranquilamente, o trabalho, o amor e a árvore genealógica. Isso não tem nada de indigno, é o destino comum. E a outra sobre a qual nós nos perguntamos se ela é tão frequentada assim, que seria a do Discurso Analítico, do sujeito, o santo do Discurso Analítico. É o texto de Lacan que eu denomino de extremista, é um extremismo, ao mesmo tempo, ético e lógico.

Em todo caso, vejam vocês que, concernindo à transmissão da psicanálise, no mínimo, isso quer dizer que o analisante que se tornou analista, aquele que Lacan busca auscultar no momento em que ele se torna analista, convidando-o a tornar-se passante, está excluído que possamos considerá-lo como filho ou filha de seu analista, o qual não é, tampouco, seu pai ou sua mãe. O analista

6 LACAN, J. Nota italiana, op. cit., p.314.

enquanto tal, se vocês seguirem o que este texto quer dizer, não tem nem ascendente, nem descendente. Eis porque a questão da transmissão deste discurso não se coloca nos mesmos termos que a transmissão do Discurso do Mestre. E, se um dia, vocês escutarem um analista dizer que está muito orgulhoso de seu analisante, ou que está envergonhado – o que dá no mesmo –, estejam seguros de que estaremos longe da concepção de Lacan. É claro que faço essa menção porque eu já escutei dizerem isso várias vezes.

Isso nos esclarece também a questão do analista rebotalho, sobre o qual cometemos um erro ao fazer ressoar do lado patético. O analista rebotalho nos diz duas coisas:

Primeiramente, isso diz que – Lacan o afirma no início de seu texto – ele não pertence a uma humanidade (frase forte!); a humanidade, desta vez, definida não pela natureza, não pelo rapaz [*le gars*] ou pela rapariga [*la garce*], mas pelo discurso. Ou seja, a humanidade que caminha no passo do S1 e não do S2; e que padece deste S1, por isso seu clamor! Aquele que não caminha no passo do S1, logicamente, está também fora do clamor da humanidade. Este é um primeiro aspecto da questão do rebotalho.

Porém o correlativo – é o segundo destaque que faço – é que o rebotalho está fora da árvore genealógica, ele não tem patrimônio a gerir.

Vê-se que esta tese interroga especialmente o analista enquanto ensinante, e mesmo com relação às figuras da psicanálise, com relação a Freud. Alguém escreveu um livro com o título *Les Fils de Freud sont fatigués* [Os filhos de Freud estão cansados][7]. A tese de Lacan nos levaria a dizer: há filhos de Freud? Os filhos de Lacan, ninguém falou deles, que eu saiba, Deus seja louvado! Deixo em reserva esse problema que é, de fato, uma questão muito importante porque, fora do ato analítico há na análise, também, o que Lacan

7 Trata-se do livro de Catherine Clément, *Les Fils de Freud sont fatigués*. Paris: Grasset, 1978 (N. da T.).

denominava "esses seres, de que a letra se faz"[8]. Ele designava a Freud e a si mesmo. Assim sendo, a relação aos que aí se referem, se não se pensa em filiação do S1 – e eu creio que não se pode pensá-la desse modo –, como pensá-la? Deixemos esta questão em reserva. Deixo a *Carta aos italianos*.

Vocês compreenderam que o uso identitário do corpo pulsional é o uso conforme o Discurso do Mestre, conforme o discurso comum.

Eu gostaria de fazer duas observações, imediatamente.

Primeiro, uma observação que concerne a Freud e ao que ele disse ao se referir à sublimação. Lacan criticou com razão a concepção que Freud fazia da sublimação, principalmente a sublimação que se manifesta na criação artística. É verdade que Freud não conseguiu pensar as obras artísticas de outro modo, senão como formações do inconsciente. Ou seja, ele pensou que a obra, como o sintoma, o ato falho, etc., era um modo de retorno do recalcado. Esta não é de modo nenhum a tese de Lacan para quem, para esquematizar, a obra não faz o retorno de absolutamente nada. A obra, quando ela é obra, é *ex nihilo*.

Não é sobre esse ponto que incide minha observação. Ela diz respeito ao fato de que o que surpreendia Freud, precisamente na sublimação, é que o uso da pulsão tinha por resultado sustentar o estatuto social do artista. Isso surpreendia Freud por uma razão simples: todo seu esquema, sua construção da neurose se baseia sobre a ideia de um conflito, de uma guerra, de uma oposição entre os ideais relativos ao eu (os ideais da cultura, da família, os S1) de um lado e, do outro, as exigências da pulsão. Para ele, tudo está construído sobre esse conflito. Com Freud, podemos seguir "a dinâmica da disputa", como diz Lacan em "Radiofonia", com a ideia de que o S1 ganha, a pulsão perde, mas a pulsão jamais renuncia e, com rodeios, ela retorna, retorno do recalcado ou sublimação.

8 LACAN, J. *O Seminário, Livro 20: mais, ainda*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p.132. No original, "*ces êtres, d'où se fait la lettre*". Frase que indica aqueles que criaram uma referência, uma obra, como, por exemplo, Marx, Freud, Lênin ou o próprio Lacan (N. da T.).

Ele se surpreendia ao constatar que, para o artista, se o coletivo estava satisfeito com seu produto, bastava para ele assegurar a celebridade, o triunfo, a fama, etc.

Por conseguinte, o que surpreendia Freud, na sublimação, era justamente isto: que a pulsão pudesse estar a serviço do estatuto social e não a serviço da anomalia do sintoma, que ela pudesse retornar sob formas aceitáveis pela sociedade. De certa maneira, ele prosseguia com a mesma questão: como o gozo pode entrar em acordo – aqui o gozo que está ligado às pulsões – com a ordem do discurso? Esta era minha primeira observação.

Minha segunda observação consistiria em sublinhar que o uso identitário do gozo do corpo, que é, portanto, possível, tem por correlato os embaraços e até a impossibilidade da identidade sexual. No nível do sexo, há alguma coisa de não identificadora e, mesmo o gozo do ato sexual – vocês sabem que Freud o considerava como o auge –, mesmo este gozo, que ele situava acima de todos aqueles das outras pulsões, "parciais", não faz a identidade sexuada. É todo o problema que os anglo-saxões reúnem sob o termo *gender*, toda a questão que Freud abordou: como tornar-se homem ou mulher, o que é ser homem ou mulher? Antes de dizer que não há relação sexual, Lacan disse as coisas de múltiplas maneiras, e uma que me parece particularmente interessante encontra-se em *A lógica da fantasia*.

Em *A lógica da fantasia*, ele utiliza duas fórmulas que situa lado a lado, justamente para manifestar o impasse identitário sobre o plano do gozo sexual. A pulsão compensa possivelmente alhures, mas não sobre o plano do ato sexual. As duas fórmulas estão no "Resumo da Lógica da fantasia", em *Outros escritos*[9]. Elas são: "não existe ato sexual..." e "só há o ato sexual...". As duas frases se entendem pelo que se segue a cada um desses pedaços de frases. É a primeira que me interessa, particularmente, aqui: "não existe ato

9 LACAN, J. A lógica da fantasia. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p.326.

sexual [...] que tenha peso para afirmar no sujeito a certeza de que ele é de um sexo". Dito de outro modo, participar do ato sexual, quer seja do lado do objeto ou do lado do sujeito "ativo", não prova nada quanto à identidade sexual. Ser objeto não atesta o ser mulher, e possuir o objeto não atesta o ser homem – eis o que diz essa frase. Não é o ato que prova o homem ou a mulher. Essas observações são para retomar o que Lacan disse do ato analítico. O ato analítico produz certeza, porém não sobre o sexo, é claro!

A partir da frase que acabo de citar, poderia se colocar a questão de saber se podemos falar, verdadeiramente, de ato sexual no sentido forte, e, no limite, se poderia perguntar se todo ato sexual não é, simplesmente, uma passagem ao ato. Passagem ao ato jamais produz certeza.

A segunda frase, Lacan a completa da seguinte maneira: "só há o ato sexual, implicando: do qual o pensamento tem razão de se defender, já que nele o sujeito se fende"[10]. Essa frase privilegia o ato sexual e não faz dele uma passagem ao ato qualquer. Ela faz deste um ato que tem o privilégio de desafiar o pensamento: "o pensamento tem razão de se defender, já que nele o sujeito se fende". O objeto causa, que divide o sujeito e está em jogo no ato, é, precisamente, o objeto impensável. Neste sentido, ainda que não traga certeza de identidade sexual – primeiro ponto –, o ato sexual, não obstante tem este privilégio de ser um índice apontado para a divisão do sujeito; uma espécie de índice da causa impensável, que é necessário para que o ato aconteça. Essas fórmulas devem ser correlacionadas com as fórmulas do *Seminário Les non-dupes errent* que citamos com frequência e onde Lacan diz: "o ser sexuado se autoriza de si mesmo". O ser sexuado não é o sujeito, é o ser que é um corpo. Ele se autoriza de si mesmo forçosamente porque ele não pode se autorizar do Outro que não inscreve a relação; e ele não pode, tampouco, se autorizar do sujeito, é absolutamente, o contrário: o sujeito

10 LACAN, J. A lógica da fantasia, op. cit. p. 326. (N. da T.).

é determinado pela forma com a qual o ser sexuado se autoriza. O ser sexuado se autoriza de si mesmo, isso quer dizer que é a falta de gozo que é decisiva. A falta de gozo não é o ato.

Concluo meu desenvolvimento sobre o uso identitário do gozo pulsional insistindo sobre o fato de que não há uso identitário do ato sexual, por mais que se tente, todos os dias, dele fazer um uso identitário. Mas ele fracassa todos os dias também! Vou deixar este tema do uso do corpo pulsional.

Lacan opunha àqueles que têm a mania do útil – vocês sabem, essa gente que perguntam sempre "para que serve isso, o que você disse, o que você faz?" – a seguinte resposta: "à parte aquilo que serve, existe o gozar"[11]. É uma frase que exprime o contrário do que acabo de desenvolver. Eu enfatizei, precisamente, que o gozar pulsional pode servir, isto é, que podemos juntá-lo ao útil e gozá-lo! Ou que o útil não é sem o gozar que o sustenta. Aliás, é isto mesmo que está implicado na escrita dos discursos, a qual distingue o lugar, no esquema evocado, do gozo produzido e da verdade do gozo.

Passo agora ao gozar que faz objeção ao útil. É este que mais nos encasqueta. Porque o gozar, que vai de mãos dadas com o útil e que sustenta todas as relações com a realidade e em particular com a árvore genealógica, este gozar passa quase despercebido e não nos incomoda. O que incomoda é quando ele [o gozar] vem a faltar.

Então, do corpo pulsional, deserto de gozo, que conhecia somente o gozo provindo de seus orifícios e que condiciona a domesticação do corpo, sabemos que é um corpo cujo gozo é periférico. Não é o mesmo que o gozo do sintoma. Eis um gozo que não caminha no sentido do útil. E, notadamente, desde sua mais simples

11 LACAN, J. Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos "Escritos". In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p.553.

manifestação, desde as conversões que as histéricas tornaram célebres, graças a Freud, apesar de não serem as únicas a sofrê-las.

Eu mencionei, de passagem, mas agora me detenho por um instante, que o gozo pulsional periférico é a condição da domesticação do corpo. De fato, o gozar útil, útil à inscrição, tem várias formas, porém, em todos os casos, supõe um corpo que obedece, um corpo dócil. Para que o corpo seja dócil, é preciso, inicialmente, que ele tenha sido esvaziado de gozo. Observem o número de sucessos, de triunfos, que repousam sobre uma docilidade fascinante do corpo. Vemos todos os dias nas grandes *performances* esportivas. Cada um pode admirar mais, ou menos, uma coisa ou outra; vejam, por exemplo, as acrobacias ou os saltos de 40m nos quais é preciso realizar três piruetas com os esquis nos pés. Se isso não é um corpo domesticado e que carrega o triunfo da pessoa, então o que é? É a mesma coisa nas grandes *performances* da dança, do canto, de todos os grandes intérpretes da música. Aí temos, seguramente, corpos pulsionais, mas que são ao mesmo tempo corpos acostumados às aprendizagens, assujeitados às regras da disciplina. São esses corpos que carregam os triunfos do útil.

E aí, também, vocês observarão que é preciso tempo. Comentamos recentemente o famoso "precisa tempo para fazer-se ao ser"[12] na psicanálise (em nossos seminários consagrados ao estudo de "Radiofonia"). Todavia, não apenas na psicanálise é preciso tempo para fazer-se ser a excelência de sua disciplina. Evidentemente é outro tipo de ser que se obtém ali. O gozo que aqui está em jogo é o gozo fálico, aquele que tem a estrutura do Um e que acompanha o mais-de-gozar, Um e *a* sustentam esses gozos.

Passemos às conversões, sobre as quais eu deixo o útil realmente de lado A conversão – eis um fenômeno clínico que poderia ter

12 LACAN, J. Radiofonia. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p.425. Esta referência, na publicação da Zahar, mereceu a nota de rodapé do editor, na mesma página, e que ora transcrevemos: "No original, se faire à l'être, que tem tanto o sentido habitual de "acostumar-se com (o) ser", quanto o mais literal de "se fazer ser" (N. da T.).

imposto a Lacan, desde o início, sua fórmula bastante tardia segundo a qual o sintoma é um acontecimento de corpo. Há bastante tempo, eu desenvolvi um seminário na Colômbia sobre esse tema. Efetivamente, é uma fórmula que diz: o sintoma é um acontecimento de gozo. Isso quer dizer mais que fenômeno: "acontecimento" é para se comentar. Em todo caso, quer dizer um acontecimento na substância gozante. É uma fórmula que data de 1975 e, se eu não me engano, inscreve-se em palimpsesto sobre a primeira tese.

A primeira tese diria, de preferência, que o sintoma é um acontecimento de verdade, ou seja, que é uma forjadura de discurso. É a tese que Lacan sustentou bem fortemente até o fim dos *Escritos*. Em "A ciência e a verdade", vocês encontrarão essa tese: a verdade como causa daquilo com o que o psicanalista se ocupa no sintoma. Aliás, não se pode dizer que Lacan tenha renunciado a essa tese. Ele somente a modificou e a completou bastante. Ela foi imposta pelo fato da própria técnica analítica, pelo fato de que, ao falar, se obtêm efeitos terapêuticos sobre o sintoma somático. Portanto, seria preciso supor que havia uma homogeneidade entre a conversão e a verdade que circula na fala. Na verdade, é uma tese bastante convincente e apoiada na prática.

Porém, isso não impede Lacan de dizer, em 1967, que o sintoma é uma verdade que se exila no deserto do gozo. Vocês encontram essa expressão no texto "Da psicanálise em suas relações com a realidade", em *Outros escritos*[13]. O sintoma é uma verdade que se exila no deserto do gozo e aí reintroduz a satisfação. Vejam como Lacan completa o sintoma-verdade com alguma coisa do lado do sintoma-gozo. Já é um modo de dizer que o sintoma é uma verdade que se goza, quiçá à falta de se dizer.

Como Freud o formulava? Retomemos daí.

Freud descreve a conversão muito precisamente: é uma perturbação de uma função do corpo (a digestão, a audição, a

13 LACAN, J. Da psicanálise em suas relações com a realidade. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p.357.

visão, a motricidade) sem alteração do órgão concernente, o que se traduz, em geral por "sem causa orgânica". Freud é muito preciso sobre essas coisas, ele distingue o sintoma histérico que não é psicossomático.

Se quisermos distinguir o sintoma psicossomático de uma conversão histérica, no primeiro, a função é atingida, existe a doença do corpo; quer se trate de úlceras, de asma, de doenças da pele, o corpo é atingido embora não se encontre a causa, diz-se que a causa deve ser psicossomática. Não confundamos com a conversão histérica. E Freud muito se serviu da hipnose para mostrar que esta era uma prática que permitia constatar que se podia, por sugestão hipnótica, criar distúrbios funcionais sem nenhuma perturbação do órgão, distúrbios transitórios, forçosamente.

Freud, quando se trata dessa conversão, não diz que o sintoma tem a verdade como causa. Ele diz: o sintoma realiza o retorno do recalcado. O que é o retorno do recalcado? Freud define o recalcado como o desaparecimento do que ele chama "os representantes da pulsão". Nós falamos "os significantes", desde que Lacan nos ensinou a dizê-lo. Por isso, o retorno dos representantes da pulsão, seguramente sob uma forma desconhecida, situa o sintoma como um misto, alguma coisa que é da ordem do articulado ou do articulável e alguma coisa que é de outra ordem, da ordem da satisfação, o que ele chama de "erotização da função". Em uma conversão, se vocês são freudianos de primeira hora, e de última também, procurarão os famosos representantes e a erotização correlativa, o que faz com que uma conversão, segundo Freud, se decifre. Certo! Neste sentido, Lacan pode dizer que é uma formação de linguagem, mas, ao mesmo tempo, é uma parte do corpo erotizado, é uma função perturbada por uma erogeneidade deslocada, intrusiva.

Temos, então, um despedaçamento que não é da imagem, mas da função, pela erogenização, digamos, pelo gozo. Isso certifica a divisão intrapsíquica entre o *Ich* e as vicissitudes da pulsão recalcada. Poderíamos perfeitamente aplicar a Freud a fórmula: o sintoma é

um retorno da verdade com a condição de sublinhar bem que, para Freud, a verdade é a verdade da pulsão e que isso implica o componente erógeno ligado ao gozo.

Aqui, não sei por que, mas sigo minha associação, vieram-me algumas observações sobre a anorexia. Sem dúvida porque falamos deste tema no Colégio clínico. A esse respeito, a anorexia é um sintoma muito particular, já que, se tomarmos as conversões mais comuns (paralisia, cegueira, esterilidade), estas são perturbações funcionais que alteram a homeostase do corpo, porém das quais o sujeito sofre, o sujeito consciente, o sujeito do eu.

A anorexia não é uma perturbação funcional, propriamente falando, ainda que provoque perturbações funcionais como o emagrecimento. Não poder engolir, não tem nada a ver com a conversão. Vocês sabem, a histeria não data de Freud. Eu relembro um exemplo que vocês encontram em Montaigne. Montaigne é uma mina de muitos pequenos exemplos. Sobre as histéricas, ele sabia um bocado! Ele cita, justamente, um caso bastante divertido de uma jovem histérica que afligia todos à sua volta, durante longo tempo, pelo fato de que ela não podia mais engolir. Ela achava que havia engolido uma agulha. Ela não podia mais engolir porque ela sentia a agulha e, se engolisse, a agulha iria fazer alguns estragos, etc. Finalmente, esta conversão – da qual não se conhecem as chaves, que não foi analisada – se resolveu, tranquilamente, sem psicanalista, graças a um médico astucioso que, depois de outros que tinham dito – "mas não tem agulha, por mais que se olhe, não tem nenhuma agulha!" –, eis que chegou esse médico que diz: "Sim, há uma agulha e eu vou extraí-la!" Ele, então, extrai a agulha e, agulha extraída, tudo melhora. É um exemplo delicioso, pré-analítico, que nos diz bem o que é uma conversão.

Não tem nada a ver com o "eu não como nada" da anoréxica. A anorexia é uma conduta que é assumida, reivindicada pelo sujeito, ela não é, portanto, vivida como imposta, salvo em certos casos de psicose em que ela é comandada por vozes. Não é, portanto,

um sintoma que entra em oposição ao eu, é um sintoma que entra em oposição ao Outro, em particular, ao Outro do comando de vida: *primum vivere* é um grande imperativo do Outro. O Outro pode ser massacrante, mesmo se ele tem um comando de vida que segue com ele.

Pode-se dizer que a anorexia é bastante heterogênea em relação às conversões, porém é também pouco homogênea em relação às outras compulsões. Ela não é, tampouco, uma compulsão no sentido próprio do termo porque, na maioria das compulsões conhecidas nas quais o sujeito, como se diz, passa ao ato (passagens ao ato bulímicas, agressivas, exibicionistas, criminais, etc.), quando se fala de compulsão, o sujeito o faz, mas a despeito de si mesmo. Fala-se de compulsão quando ocorre a despeito de suas intenções e ele não pode se impedir. É mais forte que ele, é incoercível, mas não é homogêneo com o *Ich*. Ali, ainda são compulsões que autenticam, como as conversões, a divisão interna do sujeito.

Na anorexia, somos confrontados com o indivíduo, eu não digo com o sujeito, mas com o indivíduo – que é um sujeito, sem dúvida, mas que é também um corpo – que se defronta com o Outro, quer o Outro seja a mãe ou seja o Outro social, que se defronta com a demanda do Outro, precisamente. Então, é muito particular, é preciso deixar isso à parte. Finalmente, compreende-se que possa estender-se da psicose à neurose porque, na neurose, o sujeito pode fazer objeção à demanda do Outro pelo desejo, o desejo de nada (para a anorexia mental, tal como a redefine Lacan, comer nada, pensar nada). Mas ele pode também fazer objeção ao imperativo do Outro pelo negativismo do psicótico, que é outra coisa. Deixo meu parêntese sobre a anorexia.

Retorno ao gozo que não serve para nada, o do sintoma.

Eu dizia que, para Freud, categoricamente e de forma constante, o sintoma é retorno da verdade da pulsão.

O percurso de Lacan a esse respeito é muito mais complicado, mais sinuoso. Sua concepção da verdade é também mais sutil, mais

evolutiva, e a acentuação que, de início, ele faz não era sobre uma ligação entre verdade e pulsão. Não quero dizer com isso que ele desconhecesse essa ligação, mas, em todo caso, não é o que ele acentuava. Quando ele começa por afirmar que "o inconsciente é o capítulo censurado de minha história", a saber, aquilo que não está integrado no discurso, se pode perguntar: e o que não foi censurado, não seria a pulsão? Seguramente que isso está implícito, mas não é enfatizado. E "eu, a verdade, falo", quando ele faz a verdade clamar, "eu a verdade" – articulo as palavras. Este "verdade, eu falo" quer apenas uma coisa: fazer-se escutar. À primeira vista, não viria à ideia dizer: eu quero gozar. Ela quer se fazer escutar.

Então, o sintoma que tem a verdade como causa é a concepção de um sintoma-mensagem em suspenso, à espera do bom entendedor. É a ideia de uma verdade que está aprisionada na carne, já que há conversão, mas que pode ser libertada; é a ideia do corpo como prisão da verdade que pode ser libertada no diálogo analítico, com a condição de que ela venha se articular em palavras. A ideia correlativa é que o efeito terapêutico se produz pela verdade liberta, reconhecida.

Toda essa concepção vai de par com a ideia que se busca da significação do sintoma, sua significação de verdade. A fórmula de 1967 que eu citei no começo, a verdade que reconduz o gozo no deserto de gozo, que é uma definição do sintoma, esta fórmula corresponde a uma outra problemática totalmente distinta. O sintoma-verdade não é refutado, mas o que é introduzido, é que "eu, a verdade, eu falo", implica o gozo do corpo.

E, assim, vemos Lacan inverter algumas fórmulas.

Em "Função e campo da fala e da linguagem", ele exprimia, em seu belo estilo da época, a verdade "aparentada com a morte [...]

basicamente desumana"[14]. Era a verdade pensada como herdeira do poder mortificante do significante.

Em *O avesso da psicanálise* e em "Radiofonia", torna-se "a verdade irmã do gozo". Ainda mais que não é um gozo qualquer! Quando se fala de gozo, é preciso sempre se perguntar qual. É o gozo solidário da articulação, da estrutura da linguagem, dos Uns que ela produz. Assim sendo, ela é seguramente irmã do gozo, mas de um gozo castrado, já que o Um introduz a castração. Daí, decorrem as duas fórmulas: irmã do gozo, irmã da impotência

Apesar dessa inversão das fórmulas, há algo que é constante em Lacan: é que a verdade é rebelde, resistente à universalização. Este é, creio eu, o ponto essencial. E, como ele se exprime bem no final, só há verdade particular. Nada de inconsciente coletivo. É o que manifestam, nos discursos, os dois lugares da produção do gozo e da verdade de gozo. Eu já o mencionei. É por isso que o sintoma-verdade, gozado ou não, de um extremo ao outro no ensino de Lacan, é sempre ou subversivo, ou desordenador. No começo, em relação ao organismo e a suas regulações, ele é perturbador de funções do corpo, mas o é também em relação aos *habitus* de uma época, de um tempo, de um regime de discurso. É tão verdadeiro que nem sempre é fácil de traçar a fronteira entre polícia e psiquiatria.

Então, temos escolha. Ou bem se pensa o sintoma do lado da doença, uma desordem que é uma doença: "Doutor, diga-me o que há, é um vírus, o cérebro, o gene? " Ou bem nós o pensamos do lado da dissidência política e social. Eu lhes chamo a atenção de que isso está presente desde o começo da psicanálise, sob a pena de Freud, que se expressa em outros termos a propósito de um exemplo específico, ao ser consultado pelos psiquiatras do exército para que dissesse alguma coisa sobre as neuroses de guerra, ou seja, muito simplesmente, sobre os sujeitos que não suportam o combate. Eu não sei o

14 Trata-se, na realidade, do texto A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.437 (N. da T.).

que ele respondeu a esses mesmos psiquiatras, mas no texto que ele escreve para nós, para a posteridade, ele diz que é preciso concluir que uma neurose de guerra é equivalente à objeção de consciência[15]. Isto é, um neurótico de guerra é um objetor de guerra que se ignora. Há aqueles que não se ignoram, que tentam evitar ou lutar contra e, ademais, há aqueles que se ignoram. E Freud conclui assim. Ele toma o sintoma em sua dimensão de dissidência em relação ao S_1, e Deus sabe que, na guerra, o S_1 tem toda sua pregnância.

Evidentemente, conhecemos os exemplos dramáticos da URSS, de alguns outros [países] em torno, onde não aderir à ideologia dominante equivale à psicose. Mas observem que em 1968, na França, tivemos alguns psicanalistas que disseram asneiras do mesmo gênero sobre os revoltados de 68.

Podemos nos perguntar o que é melhor: tomar o sintoma como uma doença a-subjetiva ou tomá-lo como uma dissidência da verdade. Quiçá a segunda via, malgrado os estragos que ela pode produzir, apesar de tudo, é a melhor, a mais favorável, na medida em que mantém no sintoma sua dimensão de sujeito. A primeira, que trata o sintoma como uma doença, está mais afinada com o espírito da ciência, é talvez esta que triunfará, pois tem mais afinidade com a ciência que, por definição, foraclui o sujeito, por definição, apaga ou aparta a consideração da singularidade pela referência às doenças do corpo.

A dissidência do sintoma é particularmente sensível no nível da conversão histérica. Detenhamo-nos sobre o que Lacan denominou, na histeria, "a recusa do corpo" ou, mais tarde, "a greve do corpo". Eu não creio que seja a mesma coisa, há dois estratos. Como entender esta recusa do corpo na medida em que se poderia dizer o inverso? Poderíamos dizer: oferta do corpo, um corpo oferecido para carregar a marca dos acidentes da história. Daquela que suportou

15 A objeção de consciência define uma posição de recusa a cumprir o serviço militar por razões políticas, filosóficas, morais ou religiosas. Por extensão, considera-se como objetor de consciência a pessoa que tem essa posição (N. da T.).

sobre a coxa, a perna do pai moribundo – menciono os "Estudos sobre a histeria" – e que terá suas dores na coxa paralisada, por exemplo, poderíamos dizer: eis um corpo que se oferece para inscrever a memória do traumatismo da morte do pai.

Por conseguinte, há um certo paradoxo ao dizer recusa do corpo ou greve do corpo. Creio que isso quer dizer duas coisas muito diferentes.

Eu lhes faço notar, inicialmente, que Lacan tentou delimitar isso desde o começo. Seria interessante seguir os tateamentos de Lacan na questão da histeria porque ele não encontrou logo sua orientação. Vemos isso em seu caso Aimée, no qual ele está completamente perdido! Ele se recupera no *Seminário III, As psicoses*, e começa a marcar as coisas mais claramente. Mas, desde o princípio, ele tentou delimitar alguma coisa que estava do lado da recusa. Vejam os primeiros desenvolvimentos sobrea histeria, sobre Dora, sobre "a bela açougueira". Há muitas fórmulas que, sem dúvida, não se empregariam mais hoje em dia. Por exemplo, quando ele dizia, falando da mulher histérica "é aquela que não consegue se identificar a seu próprio sexo". Ele não o teria dito mais tarde, pois não se pode, precisamente, identificar-se a seu próprio sexo. Não obstante, ele tinha a ideia de que havia alguma coisa que faltava para assumir a posição de seu sexo. Já era a ideia de que se tratava de um sujeito que conseguia, verdadeiramente, se vestir com imagens, com significantes, digamos assim, com semblantes disponíveis no discurso para qualificar seu sexo.

Mais tarde e de forma mais convincente, definitiva clinicamente, ele fala da esquiva histérica, a esquiva que fala da recusa de se prestar como objeto – entendam, objeto de gozo. Isso vai muito bem, contrariamente ao que ele dizia no início, com o fato de se vestir com semblantes, com imagens, de se cobrir com ornamentos da mulher.

Reencontramos isso bem tardiamente na "Introdução à edição alemã dos *Escritos*"[16], quando ele determina que é um sujeito que se identifica com a falta do desejo e não com a causa da falta – isto é muito preciso –, ou seja, recusa em relação a esta identificação possível com a causa da falta.

Eu não segui metodicamente, mas no fundo todas as fórmulas caminham no sentido de dizer que a histérica, como sujeito, desmente o amor da histérica. O amor do sujeito histérico, homem ou mulher, se dirige ao mestre. Este amor, que também existe, pode fazer acreditar em uma docilidade relacionada ao Um do mestre, ainda mais que este amor toma, com frequência, os traços de identificação com o Um.

Havia um psicanalista que se chamava Sachs[17], que escreveu coisas bastante divertidas, um pouco irônicas, sobre as mulheres histéricas, para dizer que havia sujeitos dos quais se podia fazer quase uma arqueologia de seus amores sucessivos, porque todos esses amores sucessivos tinham-se inscrito no sujeito em pequenos traços de identificação, inclusive com aquisições de talentos provenientes do Outro.

Evidentemente, esta parte, o mestre e a histérica – Deus sabe que isso foi desenvolvido! – dá a ideia de que o sujeito histérico não vai sem o Um. E é isso que a primeira linha do Discurso da Histérica escreve: o $\$$ que se endereça ao S_1.

$$\$ \longrightarrow S_1$$

Mas, no nível do sintoma, é completamente o contrário, é antes o contra-Um. Há um título de La Boétie, o amigo de Montaigne, que escreveu esse famoso texto sobre a servidão voluntária, cujo

16 LACAN, J. Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos "Escritos", op. cit., p.554.

17 SACHS, H. Sur un motif de la formation du surmoi féminin. *Ornicar?*, Paris, n.29, 1984.

subtítulo é "O contra-um"[18]. Interessante século XVI! Evidentemente o subtítulo está em contraste com o título de La Boétie.

Pois bem, na histeria, eu dizia que os dois se conjugam. Com o Um e o contra-Um. Aliás, eu mencionava em Sainte-Anne, que temos vestígios disso no que os psiquiatras do *DSM* denominam "personalidades múltiplas". É também o desdobramento de Anna O., a primeira das grandes histéricas, antes mesmo de Freud. Anna O., desdobrada entre seu amor ao Um na figura de Breuer, por trás da qual se perfilava Freud que se recusou a tomá-la em análise e por trás de quem se perfilava Sigmund Pappenheim, seu pai, que se chamava Sigmund como que por acaso. Anna O., desdobrada entre seu amor desta série e, em seguida, seu sintoma, o sintoma noturno. Observem que Anna O. – eu já assinalei isto em meu artigo "Anna O., a primeira" – terminou sendo, eu não vou dizer uma senhora-mulher [*maîtresse-femme*], mas uma mulher-senhor [*femme -maître*][19], grande artesã dos socorros sociais levados... a quem? Às crianças abandonadas e às prostitutas. Deixemos Anna O.

O que eu quero salientar para concluir, hoje, é que é preciso distinguir dois estratos: a posição do sujeito histérico e o corpo erógeno da histérica. Quando se fala de conversão, estamos do lado do corpo erógeno. A posição do sujeito histérico sexuado em relação ao parceiro é uma posição – eu me mantenho com as expressões que eu havia proposto, eu as considero bem expressivas e simples – que prefere fazer desejar a fazer o Outro gozar. Algumas vezes, para fazer desejar, é preciso conceder alguma coisa ao gozo, mas a finalidade é, prioritariamente, fazer desejar, o que lhe permite, precisamente, identificar-se com a falta do Outro, sempre agalmática. É o que, por vezes, dá à histérica seu aspecto um pouco paranoide, pois o gozo

18 LA BOÉTIE, É. de. *Discours de la servitude volontaire ou Le contr'un*. Paris: Jou et Bosviel, 1922 (N. da T.).

19 A expressão em francês *maîtresse-femme* é uma locução nominal significando "quem sabe organizar e comandar", "enérgica"; o termo *maîtresse* (assim como *maître*) tem as acepções: "pessoa que exerce uma dominação, que tem autoridade e poder para se fazer obedecer", além de "senhor, senhora" (*versus* "escravo"). *Maîtresse* designa também a "amante". (Cf. *Le Petit Robert*) (N. T.).

do Outro, quando se apresenta, quando se pode suputá-lo, rejeita o sujeito de seu lugar agalmático no desejo. No fundo, é neste nível que eu situaria o que Lacan denomina a greve histérica.

Falemos, então, da greve de Sócrates, uma vez que Lacan faz de Sócrates o maior dos histéricos. Ademais, isso nos permitirá pensar que não há apenas mulheres. A greve de Sócrates é patente naquilo que Platão nos contou. Sócrates dá... O quê? Suas perguntas e, com suas perguntas, seu desejo. Mas ele não dá seu corpo! E Lacan o diz cruamente, gentilmente. Ele diz: tudo isso é porque Alcebíades não viu a pica de Sócrates! Com efeito, temos todo o relato de que por toda a noite, debaixo das cobertas, não houve nenhum meio de se obter algo de Sócrates!

Por fim, é o que leva Lacan a afirmar que a greve histérica em uma mulher é a recusa de ser um sintoma-mulher. A histérica quer muito bem aparecer como uma mulher, borboletear como uma mulher, mais que a outra, melhor ainda, comparada e tudo mais, porém, ser o sintoma-mulher é outra coisa! O sintoma-mulher se joga no nível do corpo. Vejam o texto de 1979, é realmente a última palavra sobre a questão, nas "Conferências sobre Joyce", na obra *Joyce com Lacan*.

Portanto, de um lado há a estratégia da histérica de par com o mestre e, nessa estratégia, temos de lidar com um sujeito mestre, mestre do mestre, se quiserem. Mas isso tem uma contrapartida: é o investimento sintomático do corpo próprio, a erogeneidade deslocada, tanto em relação às zonas erógenas, quanto em relação aos órgãos genitais, bastante patente na histeria. Neste sentido, o corpo erógeno da histérica revela alguma coisa do estatuto do corpo em todos os falasseres.

Vou dizer algumas palavras sobre esse corpo erógeno, essa erogeneidade passeante que pode se alojar mais ou menos, não importa onde, no corpo da histérica. Podemos dizer que o que caracteriza essa erogeneidade é sua singularidade no duplo sentido do termo: própria a cada sujeito e sempre bizarra. Singular ela o é em relação

aos padrões do corpo, ordenados pelo discurso, em relação ao que eu denominava ainda há pouco como corpo dócil. Contudo, ela também é singular em relação às regulações instintuais do animal. As regulações instintuais do animal – é impressionante! É como se os gestos da sobrevivência e da reprodução estivessem programados desde sempre no mundo animal. Como se cada indivíduo soubesse o que tem que fazer para sobreviver e reproduzir-se.

Em relação a essas regulações instituais do animal, o corpo policiado[20] – não falo do corpo sintomático – o corpo policiado já pode ser dito sintomático, no sentido de que ele é um efeito do discurso, é um efeito da arte e não da natureza, um efeito de linguagem.

O corpo sintomático histérico, fundamentalmente, é singular e anômalo com relação a esses dois corpos. Entretanto, que se fale de corpo policiado ou que se fale do corpo sintoma, os dois supõem a substância gozante, e os dois supõem que a substância gozante do corpo seja suscetível de memória. A erogeneidade de uma conversão é um fenômeno de gozo, mas, desde Freud, sabe-se que é, ao mesmo tempo, um fenômeno de memória. Lacan emprega, em algum lugar, o termo sintoma memorial.

O corpo como substância de gozo, que não é o sujeito, é suscetível de inscrever, não se sabe por que, de guardar a marca das experiências de gozo. Neste sentido, a história se inscreve em sintomas corporais. Dito de outro modo, o corpo carrega marcas. Distingamos bem as marcas sobre a substância gozante do corpo histérico das estratégias do sujeito histérico. São duas coisas diferentes e a questão de sua conexão se coloca, não somente para as histéricas, mas também para todos os falasseres, porém, em particular, para a histeria.

---

20 No original, *policé*, que é um adjetivo proveniente do verbo *policer*, que significa "regulamentar, disciplinar"; "suavizar e refinar os costumes (de uma pessoa ou de um povo) por instituições adaptadas, pela cultura e civilização", "civilizar". Preferimos traduzir as ocorrências deste termo por "policiado" que, em português, também guarda a ideia de "civilizado". Optamos por essa tradução porque, em psicanálise, *civilizado*, *civilização* são termos usuais, teórica e conceitualmente, desde Freud. No entanto, a autora escolhe o termo *policé*, sinalizando uma *nuance* que não seria contemplada pela palavra *civilizado* (Cf. *Trésor de la Langue française informatisé*. CNRS & Université de Lorraine, www.atilf.fr (N. da T.).

10ª AULA

22 de maio de 2002

Eu parei quando falava da partição do ser histérico: partição que eu ressaltei entre a histeria como sujeito, de um lado e, do outro, a histeria em seu sintoma somático, no sintoma que afeta seu corpo. Para dizer a verdade, essa oposição, que é justa, sustentável, deve ser completada: ela é mais complexa que isso, este é apenas um aspecto das coisas. Não vou fazê-lo agora, pois o tema do Colégio Clínico do próximo ano é "Conversões histéricas", conversões no plural. Sendo assim, teremos de fato muito tempo para falar da histeria e não quero me antecipar demais. Digo outra vez, simplesmente, em qual linha eu me detive.

Eu dizia que, enquanto sujeito, a histérica não é sem o Um. Aliás, é isso que a linha superior do Discurso da Histérica escreve.

$$\$ \longrightarrow S_1$$

Ela não é sem o Um, o significante mestre, quer se trate do homem, do sábio ou, mais geralmente, de tudo o que se apresenta sob as insígnias do poder, sob as insígnias, digamos, do gozo fálico e que Lacan define assim: o gozo do poder, qualquer que seja este poder. É este Um do poder que o sujeito histérico tem por parceiro, parceiro do amor, amor que vai com a identificação. Esta é a face dócil da histérica, a face de sugestionabilidade.

O sintoma somático, como gozo que retorna ao corpo, é um parceiro de outro gênero. E, não obstante, o corpo erógeno da histeria é um parceiro, o corpo que faz mentir o silêncio dos órgãos. O silêncio natural dos órgãos é um verdadeiro objeto autoerótico no sentido mais simples do termo, mesmo fenomenologicamente

falando, objeto de sensações múltiplas, variadas. Há todo um leque: objeto de pensamentos, objeto de cuidados, objeto de angústia e também e, sobretudo, objeto de falas. O corpo histérico sofre mais raramente em silêncio, e isso não somente na análise, porque na análise é normal, já que se pedem palavras. Porém, mesmo fora da análise, às vezes é surpreendente ver, como quase não há limites para o investimento no corpo próprio na histeria, para a erogenização do corpo próprio: a pele, a visão seguramente, a audição, o ventre evidentemente, a garganta, a respiração, o saco a encher ou a esvaziar pelos dois lados – não é? – seu volume também, nesse corpo que pode tumescer, reduzir, dismórfico por vezes. Portanto, é todo o corpo e todas as partes do corpo que podem se prestar à erogeneização, como dizia Freud.

O mais notável é que os distúrbios, digamos, da zona do útero, os distúrbios uterinos, os distúrbios da zona genital, não têm aí um papel tão particular. É claro que esses sintomas existem. Aliás, Lacan, se vocês se lembram, em um de seus seminários, mencionava o caso de uma mulher, de uma histérica que tinha uma inchação vaginal natural com a qual convivia e que se manifestava em diversas ocasiões[1]. Seguramente, isso acontece, porém não é o mais frequente. Além disso, vocês talvez se lembrem, Lacan sacava deste exemplo, com uma forma muito simples, um pouco enigmática, a seguinte pergunta: o vaso feminino está vazio ou cheio[2]? Creio que a pergunta, se a retraduzimos para tentar apreender seu alcance, consistia em se interrogar sobre a função do homem, do órgão principalmente, do órgão masculino no gozo que uma mulher extrai de seu próprio órgão. É uma pergunta de Lacan: é preciso, de verdade, o coito para que uma mulher goze de seu órgão? De todo modo, no caso da inchação, não era.

1 Cf. LACAN, J. *O Seminário, Livro 10: a angústia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p.207 (N. da T.).

2 Id., ibid., p.209 (N. da T.).

Não vou entrar nessa questão sobre a qual se poderá, certamente, retornar no próximo ano. Mas o que é certo, de todo modo, é que esse gozo extraído do órgão feminino não depende de seu desejo pelo homem, Lacan o expressou clara e explicitamente.

Quando é um gozo sintomático do órgão – por exemplo, a inchação em questão –, efetivamente, é um gozo que força o sujeito, que se faz a despeito do sujeito, entendam aqui o sujeito equivalente ao desejo. E, quando esse gozo se produz no coito, é do desejo do parceiro que ela depende. É isso que quer dizer o famoso *ritornelo* conforme o qual, na relação sexual, a mulher é objeto: não é do desejo dela que isso depende. Toda a clínica mostra, aliás, a esquize histérica entre desejo e gozo sexual.

Deixemos isso um pouco em reserva. Em consideração do que ressalto – a multiplicidade das modalidades de erogenização do corpo no sujeito histérico –, poderíamos nos espantar de que, etimologicamente, histeria venha de útero, enquanto justamente as somatizações relegam bastante a zona genital, de maneira que esta se torna uma entre outras, uma zona sintomática entre outras, entre todas as outras possíveis no corpo. Eu digo uma entre outras quando esta não está totalmente elidida, porque há histerias em que a zona genital está elidida.

Como explicar, por fim, esta etimologia que vai no contrassintoma, se me permitem a expressão, enquanto os sintomas histéricos não esperaram o século XX, nem o XXI para atrair a atenção?

Há várias hipóteses possíveis – faço aqui um pequeno parêntese – várias interpretações possíveis.

A primeira que me vem à cabeça, ao menos quando é uma mulher que fala, é que se trata de um produto do machismo de sempre. É uma possibilidade que não se exclui. Eu digo o machismo de sempre, mas pode-se dizer o racismo entre os sexos, principalmente porque ele vem de muito longe e antecipou em muito, desde a origem mitológica, ao menos em nossa cultura, a besteira que se emitia pela boca de Charcot que, diante da histérica – Freud

o tomou em consideração – dizia ironicamente: "coito normal repetido" como prescrição fictícia para tratar o sintoma histérico. Evidentemente, mesmo que Charcot o dissesse como pilhéria, percebe-se aí que é o cúmulo do mal-entendido entre os sexos, pois, se a receita fosse mesmo eficaz, não existiriam os sintomas histéricos, eis o problema! É uma primeira hipótese: é a incompreensão, o mal-entendido entre as duas raças sexuadas que produziria isso.

Penso que deve haver ainda outra coisa que, na verdade, não exclui a primeira hipótese. Parece-me que existe algo que a evolução atual dos costumes talvez permita perceber hoje em dia. É provável que, se devêssemos nomear a histeria hoje, não a nomearíamos a partir de útero – suponhamos que o termo não exista – porque é preciso ter em mente que essa etimologia vem de um tempo anterior aos progressos da medicina e de um tempo em que as mulheres, qualquer que fosse seu destino pessoal, em razão de seu estado social, eram excluídas da vida pública, isto é, do trabalho, dos negócios, da política. O resultado é que, durante séculos, a maior parte das mulheres – é claro que não todas as mulheres, pois sempre existiram mulheres de exceção na cultura – não tinha outras grandes aventuras além de seus partos. É preciso, de qualquer forma, nos lembrarmos disso. Algumas chegavam mesmo a fazer disso grandes epopeias autoeróticas, cujos relatos se transmitiam a suas filhas com cuidado, com muitos detalhes e repetições, para a edificação das filhas! Aliás, é preciso reconhecer que havia também a epopeia do coito da noite de núpcias. Mas deixo isso de lado.

É normal, se vocês quiserem, que a ênfase tenha sido levada para esse lado pela etimologia. Hoje, em regra geral, nós não temos mais as antigas combatentes do parto. Chamo-as "antigas combatentes" porque há uma homologia do lado homem. A saber, houve épocas, de fato, em que, para os homens, o homem banal, o homem comum como diria o outro, os anos de guerra, os anos das frentes de batalha, que faziam viajar, sair da aldeia, afastar-se da família, eram a grande aventura de uma vida que também se contava aos

filhos, com detalhes, para sua edificação. Por isso que digo: havia as antigas combatentes do parto de um lado e os antigos combatentes das frentes de batalha do outro.

Creio que a derivação da histeria a partir da etimologia do útero era, talvez, fundamentada em um estado social das coisas. Atualmente, os canais do gozo para as mulheres se multiplicaram suficientemente para que o corpo próprio não absorva mais toda a libido, ainda que os sintomas de somatização subsistam, e o parto, na realidade, não é mais uma aventura, muito raramente uma orgia de dores, etc.

Retorno à histeria. A escrita do lado esquerdo do Discurso Histérico exprime muito bem a partição sobre a qual insisti: de um lado, o sujeito conectado por seu desejo ao significante do poder, mas, de outra parte, no lugar da verdade, o que está escrito *a*, e que comento aqui como o gozo subtraído do parceiro do poder. É sem dúvida por isso que os sujeitos histéricos, cada vez que há um problema, uma dificuldade, um descontentamento com o parceiro S1, os embaraços do corpo vêm atrapalhar.

Deixarei de lado o sintoma histérico para retornar à tese que avancei concernente ao sintoma em geral.

Falei do caráter subversivo do sintoma. Eu gostaria de precisar e nuançar. O sintoma é subversivo na medida em que faz valer uma verdade de gozo singular e, por conseguinte, muito distinto do gozo normatizado que produz o discurso comum, o que me fez empregar o termo objeção. Disse que o sintoma se opunha à regulação-tipo de gozo que um discurso produz. Talvez deva precisar um pouco mais e distinguir o corpo sintomático do corpo que denominei de policiado[3]. Estes dois corpos se distinguem do corpo animal porque, deste, temos toda razão em dizer que é regulado pelo que denominamos

3 No original, *policé*. Ver última nota de rodapé da aula precedente (N. da T.).

instinto, que é uma ordem impressionante em relação ao humano, uma vez que, no reino animal, tudo se passa como se cada corpo, em todas as espécies, soubesse o que tem de fazer, soubesse, quase desde toda a eternidade, os gestos da sobrevivência e os gestos da reprodução – que são os dois grandes empreendimentos.

Isso faz com que o instinto proporcione adequadamente uma ideia do que pode ser um saber no real, mesmo se digo é como se é porque este saber instintual enquanto tal, nós não o deciframos. Em consequência, é um abuso empregar o termo saber, onde isso não se decifra. No entanto, é como um saber no real.

O corpo policiado como produto do discurso, como produto da arte padronizada, é também um efeito da linguagem, assim como o corpo sintomático. Os dois são efeitos de linguagem, salvo que o corpo sintomático, próprio a cada um, singular, é o efeito de uma linguagem singular que nós denominamos precisamente o inconsciente, próprio ao sujeito, que se distingue da norma padrão policiada. Neste sentido, no sintoma, a verdade se afirma contra a norma e ao preço do desprazer.

Isso não me parece nada duvidoso e eu gostaria de fazer alguns comentários. Quando eu insisto em dizer que o corpo policiado é, ele próprio, um efeito do discurso, da linguagem, isso quer dizer que ele próprio é um corpo-sintoma, no seguinte sentido: o gozo vivente, a substância vivente, enquanto real, isto é, enquanto fora do simbólico e não demandando nada ao simbólico, não conhece o laço, notadamente, entre os corpos. E só há laço entre os corpos – falo da espécie humana, privada de instinto – pelo registro imaginário e pelo registro simbólico, que Lacan desenvolveu passo a passo.

Conforme já insisti, durante muito tempo Lacan utilizou um esquematismo que consistia em articular os campos onde há laço – seja o laço especular, seja o laço do significante – com o campo no qual não há laço, mas gozo autista. Durante longo tempo, ele os articulou com a noção de lugar. Foi o que ele fez ainda em "Radiofonia", quando escreveu os discursos. Há um lugar, onde o elemento,

digamos, não sociável, vem se alojar no laço que se constrói pelo viés do imaginário e do simbólico. Finalmente, quando ele diz que não há relação sexual, poderíamos generalizar a fórmula, dizer que não há relação social entre os corpos como substâncias gozantes. Donde a fórmula "o homem tem um corpo e só tem um", da qual já falei. Por conseguinte, para fazer um corpo policiado, é preciso que o discurso construa o laço com a ajuda de suas interdições e de suas normas.

Observem! É verdade que mesmo as crianças das ruas que existem em alguns países, estas crianças abandonadas, sem família, não são crianças fora da linguagem, são crianças policiadas. Evidentemente, diz-se que não têm boa educação, é óbvio. No entanto, são normatizadas pelos exemplos que têm diante de si, e um exemplo é sempre um misto de imagens e de discursos.

Eu poderia propor a seguinte fórmula: frequentemente, nós evocamos a ideia de que, no nível do 'não há relação sexual' – escrevo com um pequeno zero de foraclusão –, o sintoma, que é um artifício produzido pelo inconsciente, faz suplência.

$$\frac{\Sigma}{\cancel{RS}}$$

Poderíamos generalizar e dizer que, ali onde não há relação social entre os corpos viventes (eu coloco o zero da foraclusão), os sintomas comuns (que eu escrevo com um "c"), ou seja, o arranjo padrão que os discursos produzem, fazem suplência:

$$\frac{\Sigma_c}{RS_0} \qquad \begin{array}{l} \mathbf{c = comum} \\ \mathbf{0 = 0\ da\ foraclusão} \end{array}$$

Dito de outro modo, o sintoma individual e o sintoma comum (eu poderia dizer padrão) são homólogos enquanto invenção de linguagem. Aí, onde o casal genérico macho/fêmea falta na espécie

humana, as invenções da cultura fazem suplência fabricando casais de semblantes imaginários e simbólicos e, para cada um, as invenções singulares de seu inconsciente também o fazem.

Insisto bastante sobre esse ponto, embora me pareça muito evidente! Talvez vocês tenham a impressão de que eu insisto sobre o que já está bem assimilado, é possível. Porém insisto porque isso quer dizer que o corpo policiado e o corpo sintomático são relativos um ao outro. É por isso, inclusive, que os sintomas evoluem no tempo. Lacan sempre insistiu, sem ser sempre compreendido, para que os analistas estejam à altura do discurso de seu tempo, porque os sintomas, produtos do inconsciente, são completamente relativos ao estado do discurso.

No final de "Função e Campo da Fala e da Linguagem", Lacan dizia, ao falar do analista com o grande estilo que ele tinha naquela época: "Que antes renuncie a isso [à psicanálise], portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época"[4]. Já era sobre esse ponto que ele se situava. Não há meio de responder ao sintoma singular se não se conhece o sintoma da época ou se não se é capaz de apreender seu registro. É uma questão massiva e, evidentemente, para nós, hoje, é um problema.

O que é a subjetividade da época 2002 e dos anos que virão? Talvez pudéssemos, *grosso modo*, construir retrospectivamente os índices da subjetividade da época dos séculos XVIII, XIX. Quanto à subjetividade de hoje, haveria somente uma subjetividade da época? Uma ou várias? O que a caracterizaria? Não é evidente a resposta a essa pergunta e, no entanto, ela é indispensável.

A propósito dessas questões e do estruturalismo – pelo qual Lacan passou, mas do qual mais tarde se afastou – devo dizer que, hoje, os vejo de maneira diferente do que há trinta anos atrás. O estruturalismo tentou eliminar a subjetividade da época em sua conceituação,

4 LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 322.

uma vez que – se lhe conferirmos uma unidade que jamais teve – era a tentativa de afirmar e tratar de demonstrar que o homem (homens e mulheres) estava sob a regência (emprego este termo forte) da estrutura, isto é, de uma ordem simbólica que ordenava o mundo sem ele, o homem. Ou seja, que havia uma ordem das estruturas elementares do parentesco, uma ordem do laço social, uma ordem da troca entre os sexos, tudo isso que regulava as vidas individuais, sem que os indivíduos soubessem de nada e sem que eles fossem responsabilizados. É o que chamo de uma tentativa de elisão da subjetividade.

Aliás, Lacan a nomeou e a chamou de "pôr em causa o homem". Era a mesma ideia. O estruturalismo tentou desenvolver uma conceituação conforme a qual o homem, como agente de sua história, de sua vida e mesmo de suas obras, estava excluído. Eles levaram isso muito longe, até à ideia de que não havia autor das obras, nem autor da obra escrita, nem autor da obra de arte, como se a obra, ao menos a obra escrita, fosse uma espécie de profusão espontânea do simbólico que transportava o autor, porém que não lhe devia grande coisa.

Vista de hoje, tal concepção que eu resumo muito maciçamente me soa, na verdade, como um último sobressalto, uma última tentativa no século passado para se contrapor ao relativismo pós-moderno triunfante, que em todo caso triunfa hoje, que está generalizado atualmente. Se vocês quiserem, em nossos termos poderíamos dizer: um sobressalto contra o Outro que não existe.

Com as estruturas, se reconstituía um Outro que não era de fala, mas que era um Outro de uma legalidade que transcendia o indivíduo. Eu me coloquei, então, a seguinte reflexão: todo discurso que produz o que denominei de corpo sintomático, policiado, todo discurso tende sempre a se fazer passar por uma ordem da natureza ou por uma ordem das coisas. É um fato que um discurso é tanto mais eficaz, quer dizer, tanto menos contestável e contestado, quanto mais ele consiga passar como uma ordem das coisas.

Por outro lado, também é certo que há uma tendência "natural" a confundir os hábitos, os *habitus* vitais, com o natural. Cada um tem sempre a tendência a tomar seu mundinho – que geralmente é muito reduzido, mesmo quando se viaja – como o mundo. Se eu quisesse citar uma piada engraçada, antiga.... Tem muito tempo, eu creio que foi a primeira vez que fui à Inglaterra, eu tinha algumas dificuldades com a direção à esquerda. Evidentemente, é preciso se adaptar, é preciso um pouco de tempo. Então, na conversa com a pessoa que nos hospedava, eu disse mais ou menos o seguinte: "Mas, por que é que os ingleses são praticamente os únicos, na Europa, a dirigir à esquerda, enquanto quase o mundo inteiro dirige à direita?" Então a senhora me responde: "Ah! Vocês conduzem à direita!" Foi uma reação espontânea... É uma pequena anedota, mas isso esclarece enormemente. O discurso tende a tomar-se por uma ordem da natureza. Eu denomino aqui natureza – é claro que não se sabe o que é a natureza – a uma ordem das coisas que é suposta excluir toda escolha, toda incidência de uma liberdade ética e, portanto, também todo relativismo.

É por isso que os discursos, em geral, pretendem o universal. Antigamente, nos séculos passados de nossa cultura, não os pensávamos como contingentes, mas inscritos nos decretos divinos. Era a ordem do Outro criador. Hoje, não digo que ninguém mais acredite, mas esta não é a máxima de nossa cultura. Hoje, não resta senão a ciência que aspira ao universal porque se adquiriu um sentimento muito forte da contingência. É um pouco isso o pós-modernismo. A ciência, ao contrário, continua com essa pretensão. Ou seja, ela pensa, ela supõe, ela pressupõe, não tanto que a ordem das coisas está inscrita nos decretos divinos, mas que a ordem das coisas está inscrita no real, e ela procura esta ordem.

No fundo, o empreendimento cognitivista, que tem tanto sucesso hoje e que é, certamente, o inimigo maior da psicanálise, é isso. Pois o que o cognitivismo postula, talvez sem o dizer, talvez sem o saber, é que os avatares dos sujeitos e, principalmente, os avatares

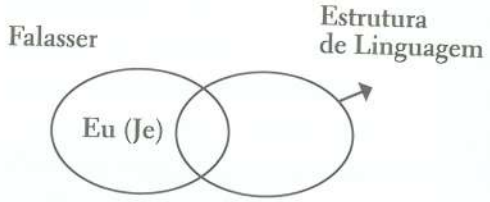
sintomáticos, estão inscritos nas necessidades do corpo. Não de Deus, mas do corpo, já que se referem ao cérebro, aos genes, aos hormônios ou a tudo que queiram. Neste sentido, o cognitivismo é, verdadeiramente, a ideologia da ciência na medida em que exclui o sujeito. É a ideologia da ciência levada ao nível do humano, isto é, uma abordagem que tenta eliminar a escolha do sujeito com o postulado, segundo o qual são os aparelhos do corpo – falamos de aparelhos do corpo já que Lacan falou dos aparelhos de linguagem – que asseguram a regulação da relação com a realidade. Quer se trate da realidade percebida ou da realidade dos semelhantes, da realidade do laço social, supõe-se que está regulada a partir dos aparelhos do corpo. Então, se há distúrbios, é preciso tratá-los, é preciso cuidar dos aparelhos doentes.

É um desafio, mas vê-se bem qual é o empreendimento: é a eliminação da subjetividade. Se houvesse apenas o cognitivismo, seríamos obrigados a dizer que a subjetividade da época é uma subjetividade que se nega a si mesma ou que tenta se negar a si própria.

Vemos como o estruturalismo se situou. No estruturalismo, com seu postulado de uma ordem que não é nem divina, nem corporal, porém simbólica, mas de um simbólico que transcende o indivíduo em sua subjetividade, havia uma tentativa homóloga – não digo idêntica, porém homóloga. Aliás, não está excluído que ele, talvez, tenha preparado o terreno do cognitivismo. Seria necessário estudar isso.

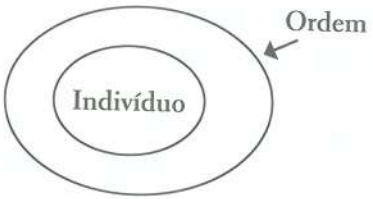
Em todo caso, isso mostra claramente que Lacan não era estruturalista e que a psicanálise tampouco o pode ser, malgrado a invocação da estrutura na psicanálise.

Eu procurei esquemas que visualizassem o que estou tratando de lhes dizer. Posso utilizar os Círculos de Euler para escrever a estrutura da linguagem no sentido da estrutura que transcende o indivíduo.



Eu escrevi do lado esquerdo o que Lacan denominava o homem, em um certo momento, em todo caso... Vou escrever o falasser para tomar o último termo. Eu poderia dizer o indivíduo, o indivíduo humano. De todo modo, a construção tentada por Lacan sempre tem cuidado com o lugar do que é determinado pela estrutura, pela linguagem, e uma parte que conserva "a liberdade". De acordo com o texto sobre a causalidade psíquica[5], não se pode pensar o humano sem a liberdade. Assim sendo, Lacan não é estruturalista no sentido forte.

E, em seguida, há todas as tentativas que escreverei da seguinte maneira:



Onde há uma ordem: esta pode ser a ordem corporal do cognitivismo, pode ser a ordem das estruturas do simbolismo no estruturalismo. Há uma ordem e, em seguida, os indivíduos são incluídos nela de alguma forma – na medida em que tal esquematismo seja suficiente –, o que equivale a dizer que são determinados e, também, que há exclusão da margem de escolha ética.

5 LACAN, J. Formulações sobre a causalidade psíquica. In:_____. *Escritos*, op. cit., p.152.

Eu mencionei "Função e campo da fala e da linguagem", que já indicava a junção entre a abordagem da psicanálise e a subjetividade da época. Reencontramos essa junção do princípio ao final, em particular em 1973, quando Lacan evoca uma subversão sexual ligada ao crescimento da ciência e, por via de consequência, do discurso capitalista.

Subversão sexual quer dizer que isso toca, realmente, os sintomas individuais. Isso é, rapidamente, comprovado: a perversão, no sentido de Krafft-Ebing, não existe mais. A perversão, em Krafft-Ebing, designava tudo aquilo que goza por meio de um objeto ou em outras zonas corporais que não sejam o objeto heterossexual ou a zona genital. Isso claramente correspondia a que muitas, muitas práticas sexuais coubessem na perversão.

É uma definição de perversão estritamente relativa à dominância de um momento de um Discurso do Mestre que ainda resistia firme com sua norma masculina, heterossexual e matrimonial, praticamente. Estava ligada, portanto, à dominância de um Discurso do Mestre que só conhecia essa norma e que não deixava alternativa. Fora da perversão, a única alternativa era o ascetismo, era a abstinência. Isso sempre funcionou bem, enfim, nem sempre, mas por longas décadas. Hoje, não se pensa mais assim, salvo os clínicos quando não estão atualizados. Ainda acontece, porém é cada vez mais raro. Mais geralmente, porém, quando isso é óbvio, perversão – masculina – generalizada quer dizer que tal norma masculina heterossexual é um sintoma construído e sustentado totalmente pelo Discurso do Mestre. É um fato que hoje, em nosso mundo, já não se persegue mais a homossexualidade, não a condenamos e também não se busca mais curá-la pela psicanálise.

De qualquer forma, ainda há quem procure o gene, pois isso ainda não acabou! Ainda há esperanças do lado do discurso científico, a saber, que se possa encontrar, nos aparelhos do corpo, a causa desse sintoma, uma causa que excluiria, evidentemente, a implicação subjetiva.

Mas vejam a distância percorrida! A homossexualidade é muito interessante para isso, para a nossa reflexão. Há um século, Oscar Wilde foi preso e condenado. E hoje os *lobbies gays*, *queers*, etc., e o PACS[6] e a adoção dos homossexuais são admitidos no discurso, o que mostra que, com efeito, a ciência contemporânea no discurso capitalista subverteu algo no nível sexual.

Eu me perguntava: poderíamos falar de maneira homóloga – já que falei que existem sintomas padrões, comuns – de uma subversão não sexual, mas de uma subversão biopolítica? Biopolítica, evidentemente, ou bioética, tomo emprestado os termos de Michel Foucault. Será que poderíamos sustentar isso? Houve uma subversão neste nível, isto é, no nível do laço social?

Se, para responder a essa questão, nós nos voltamos para o lado das práticas do corpo, atualmente em curso – eu não falo especialmente das práticas sexuais, porém mais genericamente –, o que está interdito em matéria de corpo? O que permanece interditado em nossas sociedades em matéria de corpo?

Falo, de preferência, mais das interdições do que das normas, porque há também normas, coisas prescritas. Mas, atualmente, as normas são tão múltiplas que nenhuma pode aspirar ao universal. Hoje, verdadeiramente, não há mais Outro para dizer a cada um como se deve viver. Afinal, cada um tem uma pequena ideia a esse respeito, que lhe vem do lugar onde viveu, de sua família, de suas primeiras experiências, de seus encontros e, além disso, do que lhe vem, no fundo, de sua própria escolha. Porém, não há Outro para lhe dizer isso, eis o drama de muitos sujeitos.

Ao contrário, no nível das interdições, ainda permanece algo de bastante universal.

6 PACS, sigla de *Pacte d'Action Civile de Solidarité*, que é a regulamentação dos casais de fato na França (N. da T.).

Tudo é permitido do lado do sexo no limite preciso do consentimento do outro ou de si mesmo, tenho desenvolvido isso com frequência. Pode-se fazer a si próprio e a seu corpo tudo o que se queira e ao corpo do outro tudo o que se queira, com a condição de que ele consinta. É por isso que, hoje, as únicas coisas que caem sob o peso de uma condenação em matéria de sexo são a violação e a pedofilia. Não há mais nenhuma outra.

Ao contrário, no nível da vida, da *bio* – a vida, *bio*, é a vida biopolítica, dizia Foucault – permanecemos de modo bastante geral em uma grande constante, pois são proibidos o assassinato e o suicídio. Dito de outro modo, as violências, a violência aniquilante feita ao corpo do outro ou ao corpo próprio.

Temos muitos índices: todas as discussões sobre a eutanásia, as decisões que foram tomadas recentemente pela Corte Internacional, todo o problema da pena de morte, as campanhas de prevenção. É interessante! Recentemente, eu fiz um seminário na Colômbia e alguém que trabalhava em prevenção me fez perceber algo em que eu jamais havia pensado. Ele dizia: são muito loucas as dificuldades que se encontram porque os sujeitos resistem, não querem que os ajudemos a prevenir seus riscos mortais. É impressionante como observação. Com efeito, as campanhas de prevenção que se multiplicam, são campanhas para dizer ao sujeito: atenção, vocês não devem... Fumar: isso mata; beber: é perigoso; dirigir..., etc., etc.; expor-se ao sol: há os cânceres da pele. Enfim, de todo lado, nos advertem sobre riscos que são todos riscos vitais. Isso não é novo, não há subversão neste nível, mesmo se existem formas novas, atuais. As sociedades buscaram desde sempre racionalizar os corpos, e isso vai bem além das crenças religiosas e das opções políticas, tal ideia de que dispor da vida, da sua ou de algum outro, ameaça o coletivo.

É mais convincente quando se trata da vida do outro, evidentemente, porque aí existe uma violência feita ao outro.

Quando se trata da própria vida, é mais interessante de certa maneira. "Obrigação de viver" é a grande bandeira que existe à

frente de todas as sociedades: você está obrigado a viver. Não é absolutamente um acaso, penso eu, se a noção de bioética, e a de biopolítica que Foucault promoveu, apareceram não faz muito tempo, ou seja, há trinta anos. Assim como os crimes contra a humanidade, noção relativamente recente.

Tudo isso revela uma mudança que não é uma subversão, mas que é certamente uma mudança, creio eu. E é esta ênfase, esta focalização direta sobre a proteção da vida – eu não falo da qualidade da vida, eu falo da simples sobrevivência –, que revela o que está em jogo na ordem social. É isto.

Acredito que, em nossa época, o que está em jogo na ordem social se desnudou e que não é outra coisa senão o gozo da vida, o que, de alguma maneira, faz com que o sexo seja um pouco relegado, não desaparecido, mas as proporções mudaram.

Eu digo desnudado porque é próprio de todas as culturas mascarar este fato: uma sociedade dispõe das vidas. Sobre isso, é preciso reler Foucault. Dimensiona-se, aliás, o caminho percorrido desde Aristóteles.

Se vocês lerem o livro de Hannah Arendt, *A condição humana*, verão que ela registra isso bem precisamente, e é muito válido. Ela recorda aquilo que se sabe, que, no fundo, para Aristóteles, quando ele fala do homem, do humano, do que é humano, o registro humano está desconectado de todas as necessidades corporais, ele exclui tudo o que são necessidades animais. Daí a ideia, em Aristóteles, de que o escravo que trabalha para a sobrevivência dos corpos, e mesmo o artesão que fabrica os objetos úteis ao corpo e o comerciante que faz circular todos esses produtos estão, em última análise, fora dos desafios da humanidade.

Para Aristóteles as questões da humanidade estão do lado das disciplinas contemplativas, a arte, a filosofia, a sabedoria – o Belo, o Verdadeiro, o Bem.

Por conseguinte, se conectarmos Aristóteles com nossa época, compreenderemos que a cultura mascarava a questão da vida como núcleo do que está em jogo na ordem social.

Em 1979, Lacan estava na atualidade do século. Isso me impressiona cada vez mais quando eu o leio. Ele estava mesmo na atualidade do século que começa, creio eu – quando ele dizia graciosamente e como quem não queria nada: "o homem tem um corpo e só tem um" e, portanto, "é pelo corpo que se o tem", comentando – eu o cito no texto "Joyce, o Sintoma", nas conferências de 1979: "a história é feita apenas de deportados, é o avesso do *habeas corpus*"[7]. Já comentei o *habeas corpus* anteriormente, deixo isso de lado.

Essa frase queria dizer, em primeiro lugar, que só é realmente sério o que põe em jogo o corpo. É uma ideia que Lacan sempre sublinhou muito. Ele dizia, por exemplo, que os engajamentos são do ser e não do pensamento, eis aí algo para os pensadores. Ou ainda, a propósito de Joyce, que seu exílio chancela a seriedade de Joyce – o exílio é uma autodeportação.

Quando Lacan diz "a história é feita apenas de deportados", pensa-se nas grandes migrações e emigrações da humanidade. Os grandes deslocamentos de populações para a apropriação da força de trabalho, isso começou há muito tempo: o tráfico de escravos, as grandes migrações para se fugir da tirania. O nazismo produziu uma dispersão e um enorme deslocamento de pessoas. Pensa-se nesses deslocamentos para escapar à tirania, ao extermínio, à fome também, etc.

Porém, mesmo com relação a essa frase de Lacan, será que alguma coisa não mudou? Eu me pergunto porque, no fundo, não acredito que as coisas se reproduzam da mesma maneira. Hoje em dia, nós temos o fenômeno dos *kamikazes*. Não é de hoje, sempre ocorreu com frequência, porém houve um aumento súbito em 1983,

7 A citação precisa é a seguinte: "Somente deportados participam da historia: já que o homem *tem* um corpo, é pelo corpo que se o tem. Avesso do *habeas corpus* (LACAN, J. Joyce, o Sintoma. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p.564-565. Em itálico no texto original) (N. da T.).

o amor, mas que está no mesmo registro do que atrai para o outro ou que repele o outro. Com efeito, os sintomas com seu cerne de gozo não somente dissolvem o laço, eles presidem também os laços sociais. Os laços sociais, que passam aparentemente pelo simbólico, pelos S1 do ideal, são, no entanto, baseados nos núcleos que não são do simbólico e que incidem sobre as modalidades de gozo.

Aliás, vemos de imediato que há comunidades de sintomas, fabricam-se comunidades com o sintoma. Por exemplo, os Alcoólicos Anônimos ou os Weight Watchers [Vigilantes do Peso] que consistem em criar laço, criar grupos para cessar de beber ou para cessar de comer, e ambos giram em torno da oralidade. Criam-se grupos, cujo cimento é a comunidade de sintoma. Isso tem seus efeitos terapêuticos. Por quê? Eu lhes pergunto e lhes digo. Isso tem efeitos terapêuticos não tanto – creio eu – por causa de tudo o que se fala ali. Poderíamos dizer que tem efeitos terapêuticos por efeito de sugestão, o grupo é sugestivo de fato. Acredito, sobretudo, que tem efeitos terapêuticos porque, desde que se faz grupo, se extrai a libido do sintoma, é evidente. Há uma parte da libido que, em lugar de focalizar o que o sujeito ingurgita, começa a focalizar os semelhantes em volta, o que eles contam, o que se diz. Enfim, deriva-se, na fala e para o semelhante, uma parte da libido.

Há outros tipos de agrupamentos pelo sintoma. As *rave parties*, o que vocês acreditam que sejam? Agrupamentos efêmeros certamente, porém... E as grandes manifestações? Recentemente, tivemos uma bela... São comunidades efêmeras realmente, com emoções típicas, porém são interessantes porque se vê que, nesses agrupamentos, se tenta criar o sentimento de pertencimento a partir do que não se compartilha, a saber, o gozo.

É interessante porque isso nos mostra as diferentes facetas das estratégias possíveis com o não compartilhável. Eu poderia evocar alguém que se encontra por trás do último capítulo de Michael Turnheim, que é Carl Schmitt, este grande pensador reacionário e nazista que, no entanto, não pensou apenas besteiras e que

promoveu o famoso par amigo/inimigo. Ele havia percebido bem que amigo/inimigo não repousa sobre o S1, mas participa do que Lacan nomeava, a propósito dos analistas, "os congêneres". Congêneres é um termo para designar um pertencimento a modos de gozo parecidos, não direi idênticos, mas próximos. Os discursos produzem raças de sintoma, portanto, modos de gozo que se avizinham; e a tese de Carl Schmitt, impressionante e lúcida, terrível, é que os amigos, os cogerados, gerados ao mesmo tempo, se sentem tanto mais congêneres quanto mais os outros sejam excluídos, ou seja, que há o que ele denominava os degenerados. No fundo, a grande preocupação de Carl Schmitt era que a coesão dos amigos supõe um bom inimigo. Há textos absolutamente interessantes para deplorar o desaparecimento dos verdadeiros inimigos das épocas bárbaras. Lá, onde havia verdadeiros inimigos, isto é, os verdadeiros inimigos das épocas bárbaras, eles faziam o que começamos a fazer hoje, eles iam direto à vida, eles tomavam a vida por alvo, eles não discutiam.

Há toda uma série de desenvolvimentos que Michael Turnheim evoca de uma forma muito feliz sobre essa questão: como equilibrar amigo/inimigo?

Carl Schmitt pendeu, é preciso dizê-lo claramente, para o lado ruim, já que sua ideia era muito clara: precisava estigmatizar o inimigo. Com o par dos grandes amigos arianos e do inimigo judeu, poderia ser recolocada ordem no mundo. Acredito, mesmo assim, que tudo isso está, em parte, ultrapassado. Vocês sabem, sempre existem pessoas para lhes dizer que isso permanece, que a história recomeça, que isso vai retornar, que isso retorna, que está bem perto, que está aqui. Não, o horror jamais retorna sob a mesma forma; ele retorna, mas não da mesma forma. A cada crise na psicanálise, aliás, dizemos isto: "Aí estamos de novo, a história recomeça, é a mesma coisa, já vimos isto". Jamais vimos isso, pois muda sempre de forma, Então, eu acredito, de alguma forma, que o binário amigo/inimigo não está ultrapassado, porém não está mais ajustado ao tempo, ao hoje em dia, por uma razão simples: ele se dispersou.

No fundo, é um binário maniqueísta. Os grandes totalitarismos têm isto em comum com os maniqueísmos, eles reduzem a dois os termos em luta, a dois e ao menos dois, não há amigo sem inimigo. Hoje em dia, eu tenho a impressão de que nosso problema não é que este binário tenha desaparecido, é que ele prolifera, e que teríamos dificuldades, em qualquer ponto que nos coloquemos, de dizer: "O Inimigo com letra maiúscula, é isso". Então, há inimigos por todos os lados, nomeiam-se muitos. Há sempre o judeu, porque o antissemitismo infelizmente não morreu, há o afegão, há o sérvio, há o turco, há o terrorista, o fundamentalista, o vândalo, há o guerrilheiro, há os *kamikazes*, a lista seguramente não está completa.

Mas, hoje, se tem demasiados inimigos para pensar que o mundo vai se repartir com as grandes clivagens do século passado. O que é certo é que o horror atual não é velado. Ele não será velado pelos grandes ideais, nem sequer os ideais arianos ou outros. É claro, os políticos tentam sempre manejar os ideais. Hoje em dia, compreende-se bem que isso não funciona, não funciona mais. No entanto, o que é particular, acredito eu, é esta dispersão dos binários e, depois, o alvo direto sobre a vida. Esta, efetivamente, é uma alteração que modifica certamente o lugar da psicanálise. O lugar possível.

Vou me deter aqui, mas retornarei, na próxima vez, ao corpo individual, sintoma.

11ª AULA

5 de junho de 2002

Hoje, vou retomar o corpo-sintoma, quero dizer, o corpo habitado, de alguma maneira, pela substância gozante.

Que o corpo possa ser dito sintomático, que o seja sob a forma do que chamei o corpo policiado ou o corpo da patologia, como se diz, supõe que a própria substância gozante – que, no fundo, é alguma coisa indeterminada – seja suscetível a modulações, seja propícia a se declinar no que eu designei como "formações de gozo" por analogia às formações do inconsciente.

Essas modulações – eu conservo este termo, que é mais musical e denota menos descontinuidade – foram pensadas por Freud inicialmente como fenômenos de memória. Isto quer dizer que ele supôs, tentou mostrar que a erogenidade sintomática, essa erogenidade deslocada no corpo, fora das zonas erógenas, era ao mesmo tempo um fenômeno de memória.

Lacan começara retomando essa tese, pois, em algum momento, aliás, ele fala do sintoma como um memorial. O que isso quer dizer, senão que o significante primordial inscreve o rastro de uma experiência, de uma história que deixa sua marca corporal, como Lacan o disse repetidas vezes?

Isso presume que o corpo seja propício a carregar rastros, a inscrevê-los. É, ademais, o que diz Lacan, em *Radiofonia*: o corpo, diz ele, "é, para começar, aquilo que pode portar a marca adequada para situá-lo numa sequência de significantes"[1].

Mas aqui podemos nos interrogar, pois há marca, e marca.

---

1 LACAN, J. Radiofonia. In:____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.407 (N. da T.).

Há, antes de tudo, as marcas que riscam a superfície do corpo, o corpo como forma não sendo nada mais que uma superfície. Os traços de superfície são de diferentes gêneros. Há os acidentais, involuntários, que são cicatrizes, as cicatrizes que o corpo sofreu no curso de sua vida e que se acrescentam aos sinais particulares inatos que caracterizam um corpo.

E, depois, há as marcas, que já são mais interessantes para nós – e elas são múltiplas na história, nas civilizações –, que vêm do Outro em todas as técnicas de marcação ritual. Poderíamos enumerar muitas: eu já mencionei os pés das chinesas, os lábios e o pescoço das africanas, poderíamos também evocar a circuncisão, que é um fenômeno, apesar de tudo, de superfície, e também os números que os nazistas inscreviam sobre os corpos dos prisioneiros dos campos de extermínio. Todas essas marcas têm valores duplos: valor de pertencimento ou de exclusão (mas a exclusão e o pertencimento são indissociáveis), ou seja, neste caso, são marcas que atuam no plano identitário; e também valor erótico.

O que é surpreendente hoje, em nossa época, é que se vê surgir outro tipo de marcação. Não é novo, mas se multiplica, são as marcas escolhidas, eleitas. É impressionante que o declínio do Outro que acompanha *pari passu* o declínio das marcas rituais em nossas sociedades seja correlativo da multiplicação de práticas de marcação escolhidas pelo sujeito. Pensem nas diferentes formas de tatuagem, no *piercing*, que tem um sucesso notável. Pode-se pensar, também, na *body-art*, que se deve colocar na mesma série, me parece, e que pode ir muito longe. Por exemplo, essa artista colombiana, da qual me falaram recentemente, que se utiliza da cirurgia estética, não para se fazer marcas, mas para se fazer rostos sucessivos de personagens conhecidos. Eu não me alongo sobre esses fenômenos que, evidentemente, têm interesse, mas que, afinal, nos mostram que o jogo com a forma do corpo e sua marcação que singulariza têm uma significação na época atual.

De qualquer forma, aqui, o que nos interessa principalmente não são as marcas de superfície. Há outros traços que não pertencem ao visível, que não são desenhos sobre a pele, mas que são algo que poderíamos denominar de facilitações[2] de gozo, para combinar um termo freudiano, *facilitação*, e um termo lacaniano, *gozo*. No fundo, é como se a resposta de excitação do corpo em situações dadas, primárias, deixasse dobras erógenas – a dobra [*le pli*] é um termo de Derrida, creio eu – na substância gozante. Seria talvez o que Freud denominava "complacência somática"? Freud empregava essa expressão para dizer que as conversões e as somatizações histéricas se faziam utilizando-se de uma complacência somática, algo como uma primeira marcação inscrita na substância gozante.

Estas marcas são rastros do que se pode muito bem denominar de acontecimentos de gozo corporal, já que o próprio sintoma, Lacan o qualifica como acontecimento de corpo, o que faz que, no fundo, o sintoma seja gozo de maneira redobrada. É gozo de um rastro de gozo.

Isso nos reenviaria à questão do trauma. Aliás, em "A instância da letra", portanto logo no começo, no momento em que definia o sintoma como uma metáfora – isto é, fenômeno de linguagem – Lacan notava, contudo, que essa metáfora se construía sobre o significante primeiro do trauma, o que já nos indicava o enodamento com o fenômeno de corpo. Por ora, eu deixo o trauma de lado, retornarei a isso provavelmente na próxima vez.

Está claro que o corpo, lugar dos rastros de gozo, é tão somente o que Lacan denomina o corpo lugar do Outro, se o Outro é, primeiramente, o lugar do significante. É a tese de *Radiofonia* que se esclarece por outro viés, de certa forma. Isso me leva a retomar o

---

2 No original, "*frayages*". Este termo é o que traduz, em francês, o termo alemão *Bahnung*, tomado por Freud da neurofisiologia, em "Projeto de uma psicologia científica para neurólogos" (1895), ao desenvolver o modelo neural. O termo alemão foi traduzido para o inglês e em boa parte das línguas latinas por *facilitação* e *facilitações*. O termo alemão, assim como o francês, conservam, porém, a ideia de caminho trilhado, traçado, trilhamento. Parece-nos, que é também esse aspecto que a autora exprime com o termo citado (N. da T.).

que Lacan chamou de "a hipótese lacaniana" – eu já falei dela com frequência – que ele formula como tal no final do *Seminário Mais, ainda*. É ele mesmo quem exprime sua tese como uma hipótese, visto que diz: "Minha hipótese é a de que o indivíduo que é afetado pelo inconsciente é o mesmo que constitui o que chamo de sujeito de um significante"[3].

Faço algumas observações. O indivíduo, aqui, é quase tomado por Lacan como equivalente de corpo ou de ser, pois logo antes, ele afirmara: "O ser, é um corpo"[4]. Dito de outro modo, ele designa aqui o indivíduo ou o ser como uma unidade corporal. Ele retoma a tese de Aristóteles a esse respeito, que ele menciona um pouco mais adiante, falando do corpo do rato, da unidade ratoeira como unidade de corpo[5]. Evidentemente, essas fórmulas podem nos induzir ao erro de leitura na medida em que, com mais constância e durante um longo tempo, quando Lacan falava do ser, em realidade designava o desejo, ou seja, se me permitem assim dizer, o ser falta-a-ser do sujeito. Entretanto em todo o texto do *Seminário Mais, ainda*, quando ele diz o ser, na maioria das vezes – é preciso considerar o contexto –, isso designa uma presença de corpo.

A segunda observação é que ele prossegue com sua hipótese com considerações sobre o significante e *lalíngua* para afirmar que em lalíngua há somente diferenças. No sentido forte do termo, poderíamos dizer que em lalíngua não há significante no sentido forte, no sentido em que o significante representa o sujeito. Há significante na língua somente no sentido em que a linguística isolou a estrutura, uma estrutura diferencial, dos elementos da língua. É o que Lacan denomina, neste parágrafo, o significante *em si mesmo*: "o significante, em si mesmo, não é nada de definível senão como

3 LACAN, J. O *Seminário, Livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p.152. Relembramos que, em sua tradução deste seminário, M. D. Magno optou por traduzir o termo *lalangue* por *alíngua* (N. da T.).

4 Id., ibid., p.150.

5 Id., ibid., p.153.

uma diferença para com um outro significante"[6]. O significante, *no sentido de Lacan*, é outra coisa. É o significante como o que representa um sujeito. Este significante como o que representa um sujeito deve ser, de alguma forma, extraído de lalíngua, tirado de lalíngua. Daí a afirmação: "A linguagem, sem dúvida, é feita de alíngua. É uma elucubração de saber sobre alíngua. Mas o inconsciente é um saber, um saber-fazer [*savoir-faire*] com alíngua[7]".Esta frase, completamente estranha, surpreendente, quer dizer, se seguimos bem a hipótese, que, para falar do significante representando um sujeito para um outro significante, é preciso já uma operação, um trabalho a partir de lalíngua, um trabalho que permite extrair de lalíngua os representantes do sujeito.

Assim, o primeiro parágrafo conecta a hipótese a esta distinção, o significante em lalíngua e o significante no funcionamento da linguagem, já que ele acrescenta, no parágrafo seguinte, que a hipótese é necessária para compreender o funcionamento da linguagem. Leio para vocês a frase que me parece crucial: "É porque há o inconsciente, isto é, alíngua no que é por coabitação com ela que se define um ser chamado falante que o significante pode ser chamado a fazer sinal [...] signo de um sujeito"[8].

O bom em Lacan é que não tem medo de se contradizer! Ele não se contradiz, aliás, sobre o fundamental, mas ele não teme se contradizer nas fórmulas já que – estamos em 1973 –, durante mais de quinze anos, ele não cessou de afirmar que o significante e o signo são duas coisas totalmente diferentes. Nessa passagem, ele não fica embaraçado ao nos dizer: "o significante é signo de um sujeito". Sublinhemos, primeiramente: o inconsciente – temos, aí, uma definição, uma nova definição – é lalíngua, posto que o ser,

6 LACAN, J. O Seminário, Livro 20: Mais, ainda, op. cit., p. 152.

7 Id., ibid., p. 149.

8 Id., ibid., p.153.

dito falante, coabita com ela; não é, portanto, lalíngua sozinha, é lalíngua conjugada, casada com o corpo enquanto substância.

A coabitação da qual se trata aqui é a coabitação do corpo e de lalíngua, e é o corpo com sua substância gozante, marcável de algum modo, que permite ao significante de lalíngua, significante como pura diferença, de passar a signo de alguma maneira, signo de um sujeito.

Eu lembro a vocês – para aqueles que os seguiram – os desenvolvimentos de *Radiofonia* que fomos levados a comentar em nossos seminários dos Fóruns, eu havia insistido sobre o fato de que só há corpo do simbólico pelo corpo que não é do simbólico, o corpo no sentido ingênuo, o corpo do organismo. Eu insistira porque, com efeito, lalíngua não é um corpo, é uma multiplicidade de diferenças, inconsistente e aberta. Para que lalíngua – eu quase ia dizer uma parte de lalíngua– se converta em corpo do simbólico, é preciso a incorporação.

Isso faz, como o desenvolve a resposta de Lacan à pergunta IV [em "Radiofonia"][9], com que a incorporação gere o corpo específico do *falasser*, mas, correlativamente, gere o simbólico como corpo do simbólico. Isto faz com que se possa dizer que o corpo, no sentido ingênuo, aquele do qual Lacan nos diz nesse texto que ele suporta o sujeito, o corpo indivíduo, vivente, suporte também, no duplo sentido do termo, o corpo do simbólico.

Se vocês acompanham bem esse fio condutor, verão porque clinicamente há uma solidariedade nos sujeitos, entre o que se chama, às vezes, o acesso ao simbólico e o "ter um corpo" do qual Lacan fez uma característica clínica: ter um corpo ou não. Os dois corpos são solidários e, portanto, é lógico que uma perturbação ou uma não constituição do corpo simbólico acarrete alguns efeitos, algumas singularidades no que se denomina "ter um corpo", que

9 LACAN, J. Radiofonia, op. cit., p.418-431.

designa a possibilidade de se fazer uso dele e de formas diversas. Eu já desenvolvi isso um pouco.

Concluo a leitura que queria fazer. O significante, devido à coabitação com lalíngua, é signo de um sujeito. Lacan comenta: "Enquanto suporte formal" – suporte formal é o significante como pura diferença – "o significante atinge um outro" – o outro aqui, evidentemente, é o corpo vivente – "que não aquele que ele é cruamente, ele, como significante, um outro que ele afeta e que dele é feito sujeito [...]"[10]. O que ele diz não se pode afirmar mais claramente: que lalíngua, ao afetar o corpo, produz o sujeito.

Ser feito sujeito – efetivamente, é um tema bem conhecido – é sofrer uma operação de mortificação, é de alguma maneira uma perda do ser vivente, puramente vivente. Por conseguinte, o significante fazendo signo de um sujeito, faz signo, ao mesmo tempo, de uma falta-a-ser, faz signo de um ser, o sujeito, que está sempre entre dois significantes, o que Lacan desenvolve um pouco na sequência do parágrafo: "[...] o sujeito se acha ser [...] um ente cujo ser está alhures", etc. E ele prossegue seu desenvolvimento. No fundo, o significante se põe a fazer signo de um sujeito, a saber, signo de uma ausência, signo de um inapreensível.

Se nos ativermos a esse desenvolvimento, poderíamos opor – creio eu – ou marcar uma distância entre:

– o significante, signo de um sujeito, isto é, o significante representando uma falta-a-ser exatamente, e

– o signo propriamente dito, aquele do qual Lacan falou durante todos os anos anteriores, com uma referência constante aos estoicos, o signo enquanto não sendo o signo de uma falta-a-ser, mas o signo de alguma coisa, o signo de uma presença vivente.

Lacan comentou repetidas vezes, vocês se lembram, o "não há fumaça sem fogo", para definir o que é um signo, a fumaça como

10 LACAN, J. O *Seminário, Livro 20: mais, ainda*, op. cit., p.153 (N. da T.).

suposto signo do fogo –"Radiofonia"[11] –, onde ele faz esse pequeno comentário irônico que vocês conhecem, que, enfim, a fumaça é, em princípio e primeiramente, o signo do fumante... Como ele o diz, se vocês chegam a uma ilha deserta e há fumaça, vocês supõem que a ilha é habitada, isto é, não deserta. Signo do fumante sou eu quem diz o fumante, porque ele, naquela época, dizia do produtor de fogo, para ser um pouco mais marxista.

Dito de outro modo: se traduzimos como signo do gozador, se trata do signo do sujeito ausência, falta-a-ser, *x* inapreensível, que é representado pelo significante, mas de um outro sujeito, poderíamos dizer, daquele que ele chama uma vez, em 1966, justamente o "sujeito do gozo". Mas se trata do mesmo, já que, ali, só há um corpo, um único corpo vivente e, assim, pode-se dizer signo do sujeito como gozador.

Neste sentido, vocês compreendem porque ele nos explicou longamente em "Radiofonia": como psicanalista, é com o signo que eu tenho de me haver; não é porque eu desenvolvi a estrutura do significante que se deve acreditar que não é também com o signo que eu tenho de me virar, tanto no início como no final da psicanálise.

Então, no início, qual é o signo? É bem simples: o signo do início é o sintoma, como significante de um gozo incômodo, enigmático, do qual o sujeito se queixa e que ele, eventualmente, apresenta ao analista.

Quanto ao final, Lacan o formula bem precisamente, dizendo: no final, é o signo da divisão de um sujeito que se instruiu de que o gozo é impossível de eliminar, assim como a divisão que ele produz.

11 LACAN, J. Radiofonia, op. cit., p.412-413. A autora se serve longamente da resposta de Lacan à pergunta II do texto "Radiofonia". O mesmo exemplo da fumaça e do fumante é comentado no próprio *Seminário Mais, ainda*, p.55 (N. da T.).

Agora, o fio desses desenvolvimentos me conduz a tentar dizer alguma coisa sobre o corpo na psicose. Eu falei um pouco do sintoma histérico e, sem dúvida, terei ocasião de retomá-lo.

O corpo na psicose, é claro que é preciso recordar previamente que há fenômenos da psicose, mas que esses fenômenos não afetam somente o corpo de gozo. Afetam tanto a imagem do corpo, o imaginário do corpo e a relação imaginária do corpo, quanto sua unidade identificatória.

Os fenômenos são bem conhecidos, os fenômenos que se situam na psicose no nível do espelho, todas as perturbações da "especularidade normal" entre aspas, desde o não reconhecimento da própria imagem até a não atribuição da imagem, passando por diversos fenômenos, entre eles, os do duplo; como se houvesse, por vezes, uma espécie de suspensão ou uma ausência da função identificatória da imagem, que Lacan evidenciou em sua origem no estádio do espelho.

Deixo um pouco de lado esses fenômenos. Eu gostaria de voltar aos fenômenos de corpo, fenômenos de corpo gozante, mas antes faço um desvio.

Enfim, o que se pode dizer da esquizofrenia a esse respeito? Freud usou a expressão "linguagem de órgão" para a esquizofrenia. Comentamos sobre isso no Seminário em Sainte-Anne durante um ano.

Quando se lê bem Freud, vê-se que, na citada linguagem de órgão, não são, de modo algum, os órgãos que falam, é preciso verdadeiramente ter isto bem presente. É o sujeito – é o exemplo dado por Freud –, a dama que diz, devido a uma expressão em sua língua, designando o homem sedutor: eu tenho os olhos virados... "Ele me virou os olhos": é o sujeito que toma emprestado ao corpo um léxico, porém esse léxico e seus termos não incidem sobre seu corpo real. E Freud assinala, com grande precisão, que aí reside a grande diferença com uma conversão histérica. Na conversão histérica, pode-se dizer que o órgão fala porque há uma perturbação da função

orgânica, por exemplo, a função visual: há cegueiras histéricas, há estreitamentos do campo visual, há todos os tipos de fenômenos... Há, então, uma perturbação efetiva não do órgão propriamente dito, mas da função, e esta perturbação é decifrável em uma conjuntura subjetiva que é a do sujeito.

Há, portanto, neste sentido, um distúrbio do organismo quando o órgão fala. No caso da paciente de Freud, para nos mantermos neste pequeno exemplo, não há nenhum distúrbio do organismo. E, no fundo, cada vez que temos de lidar com um verdadeiro fenômeno esquizofrênico, encontramos esse mesmo traço.

Recentemente, na Colômbia, me apresentaram um jovem paciente – eu jamais vira alguém com uma forma tão maciça, tão pura e tão exclusiva – que tinha sido hospitalizado por crises de pânico. Ele tinha, efetivamente, fenômenos de aflição, crises de pânico e, onde ele tinha sido hospitalizado, avaliavam que ele não tinha, absolutamente, nada. Perguntavam-se acerca do que se passava. Avaliava-se que ele não tinha nada, enquanto ele dizia coisas absolutamente pesadas como, por exemplo, que às vezes ele era obrigado, impelido, contra sua vontade e sem saber o porquê, a sair correndo da casa de seus avós e, então, se passava um fenômeno totalmente bizarro: não havia mais que dois olhos, eram apenas dois olhos negros que avançavam. E dizia: "Eu não tenho corpo neste caso, são os olhos que correm, eu sou os olhos que correm, eu não tenho mais pernas, às vezes meus braços se soltam". Ele não se reconhecia no espelho, e me dizia: "Agora, eu estou aqui, eu lhe falo, mas há uma parte de meu corpo que está em outro lugar e, aliás, você acredita que eu estou vivo, porém não, em absoluto. Eu estou morto". E ele próprio explicava o que se passava: "As enfermeiras me veem andando, aparentemente bem e acreditam que eu não tenho nada, mas elas não sabem que eu não estou aqui". Ele falava coisas como essas durante um bom tempo.

Então, evidentemente, não são somatizações, não são conversões, não se pode falar de um corpo de gozo no sentido de que seria

a substância orgânica que estaria perturbada. A rigor, poderíamos dizer que é um discurso delirante sobre o corpo – dizê-lo, assim, não seria abusivo –, um delírio de fragmentação, de desvitalização do corpo, como se o corpo estivesse tão fragmentado e tão morto como estão os significantes. É um gozo de corpo? De todo modo, neste caso preciso, este não é o gozo do corpo vivente. Lidamos com um tipo de sujeito para quem dizer "meu corpo", na medida em que "meu corpo" seria uma unidade minha, ou "seu corpo", uma unidade sua, não tem sentido. Tratava-se de um sujeito de algum modo esquartejado ou, sobretudo, disperso, como é o próprio significante. Um sujeito para quem o "ter um corpo", neste caso, faltava totalmente, com a falta correlativa da identidade e as fragmentações identitárias que encontramos com frequência nos esquizofrênicos.

Aliás, alguns clínicos, vocês sabem, concluíram que os esquizofrênicos carecem de imagem. Por exemplo, Gisela Pankow considera que é preciso fabricar uma imagem para o esquizofrênico[12]. Esta não é, absolutamente, nossa orientação, mas percebe-se sua lógica. Isso tem certa lógica, não é completamente delirante, apesar das críticas que se possam fazer, na medida em que, precisamente, é um discurso sobre um corpo que é do mesmo tipo que o despedaçamento significante e a quem falta tudo o que faria o Um do indivíduo, do homem que Lacan escreve com as três letras UOM em suas "Conferências sobre Joyce"[13].

Deixo de lado, agora, esse corpo bizarroide. Eu gostaria de passar a outro corpo, que é o corpo de Schreber. Nós podemos falar disso porque ele mesmo falou abundantemente a esse respeito e escreveu quase todo um volume sobre esse assunto. Eu ressalto, inicialmente, que há fases, há uma evolução do que Schreber pode evocar de

---

12 Gisela Pankow (1914-1998), neuropsiquiatra e psicanalista francesa de origem alemã, foi membro da Société Française de Psychanalyse (1953) e realizou supervisões com Lacan, entre outros. Publicou inúmeros livros, principalmente sobre a psicose, tendo tido alguns traduzidos para o português, destacando-se *O homem e sua psicose* (Campinas: Papirus, 1989) (N. da T.).

13 LACAN, J. Joyce, o Sintoma. In:_____. *Outros escritos*, op. cit., p.560 (N. da T.).

"seu" corpo. Ponho o "seu" entre aspas já que ele é muito pouco seu no curso de seu delírio, já que, no começo da grande perseguição, é um corpo do qual poderíamos dizer [um corpo] escancarado, uma espécie de depósito onde os nervos, que são como as antenas de Deus, os nervos das almas, entram e saem conforme suas próprias vontades. O corpo de Schreber, no início, me faz pensar nessas casas abandonadas que encontramos algumas vezes nas florestas, que não têm mais porta, nem janela, mas as marcas de muitas passagens.

É um corpo completamente violentado, não somente por seus orifícios, violentado em toda parte pelos nervos emitidos por Deus. Obviamente, se evocarmos o gozo deste corpo, é um gozo totalmente deslocalizado em relação às zonas erógenas, o inverso mesmo, o antinômico de um corpo deserto de gozo. É o contrário, é um corpo para o qual converge todo o gozo divino que inclui todo o gozo dos nervos, salvo que este gozo tem sua face de destruição em Schreber, ele o observa, há uma formulação totalmente magistral, ele evoca sua cabeça e diz: "Em torno de uma cabeça única, rondam os raios de um universo inteiro" – isso é verdadeiramente o ponto de focalização do gozo – "que se esforçava para deslocá-la e fazê-la explodir". Portanto, é preciso não perder de vista que o ponto de partida em Schreber, o ponto do gozo máximo é, ao mesmo tempo, o ponto da mortificação máxima e que, para ele, todas as funções orgânicas, mesmo o piscar das pálpebras, eram dirigidas a partir de outro lugar. É o que ele chama de "miraculado".

No final, sabemos que há uma estabilização, delirante, que restitui, de algum modo, uma imagem e uma localização do gozo. É a imagem de uma mulher e é uma localização no nível do que ele denomina, ou que ele descreve, como os nervos do gozo que sentimos sob a pele e dos quais ele quer que a comunidade científica se beneficie através de sua instrução. Vê-se muito bem como, de fato, a restauração é uma metáfora – uma metáfora delirante – já que à falta do Nome-do-Pai, ali onde há Nome-do-Pai zero, virá o ideal de uma humanidade futura que será engendrada pela copulação

com Deus. Isso está do lado do efeito simbólico e, do outro, o que Lacan escreve do outro lado do esquema I para aqueles que o têm em mente, há a restauração da imagem ao preço da feminização, é certo, e o ganho de gozo transexualista.

Vê-se que Lacan enfatiza a causalidade simbólica no início de seu ensino, em "De uma questão preliminar..."[14]. Quer se trate do desencadeamento de Schreber, da primeira fase ou da estabilização, a tese de Lacan é única, quero dizer homogênea. Trata-se de efeitos do significante – do lado do simbólico, por consequência – que induzem efeitos imaginários e reais. Estamos no esquema clássico, do significante domesticador dos efeitos imaginários e reais.

Pode-se dizer que, desde o início, há um afastamento relativo à conceituação de Freud. Eu conferi, mais uma vez, o texto de Freud sobre Schreber para me assegurar de que a ideia que eu tinha era realmente correta. Com efeito, Freud busca, de entrada, uma causa libidinal para a psicose. Uma causa libidinal não é, todavia, o mesmo que uma causa simbólica. Ele a procura deforma metódica, no nível do desencadeamento, no nível do que ele denomina enfermidade primária e também a busca no nível do delírio, que ele considera como uma tentativa de cura bem-sucedida para Schreber.

De fato, em "Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia *(Dementia paranoides)* relatado em autobiografia"[15], Freud nos diz que a causa ocasional da enfermidade, isto é, a causa desencadeante – uma das causas desencadeantes, não é a única –, foi um impulso da libido homossexual. Isso quer dizer, verdadeiramente, causa ocasional libidinal, e não significante.

---

14 LACAN, J. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In:____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,1998. p.537-590 (N. da T.).

15 FREUD, S. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (*Dementia paranoides*) relatado em autobiografia ["O caso Schreber", 1911]. In: _____. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v.10, p.82-83 (N. da T.).

Em segundo lugar, Freud aprofunda sua análise[16] e vem, enfim, dizer que o distúrbio primário que agia em surdina, silenciosamente, antes da eclosão pela causa ocasional, é ainda uma enfermidade libidinal que ele denomina de desprendimento da libido; e que o sentimento de catástrofe, de grande catástrofe, de fim do mundo que Schreber teve, traduz o que era um fim do mundo interno, precisamente um fim do investimento da libido objetal, uma retração do investimento objetal sobre o próprio eu, um corte dos vetores libidinais com todos os objetos do mundo; o que propiciou a Schreber pensar-se, supor-se como o único sobrevivente em um mundo desertificado, que era um abismo de nada e onde não havia mais que homens "feitos às pressas"[17]. Assim sendo, Freud coloca a enfermidade no nível da causa libidinal[18].

E, no que se refere à sua interpretação do delírio, encontramos ainda a mesma afirmação, pois ele nos diz que o delírio de perseguição é uma forma de tentar restabelecer o liame libidinal, ainda que de forma invertida, com esta frase surpreendente: "Aquilo que foi interiormente cancelado retorna a partir de fora"[19]. O interesse libidinal abolido para os objetos retorna sob a forma do interesse que o perseguidor dirige ao sujeito Schreber. Por isso que Freud pode dizer que é uma tentativa de cura.

Evidentemente, Freud não pensa, não diz, e eu não digo que ele diz, que há somente uma causa libidinal.

Ele insiste bem que a causalidade da psicose é complexa e que a especificidade da psicose não se situa no nível dos complexos libidinais[20]. Ela se situa no nível do mecanismo do recalcamento e do

16 FREUD, S. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (*Dementia paranoides*) relatado em autobiografia ["O caso Schreber", 1911]. In: _____. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v.10, p.93-94 (N. da T.).

17 Id., ibid., p.91 (N. da T.).

18 Id., ibid., p.94-95.

19 Id., ibid., p.95.

20 Id., ibid., p.91.

mecanismo da formação dos sintomas. Lá [no nível dos complexos libidinais], recairíamos nos fenômenos, digamos, de articulação.

No entanto, desde o início, Freud demonstra um interesse conjunto e igual sobre o que ele denomina mecanismos; e que se pode traduzir por fenômenos de significante e fenômenos de libido. Lacan, entretanto, em sua "De uma questão preliminar...", situa os fenômenos de gozo de Schreber, porém situa a causa do lado do simbólico.

Eu retorno ao corpo substância de Schreber. Finalmente, é em 1966 que Lacan, não introduziu, mas acentuou este corpo e é na apresentação da primeira tradução das memórias de Schreber, que vocês encontrarão em *Outros escritos*, três parágrafos famosos de Lacan sobre a psicose e, notadamente, sobre a paranoia. É aí que ele introduz a expressão "o sujeito do gozo". Ele menciona "a polaridade – a mais recentemente promovida –" (a ser promovida: trata-se de seu ensino) "do sujeito do gozo e do sujeito que o significante representa para um significante que é sempre outro"[21]. Está, portanto, nos dizendo que a este sujeito representado, ele acrescenta o outro sujeito, ou a outra face, o sujeito do gozo, ou seja, aquele do corpo substância de gozo, pode-se pensar.

Então, como se leu essa frase e como se lê, em geral, a frase que se segue e que redefine a paranoia "como identificando o gozo no lugar do Outro como tal"?[22] Em geral, compreende-se, comenta-se essa frase como sendo o que os psiquiatras chamaram de delírio de referência do perseguido. Ou seja, lê-se nela outra formulação pelo fato de que o paranoico tem uma fantasia de perseguição, que ele tem um perseguidor do qual ele é o alvo e a vítima e em relação ao qual ele se coloca, por consequência, como objeto do gozo do Outro.

21 LACAN, J. Apresentação das *Memórias de um doente dos nervos*. In:_____. *Outros escritos*, op. cit., p.221.

22 Id., ibid.

Eu gostaria de demonstrar que essa leitura é completamente insuficiente. Evidentemente, poderíamos querer sustentá-la a partir de outros textos de Lacan e principalmente com o que ele diz no *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. O que ele diz aí é outra coisa, quando, nas famosas páginas onde ele evoca a holófrase, eu não sei qual é o substantivo, eu não o encontro –, ele evoca o caso em que o intervalo significante está obturado e em que ele diz que isso dá conta de toda uma série de casos que vão da psicossomática à debilidade mental até a psicose. Ou seja, à falta do significante 2 – que, na condição de ser recalcado, constitui o sujeito como um *x* representado pelo significante 1, portanto, na falta da operação de recalcamento a partir da qual o sujeito é como o *x* que atormenta o intervalo significante e que permite precisamente, como Lacan o define, todos os fenômenos da crença – à falta deste significante, estamos na série dos casos: psicossomática – debilidade – psicose[23].

Vejam que, aqui, Lacan não está em seu binário a neurose ou a psicose, com, talvez, a perversão como terceira estrutura. Ele nos situa a paranoia, nesta passagem que muito se comentou: "No fundo da própria paranoia, que nos parece no entanto toda animada de crença, reina esse fenômeno do *Unglauben*"[24]. Ele retoma o termo freudiano que designa um "não crer", um *déficit* de crença que vai ser compensado pela certeza que ela não é da ordem da crença.

Então, em que se pode dizer que o paranoico não crê? Se ele não crê, ele não deve, tampouco desconfiar, porque a desconfiança segue junto com a crença. Ele não crê na Coisa que o habita. Por isso eu havia falado da inocência paranoica que é, efetivamente, um fenômeno maior. Por esse fato, o que é aqui foracluído, a crença, pode-se dizer que retorna de fora. Ou, para imitar a fórmula

23 LACAN, J. *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p.225.

24 Id.,loc. cit.

freudiana: o que está abolido no interior em matéria de crença, *Unglauben*, retorna de fora. E, quanto mais ele é inocente, o paranoico, mais o perseguidor é culpado, ou há culpado a identificar em algum lugar.

Poderíamos ainda imitar a outra fórmula freudiana: "não sou eu, é ele", esta espécie de transitivismo. Deixo de lado a gramática que Freud construiu. Então, se tomamos assim desse modo, se nos mantemos nesse texto, poderíamos dizer: pois bem, sim, há a fantasia de ser vítima de um Outro gozador. No entanto, se é uma fantasia, isto não é um elemento de diagnóstico.

Não é um elemento de diagnóstico porque a fantasia é transestrutural. Lacan e Freud jamais cessaram de repeti-lo. A fantasia é transestrutural mesmo se tentamos dar-lhe uma fórmula lógica, fórmula que eu poderia dizer assim: ser o objeto que falta ao Outro. Esta fantasia é transestrutural. Lacan emprega essa fórmula para o psicótico, a propósito de Schreber justamente, manejando duas fórmulas, uma que é a da neurose e outra que é a de Schreber, mas construídas de forma homóloga: ser o falo que falta à mãe, eis o voto inscrito no coração da neurose, o mais banal; e em Schreber, diz Lacan, na falta de ser o falo que falta à mãe, ele teve a intuição de que ele podia ser a mulher que falta aos homens antes de terminar como mulher de Deus.

Na clínica, há muitas fantasias construídas assim como essa. Pode-se querer ser o sábio que falta ao mundo, o ensinante que falta aos ignorantes, etc. Só que isso não nos proporciona um diagnóstico porque o neurótico imagina, de bom grado, que o Outro – sob as espécies, inicialmente da mãe, de forma privilegiada e, em seguida, do homem que assume essa posição – é um Outro destruidor que o impede de viver, que o impede de respirar, que não lhe quer bem. Freud já o tinha percebido.

A demanda de amor, que é central na neurose com o implícito do desejo que isso supõe, é uma aspiração a alojar-se no Outro. E esta aspiração gera um temor correlativo, a fantasia de que o Outro

não tem lugar para ele, talvez [tenha] para outros, mas não para ele ou para ela. É por isso que, recentemente, ocorreu-me a expressão de que o neurótico é, sem cessar, ameaçado de ser um SDF[25] da falta do Outro, um ejetado da falta do Outro, daí esta grande fantasia de exclusão ou de destruição que há na neurose. Estruturado como ser o objeto do gozo do Outro, o neurótico, muito frequentemente, se imagina ser o objeto do gozo do Outro.

Quanto à perversão, esta não se imagina. Sem temor e sem tremor, o perverso está seguro, de alguma forma, de que há gozo no Outro e, ademais, isso é tudo o que lhe interessa. Tudo a que o sujeito perverso se dedica, é o ponto no qual o gozo vai responder no Outro. Lacan desenvolveu isso de forma verdadeiramente magistral em seu "Kant com Sade"[26], mas também em "Subversão do sujeito". É por isso, aliás, que ele acaba por dizer: o perverso é um servo da fé. O que isto quer dizer? Isto quer dizer que o perverso trabalha para fazer existir o Outro como um vivente, enquanto o Outro é apenas um lugar morto, que não existe. O perverso trabalha para fazer vibrar o gozo no lugar morto, forma de fazer viver o Outro, o que Lacan traduz em "Subversão do sujeito", ao dizer: "o sujeito, aqui, faz-se instrumento do gozo do Outro"[27].

Indo da fórmula "instrumento do gozo do Outro", fórmula do perverso, à "vítima do gozo do Outro", fórmula tanto do neurótico quanto do paranoico, o que muda não é a localização do gozo, mas a posição do sujeito. O perverso se dedica, o neurótico e o paranoico, cada um à sua maneira, se defendem.

Todavia, encontraremos também, generalizada nas três estruturas, a fórmula que se acha na mesma página em "Subversão do

25 Sigla usual que abrevia a expressão *Sans Domicile Fixe*, em português Sem Domicílio Fixo (N. da T.).

26 LACAN, J. Kant com Sade. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.776.

27 LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.838.

sujeito": colocar-se (defendendo-se ou não) no lugar do objeto *a*, como lugar do gozo do Outro[28].

Tudo isso já estava lá bem antes de 1966, e não acredito de modo algum que Lacan tenha proposto como nova a sua fórmula "a paranoia identifica o gozo no lugar do Outro" simplesmente para repetir o que já tinha dito, notadamente em "Kant com Sade" e em "Subversão do sujeito".

Creio que somos obrigados e ler essa frase de outra maneira, ainda que seja porque o objeto *a* e o gozo não são a mesma coisa. Ele não fala, aí, da localização do objeto *a*, ele fala da localização do gozo e este não é nem o mesmo conceito, nem a mesma escrita.

Vejamos como Lacan fundamenta essa afirmação. É bem instrutivo. Seu parágrafo, aliás, segue bem de perto a descrição de Schreber. Schreber é preciso, Lacan o segue e diz que nós lemos, "na pena de Schreber", que "é o gozo de Deus ou do Outro com seu ser apassivado que ele mesmo respalda"[29]. Essa frase poderia muito bem ser traduzida: "fazer-se o objeto passivo do gozo do Outro". Sim, mas como? É aí, no *como*, que se encontra toda uma outra coisa. Ele dá suporte a este gozo do Outro, "enquanto se empenha em nunca deixar que cesse nele uma cogitação articulada e que lhe basta entregar-se ao não-pensar-em-nada para que Deus, esse Outro feito de um discurso infinito, se esquive, e para que, do texto dilacerado em que ele mesmo se transforma[30] –, eleve-se o urro que Schreber qualifica de miraculado, como para atestar que a aflição que o urro trairia já não tem nada a ver com nenhum sujeito". Esta é a retomada da descrição schreberiana do milagre do urro.

28 LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.838.

29 LACAN, J. Apresentação das *Memórias de um doente dos nervos*. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p.221 (N. da T.).

30 No original, "*de ce texte déchiré que lui-même devient*". Constatamos que a versão em português publicada em *Outros escritos*, p. 221, traz uma alteração do texto de Lacan, ao apresentar como "*do texto dilacerado em que Deus se transforma*", alterando a construção de Lacan. Optamos por "*lui-même*", isto é, "ele mesmo", após confrontarmos com Présentation de la traduction de Paul Duquenne des "Mémoires d'un névropathe" de D.P. Schreber. *Cahiers pour l'analyse*, n.5, p. 69-72. Disponível, em: <http://aejcpp.free.fr/lacan/1966-11-00.htm>. (N. da T.).

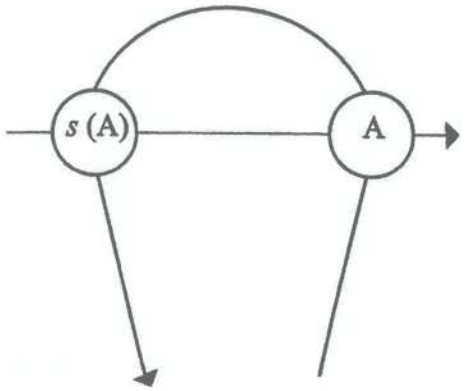
E isso nos diz que Deus e Schreber são um só corpo, o corpo de um texto escrito em todas as letras, em Schreber e em Lacan. Deus não é nada mais que um discurso infinito no qual Schreber está incluído, tão incluído que se Deus se afasta, ele se transforma em um texto dilacerado. É interessante que ele empregue este termo – dilacerado –; não é expulso, não é ejetado. O que se expulsa, o que se ejeta é um objeto, ali é um só texto que pode se dilacerar como um tecido se dilacera.

O que faz que identificar o gozo no lugar do Outro não se situa no nível da fantasia, isso designa, creio claramente nisso, o colapso do significante e do gozo. A saber, que o texto infinito, que inclui todos os pensamentos dos mortos que Deus reintegrou, segundo Schreber, e os pensamentos de Schreber ainda vivo, este texto infinito é coextensivo ao gozo infinito. Aí não se trata, simplesmente, de uma intersecção entre o texto que pertence ao simbólico e o real do gozo, não é uma intersecção, é uma coextensão, uma superposição. Eu poderia dar outra fórmula para traduzir "a paranoia identifica o gozo no lugar do Outro", que seria: "não há gozo sem pensamento". É exatamente o que Schreber descreve e é, para ele, o suplício do pensamento imposto que não deve jamais se deter para que ele permaneça em conexão com Deus.

Acredito que posso aproximar essa passagem daquela de "Subversão do sujeito", em que Lacan fala do psicótico. Ele está construindo seu grafo e fala do Outro prévio como lugar prévio do puro sujeito do significante, este Outro prévio no qual se encontram "mensagens de código e códigos de mensagens" que "distinguir-se-ão como formas puras no sujeito da psicose, aquele que se contenta com esse Outro prévio"[31]. O sujeito da psicose se basta deste Outro prévio, isto quer dizer, muito precisamente, que se nós queremos localizar – Lacan diz esta frase quando está construindo seu grafo –: em [A] este lugar do Outro prévio, em [s(A)] os significados deste Outro, esta

31 LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo, op. cit., p.821 (N. da T.).

frase diz que o sujeito da psicose se localiza neste patamar inferior do grafo, onde não há intervalo significante.



Em 1966, quando Lacan nos diz "localização do gozo no lugar do Outro"[32], é nesse lugar que vem o gozo, lá onde estão os significantes e suas combinações que formam os significados do Outro. Poderíamos traduzir essa passagem assim: onde está o pensamento, aí vem o gozo.

Identificar o gozo no lugar do Outro é, portanto, *localizá-lo* onde está o significante, no Outro, ao mesmo tempo em que o próprio significante *identifica* o gozo. Por isso, no casal que formam Schreber e Deus, significante e gozo não estão dissociados. Graças a esse casal, onde há o Outro do significante – enquanto significante morto, diríamos nós –, existe a vida do gozo. E Schreber, aliás, o precisa... Ele se repete de tal modo que não corremos o risco de perder suas mensagens, e a esse respeito existem muitas frases, sem dúvida; aliás, podemos reestudar o texto de Schreber. Em todo caso, há uma formulação bastante densa, na qual Schreber diz: Deus "exige que eu goze continuamente, que eu pense sem

32 A autora faz referência ao texto de Lacan: Apresentação das *Memórias de um doente dos nervos*. In: _____. *Outros escritos*, op. cit., p.221 (N. da T.).

interrupção"[33]; os dois estão totalmente correlacionados e como em curto-circuito.

Isso não é, de modo algum, simplesmente a fantasia de ser a vítima do Outro. Esta fantasia – "ser a vítima do Outro" – tem diversas formas. Aqui, na forma paranoica de Schreber, ela toma a forma de uma espécie de nó, de casamento não apenas indissociável entre Schreber e Deus, mas entre texto e gozo.

Então, o que a elaboração do delírio faz? Pois o milagre do urro não está no final, está, principalmente, nas fases agudas de Schreber. O delírio da transformação em mulher, em Schreber, apaziguа, trata os tormentos deste pensamento-gozo forçado de Schreber, trata, portanto, a vertente persecutória. E o que faz este delírio senão reatar o imaginário, de uma forma nada joyciana? Reatar o imaginário sob a forma de imagem da mulher, localizar o gozo no corpo, na imagem da mulher.

Então, eu poderia dizer que o delírio equivale à construção da linha da fantasia, esta linha que não é uma linha significante no grafo, Lacan diz que é a linha de um significado pelo qual se fecha a via imaginária. "Ser a mulher que falta a Deus", fórmula singular de uma fórmula mais geral, "ser o *x* que falta ao Outro", encontra-se, em Schreber, ao final da estabilização.

Mas esse traço só tem seu alcance diagnóstico se a identificação do gozo no lugar do Outro, que não é da ordem do imaginário, já tiver sido comprovada.

Portanto, não basta encontrar em um sujeito uma estruturação imaginária no modo "ser o *x* que falta a..." para que se esteja na psicose, porque "ser o *x* que falta a..." encontra-se em todas as estruturas em proporções e realizações seguramente diferentes.

Em todo caso, a elaboração delirante, metáfora, pseudometáfora, que recompõe a linha imaginária da fantasia, tem efeitos em

33 SCHEREBER, D. P. *Memórias de um doente dos nervos*. Tradução Marilene Carone. Rio de Janeiro: Graal, 1984 (N. da T.).

Schreber. Ela tem efeitos reais, notadamente os efeitos de transformação do gozo, já que o gozo, a partir de então, torna-se localizado no busto feminino.

Schreber restaurou:

– a especularidade, o amor por sua imagem, mas em forma de mulher. É Schreber como mulher que se ama, que se contempla em seu busto feminino sobre o qual, ele o precisa, desafia qualquer um a fazer a diferença de um busto de mulher;

– de outra parte, o gozo através dos nervos da volúpia.

Aconselho-os a ler, é necessário que todos releiam as "Memórias" de Schreber, porém, particularmente, o capítulo XXI no qual ele se dedica às próprias características de seu gozo ao final, não no início, não quando é coextensivo ao pensamento; porque, ao final, isso não é mais o caso, de toda maneira não é mais da mesma forma. Ele observa duas coisas, absolutamente notáveis para nós, na medida em que ele explica: primeiramente que, no que diz respeito às almas mortas, elas gozam da beatitude em continuidade e em permanência[34]. O texto infinito é, portanto, correlativo a um gozo infinito, contínuo e permanente. Só que, diz ele, para os humanos isso não é assim, e ele nos descreve muito precisamente que – estes são seus termos – seu gozo está submetido a um vai e vem, que seu gozo conhece as alternâncias de fases. Poderíamos quase dizer que ele nos descreve um *fort-da* do gozo; dito de outro modo, é um gozo que leva os estigmas, a marca de descontinuidade do significante.

Concluo dizendo, apenas, algumas palavras. A questão me foi colocada, recentemente, em Toulouse: quais seriam as afinidades entre o gozo psicótico e o gozo feminino? Eu respondi: não há nenhuma! Aqui se confirma. Com efeito, eu dizia, não há gozo

34 Cf. SCHREBER, D.P. *Memórias de um doente dos nervos*, op. cit., p.184.

sem pensamento em Schreber. É justamente uma fórmula inversa da fórmula que Lacan propõe para as mulheres.

A mulher, no gozo, está entre sentido e ausência. Não vou desenvolvê-lo longamente devido à hora, mas isso quer dizer, principalmente, nenhum gozo com o pensamento. O gozo feminino não é um gozo com o pensamento, é sem o pensamento. Aliás, no nó borromeano, Lacan o escreve fora do simbólico. Além disso, é, talvez este gozo entre sentido e ausência, uma das razões pelas quais, durante séculos e civilizações inteiras, se tratou de negar, às mulheres, o atributo do entendimento e do pensamento. Talvez, de alguma forma, eles tenham captado – e talvez não seja o puro machismo – que há uma inserção em um pequeno núcleo do real. Este é o primeiro traço de diferença, um gozo sem pensamento.

O segundo traço de diferença é que, precisamente, o gozo outro da mulher, na medida em que ele é distinto do fálico, é um gozo que se caracteriza pela contiguidade, justamente a antidescontinuidade do significante. É o que Lacan nos fala ao dizer: "um gozo envelopado em sua própria contiguidade", para afirmar que ele não é marcado, precisamente, pela descontinuidade. Por conseguinte, vejam vocês, como o corpo de Schreber e o testemunho de Schreber – o testemunho não é seu corpo, é o sujeito Schreber – é muito precioso para esclarecer não somente a estrutura da psicose, mas também para compreender as fórmulas de Lacan que se apoiam diretamente em seu texto.

12ª AULA

no momento em que eu escrevi meu artigo sobre o corpo no ensino de Lacan. Hoje, temos os atentados suicidas. Trata-se de dupla transgressão máxima. O assassinato e o suicídio conjugados – se precisássemos de alguma coisa para mostrá-lo –, revelam que o alvo sério hoje é a vida, isto é, o real.

Observem que, no 11 de Setembro, foram torres repletas que caíram, não foram torres vazias. Muito se elucubrou para saber se foi o símbolo americano que foi atingido. O símbolo! Quantas pessoas havia na torre?

O que é espantoso, quando se é pacifista, não é que os exércitos se matem entre si. Considera-se isso lamentável, porém os exércitos foram feitos mesmo para se enfrentarem, portanto há nisso um grande consentimento, profundo, em todas as sociedades. Que haja vítimas civis, como se diz, se deplora, porém não se pode sempre evitá-las.

O umbral, verdadeiramente o umbral, e talvez este seja o salto qualitativo dos anos que vivemos, é quando se visa às populações civis. É o verdadeiro escândalo na consciência atual, eu não digo o escândalo universal, mas é pensado como o verdadeiro escândalo, de todos os lados. Quando se visa a população civil, visa-se todo e qualquer vivente, a ponto de que se poderia perguntar se hoje não seria preciso dizer que a história se faz pelo número de sacrificados. Notem que, atualmente, os Estados Unidos parecem ter compreendido que é isso que é visado, e o Pentágono e o FBI anunciam vítimas civis, eles não anunciam o ataque contra os símbolos.

Porque insisto? Primeiramente, porque isso me interessa e depois, principalmente, me interessa enquanto psicanalista, porque isso muda. Se relembro tudo isso é porque essa conjuntura muda, consideravelmente, as condições do exercício da psicanálise e seu lugar no mundo.

Com efeito, o que a psicanálise visa?

Ela também pretende desnudar alguma coisa: em cada tratamento, ela pretende desnudar, destacar o que está em jogo no gozo

que está no cerne de cada ser, guardado pelo recalque, e que é coberto, dissimulado pelos semblantes; da mesma maneira que o desafio vital, digamos, o domínio das vidas[8], está coberto pelas elucubrações da cultura. Então, desnudar o que está em jogo no gozo que existe no cerne de todo sujeito era, talvez, subversivo no começo do século, agora não é mais. O segredo está descoberto, todo mundo o sabe – isso não impede os recalcamentos de funcionarem –, no nível da consciência pública, se posso assim dizer, não é uma novidade, proclama-se em toda parte. E, ademais, não somente o segredo foi descoberto, como também cada um quer seu pequeno gozo, não é mais a era da suspeita da qual falava Nathalie Sarraute nos anos 40, é a era da certeza. Além disso, este segredo descoberto é eclipsado pelas ameaças que pesam sobre as vidas.

Há um psicanalista de nosso meio que me dizia, após a explosão da usina AZF (tipo Seveso)[9], em Toulouse, não digo que era uma afirmação bem orientada, eu não penso assim, mas ele me dizia: "Oh! Depois de um fenômeno como o da usina AZF, já não se está mais refletindo acerca da psicanálise" – ah!! – "estamos refletindo sobre como ajudar as vítimas".

---

8 No original *l'arraisonnement des vies*. O termo *arraisonnement* é um termo empregado, essencialmente, no domínio marítimo, para designar a ação de abordar um navio e efetuar sua inspeção; mas seu campo semântico remete-nos também ao verbo *arraisonner*, que significa se dirigir a alguém para convencê-lo mediante razões e argumentos. Entretanto, duas referências teóricas ampliaram o uso deste termo, notadamente nos campos da filosofia e da antropologia. A primeira delas diz respeito à tradução de André Préau do termo heideggeriano *Gestell*, de difícil tradução, por *arraisonnement*. Em uma nota ao texto "*A questão da técnica*", o tradutor justifica sua escolha: " [...] A técnica arrazoa [*arraisonne*] a natureza, a detém e a inspeciona [...], isto é, coloca-a na razão, [...] exige de toda coisa [...] que dê sua razão." (HEIDEGGER, M. La question de la technique. In: _____. *Essais et Conférences*. Trad. André Préau. Paris: Gallimard, 1958, p. 26). A segunda referência, da antropologia e do feminismo, nos reenvia à obra editada por Nicole-Claude Mathieu, *L'Arraisonnement des femmes*, na qual se demonstra, entre outros pontos, como a cultura, por intermédio do controle da fecundidade das mulheres, as aliena (Cf. MATHIEU, N.-C. (Ed.). *L'Arraisonnement des femmes:* Essais en anthropologie des sexes. Paris: Éditions de l'EHESS), 1985). "*Arraisonnement*" reenvia, então, às noções de dominação, domínio, direção e arrazoamento. Optamos pelo termo "domínio", que nos pareceu servir melhor ao contexto do que expõe Colette Soler, embora escape a este termo outras nuances expostas acima (N. da T.).

9 A autora refere-se à AZF (AZote Fertilisants), usina química em Toulouse que explodiu em 21 de setembro de 2001 e à cidade italiana de Seveso, onde, em 10 de julho de 1976, romperam-se tanques de armazenagem na indústria química ICMESA, provocando graves danos ambientais e humanos, evidentemente (N. da T.).

Eu não tenho nada contra, mas é para lhes dizer... Ali era mesmo o eco num psicanalista do sentimento de que o objetivo da psicanálise devesse passar para o segundo plano, porque os problemas da sobrevivência, das ameaças sobre a vida, tornavam-se prioritários.

O que é que a psicanálise pode argumentar em seu favor, e mesmo em favor de sua unicidade, para defender o fato de ter de continuar (a existir)? Pois é preciso defendê-lo. De fato, é uma causa querer continuar, continuar a atualizar, para cada sujeito, aquilo que nele habita, o que está no seu cerne.

A psicanálise faz valer o que Lacan denominou como desejo da diferença absoluta. O desejo da diferença absoluta, dito como tal, é nobre, é muito nobre, elevado. Nós o colocamos nesse registro.

Entretanto, para colocar as coisas em um justo plano, eu gostaria de lembrar-lhes esta frase do *Seminário 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, que nos dá a ideia do que é a diferença absoluta. Lacan fala da psicanálise, e diz justamente que na psicanálise nós levamos o sujeito até "seu encontro com a porcaria que pode suportá-lo"[10]. Não é a porcaria que ele denomina pequeno *a*. É outra *nuance*. A diferença absoluta não é a diferença sublime, não é a diferença gloriosa, é a diferença abjeta: levar um sujeito à sua própria abjeção.

Em que a abjeção singular, própria a cada um, seria preferível à coletiva? Eis a questão.

Acredito que há uma resposta, senão deveríamos fechar as portas. Há, de todo modo, uma resposta: é que justamente este núcleo, este núcleo de "porcaria", eu retomo entre aspas o termo de Lacan, está implicado no amor, o amor que, afinal, é uma das coisas que torna a vida vivível. Ele está implicado no amor verdadeiro, como diz Lacan

10 LACAN, J. *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.p.243 (N. da T.).

"a" (eu diria "o") verdadeira(o) amor[11], e principalmente no amor sexuado. Mas [o núcleo de porcaria] está implicado, também, no laço social, no amor que funda o laço social, em última instância, ele está implicado naquilo que, conforme diz Lacan, faz suplência à relação sexual.

Em seu Seminário *A ética da psicanálise*, seminário magnífico, Lacan falava do próximo. Aliás, eu lhes informo que nós vamos falar disso em um seminário dos FCLs, em 20 de junho, no qual três colegas vão apresentar – Marie Jejcic, Claude Léger e eu mesma – o livro de Michael Turnheim que se chama *L'autre dans le même [O outro no mesmo]* onde, justamente na sua última parte, ele aborda o problema da política e da democracia. Ele parte para sua análise dos textos de *A ética da psicanálise*, em que Lacan fala do próximo e propõe uma definição do próximo, que se poderia traduzir assim: o próximo é sempre o próximo em "porcaria", sempre entre aspas, no sentido em que acabo de redefini-la. Eis porque Lacan diz que, se Freud e também Sade, mesmo Sade, recusam o preceito cristão "ama teu próximo como a ti mesmo" é porque eles não estão tão próximos de sua própria maldade. Aqui, eu poderia dizer: eles não estão bastante próximos de sua própria "porcaria" – é uma tradução. Por conseguinte, a tese de Lacan é esta: no cerne do amor, quer seja para a próxima, para o próximo, para si mesmo, há uma incidência do que não é o amor, mas que é este objeto, este objeto mais-de-gozar.

Não vou desenvolver isso de que se falará em outra parte, porém simplesmente o que nos importa, enquanto psicanalistas, também enquanto comunidade de psicanalistas, é a questão de saber como os modos próprios de "porcaria" presidem as simpatias e as antipatias. Digo simpatia, antipatia, para usar um termo que é menos forte que

11 Em francês, a palavra *amour*, assim como *orgue* e *délice*, são termos que têm a particularidade de serem do gênero masculino no singular e femininos no plural. Assim, se diz: *le vrai amour /les vraies* amours. A autora se refere, aqui, a uma passagem do *Seminário 20*, na qual Lacan utiliza "amor" no feminino singular: "a verdadeira amor" (Cf. LACAN, J. *O Seminário, Livro 20: mais, ainda*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 1985.p.200) (N. da T.).

19 de junho de 2002

Na última vez, tentei apresentar o quanto Schreber, ao ilustrar o que Lacan chama de gozo identificado no lugar do Outro, nos mostrava que entre o verbo e o gozo não há somente exclusão – esta exclusão que Lacan destacou desde o início e durante muito tempo, notadamente quando ele dizia "o gozo está vedado a quem fala como tal"[1]. Mas há também, digamos assim, um casamento possível: por um lado, o gozo se manipula com significante, porém, inversamente, ele se infiltra no campo da linguagem. Poderíamos evocar a ubiquidade do gozo.

No curso do desenvolvimento, eu deixei em reserva a questão do traumatismo e é sobre essa questão que eu vou concluir o ano.

Pode-se dizer que o traumatismo está no começo da psicanálise. Ao menos pelo fato de que Freud, buscando elucidar e resolver os sintomas, foi conduzido à suposição do traumatismo.

Evidentemente, estamos hoje em uma época na qual a suposição do traumatismo não está somente no inconsciente, ela está por toda parte. E hoje, há uma questão, especialmente para os psicanalistas, a de saber se o traumatismo que faz o sujeito do inconsciente, aquele que Freud descobriu a partir dos sintomas – que são os acontecimentos de corpo, que já abordamos –, é da mesma ordem que aqueles produzidos pelo discurso contemporâneo, e que qualifico de discurso do capitalismo liberal, para ir mais rápido. Em todo caso, seguramente nós temos de saber como os dois tipos de traumatismo se articulam e se definem diferencialmente.

---

1 LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: _____. *Escritos*, op. cit., p.836 (N. da T.).

Há uma primeira diferença que salta aos olhos: os traumatismos dos quais falamos hoje, aqueles que proliferam no século que começa, todos se apresentam sob a forma de acidentes da história, de peripécias da história, peripécias que a história atual multiplica como figuras da contingência histórica, enquanto o trauma sexual que Freud, no fim de sua vida, acaba por postular como base de toda neurose, não falta jamais, como se fosse uma espécie de trauma-tipo para o humano. Freud, seguramente, teria corrigido dizendo: em todo caso, o humano em nossa civilização. Trauma-tipo de todo sujeito suscetível de entrar em análise. Mas não esqueçamos que, por contexto de discurso, há épocas nas quais a análise não teria sido possível.

Para entrar nessas questões, eu vou me armar de uma definição, inicialmente muito geral, de traumatismo. O que é que se chama traumatismo? É sempre a efração de uma violência, de um excesso que assalta o sujeito e seu corpo, que o assalta de surpresa e que é, digamos, causa de pavor para esse sujeito.

De pronto se compreende que não se pode imputar o acontecimento traumático ao próprio sujeito que está em posição de sofrê-lo. É o que permite dizer que só há traumatismo quando se está lidando com um real, alguma coisa que equivalha a um real impossível de prever ou de evitar, que faz irrupção no campo do sujeito e que deixa sequelas, traços. Em todos os casos, nota-se que é uma violência que toca ao vivente, que toca ao corpo próprio ou à própria vida.

Pode-se constatar – muito especialmente nas últimas décadas, mas isso começou no transcurso do último século – que tanto o discurso capitalista como os aparelhos de Estado homologaram o fato traumático. Eles o reconheceram e, ao reconhecê-lo, por esse fato mesmo, eles o tornaram normal, deram-lhe legitimidade. Por exemplo, para dar uma ideia desta normalização do fato traumático, basta olhar o caminho percorrido depois da guerra de 1914. No momento da guerra de 1914, estávamos na época do tratamento elétrico das neuroses de terror, das neuroses de guerra. Freud, aliás,

se opôs a esses tratamentos. Hoje, estamos [na época] dos cuidados, das indenizações, feitos aos antigos combatentes que padeceram da guerra. Ou seja, graças aos diversos dramas do século, é preciso constatar que o fato traumático passou à norma, sobretudo a partir da última guerra.

Paralelamente a essa promoção da própria noção e do reconhecimento do efeito traumático em certas situações, pode-se dizer que é incontestável que o discurso contemporâneo produz as condições do trauma, as condições de multiplicação dos traumas. Ele os produz de duas maneiras.

Primeiramente, ele os produz porque a ordem própria a essa economia e a essa organização política não chega a evitar as situações, as conjunturas de violência que ameaçam o corpo, os corpos e a vida, que visam sempre alguma coisa do vivente. É um fato objetivo. Nós podemos recensear essa multiplicação. Pensem nas décadas recentes, após a última guerra: a guerra do Vietnã, a guerra do Golfo, a guerra árabe-israelense e todas as outras guerras que não enumero em detalhes, os fatos do terrorismo, as agressões sempre múltiplas que condicionam as grandes cidades, as grandes aglomerações, os atentados sexuais, as catástrofes ligadas às tecnologias modernas. Pensem em Chernobyl, tão próximo de nós, AZF [Azote Fertilisants][2] e há outros, a lista seria longa. Não nos esqueçamos também das catástrofes naturais, as catástrofes que nos parecem sem Outro, enfim, catástrofes de qualquer forma, as erupções, os terremotos, as inundações – com certeza assistimos, aí, a uma espécie de impotência do discurso para evitar essas erupções.

Porém, há mais. Há um rebaixamento do limiar traumático que me parece patente e que permite ao traumatismo se difundir no próprio quotidiano. Noções como a de estresse, por exemplo. O estresse é uma noção que coloca o trauma no quotidiano! E, se olharmos mais de perto, descrevem-nos – e os próprios sujeitos

2 Situação já referenciada em nota na Aula 10 (N. da T.).

nos descrevem –, os efeitos do estresse como efeitos absolutamente homólogos aos efeitos classicamente descritos como os do traumatismo, a saber, um sujeito forçado por uma situação da qual lhe é impossível se abstrair, que lhe causa violência, que o obseda ("Isso não me sai da cabeça", como se diz agora) e que suscita insônias e até pesadelos, seguidos de licenças médicas, recurso a tratamentos, etc.

Mas, não há somente o estresse. Noções como o assédio sexual e moral, tão em moda hoje em dia, são noções que nos fabricam um parceiro traumático, um parceiro causa de trauma no quotidiano. Essas noções elevam ao zênite fatos do quotidiano dos quais podemos dizer que eles são tão velhos quanto o mundo e que são mesmo sem comparação com as violências que os séculos anteriores conheceram, sem que tivessem, contudo, admitido a noção de traumatismo.

Pode-se pensar no que eram, por exemplo, as condições de trabalho da classe proletária, no século XIX. A esse respeito, Zola é inesgotável. Eles não eram estressados! Seguramente não estavam felizes, mas, sobretudo, não estavam estressados... E tampouco assediados! Embora ele não tenha dito isso, a meu ver.

Se pensarmos no que foi o direito de primeira noite[3], comparado ao assédio sexual da empregada de hoje! Vejam bem! Há desproporção, não é mesmo? Da mesma forma para o assédio moral.

Apreende-se bem o caráter extremamente relativo, historicamente relativo, do que traumatiza. E na atualidade, manifestamente, o limiar baixou.

Ao contrário, o menor olhar lançado sobre a história mostra que não há extremos no horror que um discurso consistente não possa

3 No original, *droit de cuissage*, de *cuisse* (coxa). Direito do senhor feudal de passar a noite de núpcias com a mulher recém-casada de um empregado de suas terras, com direito sexual sobre ela (Cf. *Dictionnaire Le Robert Micro*); direito de primeira noite e direito de pernada são traduções consagradas para português; direito de encoxar (Caligaris, www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/) (N. da T.).

domesticar, isto é, que não possa fazer os sujeitos aceitarem e, até mesmo, idealizarem, aumentarem seu valor.

Eu tinha preparado um pequeno elemento de demonstração sobre esse ponto em um texto que se intitulava "Os discursos-encobridores"[4], a partir de um comentário da peça de Shakespeare, *Henrique V*, da cena 3 do ato IV. É uma cena na qual há a tirada do rei Henrique, antes da famosa batalha de Azincourt. Talvez vocês saibam o que foi essa grande batalha entre os ingleses e os franceses, em que os ingleses, extenuados, esgotados e em pequeno número, ganharam contra a França, um exército em plena forma, que não tinha ainda se engajado em uma batalha e que era numericamente superior, aproximadamente na proporção de cinco para um. E os ingleses ganharam. Isso deu lugar a uma maravilhosa tirada na peça de Shakespeare que lhes recomendo ler. E lá, vê-se como o discurso pode fazer girar até o horror. E, com certeza, não era um problema, nem de estresse, nem de traumatismo de guerra para aqueles que seguiam Henrique V!

Mais próximo de nós, podemos também pensar no que podem afrontar, impávidos, mas justificados em sua violência, hoje, todos os loucos de Deus, todos os purificadores étnicos, todos os *kamikazes* de todas as causas supostamente boas...

Então, é preciso mensurar bem a qual ponto o discurso, além de interditar, está apto a domesticar, a canalizar, a valorizar as pulsões propriamente ditas. Ele está apto a fazê-lo pelos usos, pelos hábitos que os justificam de fato e também pelos valores, os semblantes instituídos que sublimam as violências em formas supostamente nobres e, em consequência, aceitáveis e mesmo desejáveis.

É por isso que, em 1998, eu empregava essa noção de "discurso-encobridor", por analogia à "lembrança encobridora" de Freud. Era para dizer que a operação discursiva permite, ao menos em parte,

4 No original, "*Les discours-écran*". A autora, logo adiante no texto, explica ter-se inspirado em Freud, "*souvernirs-écrans*", isto é., "lembranças encobridoras". Propomos "discursos encobridores" (N. da T.).

proteger do efeito traumático das emergências do real, esse real que o discurso envelopa, com relação ao qual o discurso pode constituir um envelope protetor. Eis por que Lacan evoca o sonho generalizado no refúgio do discurso.

É certo que, hoje em dia, a multiplicação dos pesadelos da modernidade – ou da pós-modernidade, como se gosta de dizer – assinala que o discurso é furado, que, de certo modo, ele é permeável em todas as partes.

Quando as significações nas quais se ordenam os laços sociais são estáveis e compartilhadas, isto é, unificadas, os sujeitos estão menos expostos porque eles são protegidos por toda uma série de práticas e, também, por um envelope de sentido. Mas quando o Outro é inconsistente, quando o Um unificante é perdido, então há o que Lacan chamou "*troumatisme*"[5] e com o *troumatisme*, todas as ocorrências do excesso (excesso de violência, excesso de abuso, excesso de riscos, excesso de inquietude, excesso de precariedade, etc.) são suscetíveis de provocar *troumatisme*. Eu proporia escrever, em jogo de escrita, "*trop-matisme*", para dizer que, no furo do discurso, vem o excesso com seu efeito de trauma, de ferida (trauma é ferida).

Ademais, constata-se – é um elemento de demonstração suplementar – que as irrupções do real traumático geram o apelo ao Outro. Há como que uma série: carência do Outro – irrupção do real – apelo ao Outro. Apelo ao Outro para fazer o quê? Para que ele dê sentido ao insuportável. O insuportável que tem sentido é menos insuportável do que aquele que não tem. É por isso que eu dizia: "O Apocalipse ou o pior", porque o Apocalipse é o insuportável que tem sentido.

Consequentemente, apelo ao Outro para dar sentido ou, ao menos, se ele não pode dar sentido, para que ele inscreva a ferida

5 Mais uma vez, optamos por deixar conforme o original a palavra criada por Lacan. Qualquer tentativa de tradução para o português não alcançaria o equívoco entre o significante *traumatisme* (traumatismo) e o neologismo "*troumatisme*, onde "*trou*" é furo, isto é, "furo(*trou*)-matismo", ou seja "traumatismo provocado pelo furo" se quiséssemos melhor apreender. Mais adiante no texto, teremos outro equívoco com a palavra "*trop-matisme*", com o qual a autora propõe o excesso (*trop*) com seu efeito traumático (N. da T.).

que ocorreu no grande livro do que Lacan chama "a contabilidade universal".

Esse termo, "contabilidade universal", é um termo que Lacan emprega no *Seminário A ética da psicanálise*, portanto em1959-1960, para dizer que, mesmo depois do que às vezes se designou como a morte de Deus, em um mundo sem Deus, permanece a contabilidade universal. É uma espécie de suplência laica, o grande livro da memória laica que, à falta de dar sentido, registra o advindo.

Nós não temos mais, neste século XXI – e tampouco no século XX –, o sentido do destino trágico. Acabou, como eu já ressaltei. Nós não temos mais o sentido das necessidades. Ao contrário, nós adquirimos o sentido da contingência irremediável. Enfim, diante da contingência, a contabilidade da memória resta como um pequeno recurso, um pouco derrisório sem dúvida, porém um recurso, apesar de tudo.

Digo, portanto, que o discurso furado multiplica as conjunturas "*trop-matiques*"; em todo caso, não permite evitá-las. E faz mais que isso, ele produz sujeitos fragilizados.

De um lado temos, por consequência, a fábrica de novas ameaças sobre a vida e suas condições, devido à transformação da realidade das sociedades, da economia, das políticas, dos laços. Essa modificação, além da multiplicação dos fatos traumáticos, produz uma precariedade generalizada e ansiogênica. O sentido da contingência está ligado ao sentido da precariedade que não é, somente, a precariedade do trabalho. Atualmente, há uma precariedade em todos os níveis: precariedade dos casais, das famílias, das relações entre as gerações, do trabalho – é claro –, da própria segurança de cada um...

O 11 de Setembro! Até então, eu me abstive de falar a respeito. Muitas coisas foram ditas, e eu as segui com interesse. Eu não creio que seja excessivo dizer que, além da altura das torres, além do número de mortos, além do que isso deixou perceber de uma organização terrorista nada fácil de combater, no 11 de Setembro, foi

atingida, em seu solo, uma nação que se acreditava mais ou menos intocável. O trauma é ainda maior.

Poderíamos dizer que faltava, no nível coletivo, o homólogo do que Freud designou como a função de sinal que a angústia tem. Vocês conhecem esta tese de Freud: há uma angústia sinal que mobiliza o sujeito e que é um fator de resistência à surpresa traumática. Parece que para o 11 de Setembro faltava esta função de sinal, do homólogo ao sinal de angústia, tendo como um dos efeitos, justamente, o sentimento galopante de precariedade que todos os comentários além-Atlântico atestam e que se desenvolvem e se cultivam como se quisessem alertar os sujeitos sobre tudo o que lhes poderia acontecer.

Estamos, hoje, em um tempo no qual cada um se sabe sempre mais exposto às contingências de maus encontros, sejam elas privadas ou coletivas, sempre mais expostos ao que Freud chamava "as situações de desamparo". Ao mesmo tempo, o fato traumático se redefine, como se o limiar de reação à violência se reduzisse a ponto de produzir sujeitos sempre mais fragilizados. É uma questão de saber o que fragiliza, o que faz com que os sujeitos sejam sempre – é o que parece – mais e mais traumatizáveis.

A questão é essencial para a psicanálise, na medida em que os psicanalistas podem se interrogar sobre como eles podem responder aos traumatismos que não são os traumatismos inscritos no inconsciente, mas aqueles que chegam à própria atualidade dos sujeitos.

~

ia, então, de redefinir o trauma de maneira mais precisa
cio.

melhor definição do trauma do que aquela que
trabalho, isto é, entre "Inibição, sintoma
erências..." e "Moisés e o monoteísmo",
evoca outra vez a questão do traumatismo.

5 Ma
de tradu
o neologi
cado pelo
palavra "*tro*

É, portanto, bem no final [de sua obra] que ele volta a afirmar o caráter geral da causa traumática na origem de toda neurose, ao preço de uma redefinição do traumatismo, uma definição que não limita o traumatismo à cena de sedução sexual, como ele o fazia no início.

Freud produz suas novas elaborações no momento em que ele chega a inverter sua primeira concepção da angústia e a formular, contrariamente a tudo o que ele sempre dissera – eu o recordei no ano passado –, que a angústia é causa e não efeito do recalcamento.

É nesse momento que ele pode definir, verdadeiramente, o que chama de "o momento traumático". Vocês encontram isso na quarta das "Novas conferências...". É aí que ele nos diz que o momento traumático é uma experiência – experiência quer dizer que se encontra a Coisa –, é uma experiência de desamparo, *Hilflosigkeit*, isto é, um encontro com um perigo – é seu termo –, que ele qualifica de real e conecta a uma excitação que se apossa do indivíduo, do ser e, diante dessa excitação, o sujeito se encontra desarmado.

Vejam, pois, que o desamparo é definido por Freud como uma relação entre uma quantidade de excitação (e, desde que se diga excitação, isso pode recobrir, ao mesmo tempo, a pulsão e as ameaças vitais, é uma noção muito ampla) e o que ele chama de "as forças do sujeito".

Eu gostaria de comentar um pouco essa definição do trauma como experiência de desamparo que, evidentemente, relaciona o trauma ao real de uma excitação intratável. Intratável pelo quê? Freud o diz: intratável pelas vias, *die Wege*, do discurso. A experiência de desamparo é o que ele chama o momento de *Realangst*. Digamos entre nós, angústia real e do real.

O desamparo, por fim, Freud faz dele a origem e o núcleo comum de toda a série das angústias, alguma coisa que unifica e subsume, sob a mesma noção, o perigo biológico e o perigo psíquico, o biotraumatismo e o traumatismo sexual. Com isso, Freud

chega a reordenar, primeiramente, todas as angústias de perda que são aquelas sobre as quais ele insistiu desde o início, que são atestadas pela psicanálise: perda do órgão, do objeto nutridor, do objeto de amor, da proteção do supereu, no fundo, todas essas angústias que nós colocamos na série das angústias ditas de castração.

Ele unifica todas essas angústias, mas não apenas as unifica por meio da experiência de desamparo, ele as coloca, também, em perspectiva, de uma maneira completamente nova. Digamos que todas elas são deslocamentos da angústia fundamental, que é a angústia do aumento de uma excitação intratável, ou seja, angústia de retorno de uma experiência de desamparo. E Freud diz que essas angústias de perda são deslocamentos da angústia primeira sobre os objetos que condicionaram o apaziguamento de uma excitação.

Isso vai tão longe que, em 1933, nas *Novas conferências*, ele aplica esse esquema mesmo à angústia que incide sobre o órgão masculino, sobre o pênis. E ele dá razão a Ferenczi que, em suas intuições fulgurantes, dizia que o pênis só era tão valorizado no inconsciente – tão falicizado, diríamos nós com Lacan – porque ele é a condição da união com a mãe. Dito de outro modo, porque ele é o órgão, o instrumento que permitiria evitar o aumento da excitação, da *Versagung*, traumatizante da pulsão. E Freud diz: Ferenczi tem razão.

Portanto, vemos, de maneira notável, que Freud conseguiu perfeitamente distinguir e articular, ao mesmo tempo, todas as angústias que podem ser ditas "as angústias do menos" – as angústias que nós unificamos pelo (-ϕ) – e as angústias do excesso de real, as angústias do mais, do excesso de excitação. Sem estas últimas, não se compreenderiam as angústias do esquizofrênico. Se houvesse somente as angústias de castração – Freud acreditou nisso por longo tempo e, seguindo-o, nós, às vezes, o repetimos –, não se compreenderia a angústia em sujeitos como os esquizofrênicos, nos quais, se seguirmos a tese de Lacan, todo o simbólico é real, portanto não operando enquanto simbólico.

Não esqueçamos que, fundamentalmente, estruturalmente, a condição de todo traumatismo é devida ao não recobrimento do real pelo simbólico.

Neste sentido, poderíamos dizer que o famoso S(Ⱥ), matema de Lacan que tem tantas leituras e tantos usos, é também uma escrita possível do traumatismo, já que os significantes que faltam ao Outro são os significantes que permitiriam subsumir a existência do vivente e o sexo.

É por isso, aliás, que Lacan faz uma reelaboração irônica, ainda que perfeitamente fundamentada, do traumatismo do nascimento. As discussões sobre o traumatismo do nascimento são muito interessantes. Quando se releem esses textos, se vê claramente que a ideia do traumatismo do nascimento é apenas um impasse. Freud naturalmente se apercebeu, porém ele o levou em conta e não foi simplesmente para agradar Otto Rank. É interessante porque o traumatismo do nascimento, se vocês refletirem a esse respeito, era um traumatismo primeiro que, entretanto, não poderia entrar na série dos traumatismos sexuais. Era o traumatismo da vida, o primeiro traumatismo do organismo vivente.

Lacan, por fim, o retoma tardiamente. Em 1979, ele dizia, caçoando um pouco, que ter nascido era, de fato, um traumatismo, e mesmo um *troumatisme*, um *troumatisme* ter nascido desejado.

Evidentemente, é uma distorção da ideia de Rank: não é o fato de sair do útero que traumatiza no nascimento. É que a existência não está inscrita no Outro e que, ali, há um furo, o do desejo de vida.

Por isso, na psicanálise, há um tema que circula – e com justeza ele tem seu fundamento clínico –: é a ideia de que não ser desejado é traumático para toda a vida. É preciso fazer circular com Lacan o outro tema, o simétrico, em que o nascer desejado é também muito traumático. Poderíamos afirmar: "Mas é preferível isso!" Não, de jeito nenhum, não creiam nisso! Por uma simples razão: não se sabe o que é um nascimento desejado. Sabe-se definir o anseio de

nascimento, o anseio de filho, quer dizer, um desejo consciente de ter uma criança, mas, no nível dos enigmas que associam um sujeito à vida e ao casal do qual a criança vai nascer, não se sabe nada.

Volto à definição de traumatismo em Freud: o que são essas forças do sujeito que Freud inclui em sua concepção do traumatismo?

É um tema absolutamente apaixonante e que é necessário examinar neste momento. Freud assinala: nenhum encontro, por mais brutal que ele seja, nenhuma violência, por mais brutal que ela seja, poderia ser traumática sem uma participação subjetiva (sou eu quem o formula assim, "participação subjetiva", Freud o chamava antes "uma interiorização do perigo"). Por isso, aquilo que lhe advém, o que há de real no traumatismo, só produz reação traumática sob certas condições.

Há, portanto, dois componentes em todo traumatismo:

– de um lado, o que eu chamo "o golpe do real". Aí o sujeito não está implicado, isso lhe advém, não se pode convocar sua responsabilidade pelo que lhe ocorre – o traumatismo não é jamais da ordem do *acting out*;

– mas, no traumatismo, há também as sequelas do golpe do real.

O momento do impacto, no fundo, é um momento de foraclusão, momento do encontro com um real que não encontra sua resposta no simbólico, que surge fora das coordenadas, tanto das coordenadas criadas pelo primeiro traumatismo individual de cada um, aquele que se encontra no inconsciente, quanto das coordenadas coletivas.

As sequências, as repercussões, o que eu chamo as sequelas, *post-traumatic disorders*, diz-se, os distúrbios pós-traumáticos, essas sequelas são sempre função do sujeito, função da leitura que ele faz do acontecimento real. Essa leitura tem o toque, a marca de seu inconsciente próprio, do que ele é como sujeito e também a marca

do discurso coletivo – é por isso que se desloca na História. Mas também, além da leitura que ele faz, talvez haja aí outros fatores mais obscuros que determinam as diferentes capacidades para tolerar, para suportar o *quantum* de excitação, o limiar do insuportável não sendo o mesmo para todo mundo.

Eu me interesso muito por esta questão, a resistência ao traumatismo. Há sujeitos mais resistentes do que outros, é certo! Eu já comentara, no mesmo texto, um exemplo que me parece um paradigma da resistência ao traumatismo. É o exemplo de Ernst Jünger, vocês conhecem! Trata-se de um homem de uma saúde tremenda, pois morreu aos 103 anos. Ele participou da guerra de 1914 e foi doze vezes ferido. Em 1922, estamos numa época anterior ao nazismo, não se sabe de forma alguma aonde vai dar a revolução bolchevique, portanto, é indispensável situá-lo bem em sua época. Ele escreve um texto – foi neste texto que me apoiei – cujo título é, literalmente, *A guerra, nossa mãe*[6].

O texto foi saudado por certos escritores e, em seguida, foi rapidamente guardado na prateleira porque é um texto que tinha alguma coisa que parecia um pouco difícil de ser assimilada pelo discurso. Eu não vou retornar ao comentário que fiz. Mas vê-se que o sujeito tem uma posição ante os horrores da guerra, que não é somente uma coragem pessoal, isto é, que ele vai até lá e faz disso a ocasião de um processo sublimatório, uma vez que é um exercício de escrita; de resto, é o mesmo que escreveu *Tempestades de aço* [*Orage d'acier*]. Todavia, o que mais me impressiona, principalmente naquele livro, é que há um reconhecimento, uma consciência e até mesmo uma explicitação, uma afirmação perceptível, do gozo que se tem com a guerra (precisaria decliná-lo porque há várias

6 Ernst Jünger (1895-1998), escritor, filósofo, entomologista alemão teve inúmeras de suas obras traduzidas para o português, sobretudo por editoras lisboetas. Entretanto, não obtivemos referência de tradução para português das duas obras mencionadas por C. Soler. Em espanhol, sua obra completa foi traduzida pela Tusquets Editores. Dela foi extraída uma edição de bolso de *Tempestades de aço*, intitulada *Tempestades de acero: seguida de El bosquecillo 125 y El estalido de la guerra de 1914* (Barcelona: Ed. Austral, 2015) (N. do E.).

formas desse gozo). Há uma não denegação da dimensão pulsional da guerra que, aliás, também se encontra na tirada do rei Henrique. Ernst Jünger é um exemplo melhor porque é um exemplo real, não é teatro shakespeariano.

Para concluir, há uma coisa que, ao menos, parece certa: a posição que Lacan estigmatizou como sendo a da "bela alma", isto é, um sujeito que denega, que chega a não reconhecer o mais opaco e o mais negro das pulsões que nele habitam... Quando um sujeito chega a não reconhecê-lo, isso o fragiliza em relação ao traumatismo. Não há exemplo, talvez se possa encontrar algum, porém eu não o achei. Sempre encontro o exemplo inverso: cada vez que se encontra um sujeito que afrontou as coisas, sempre se encontra esse traço de não reconhecimento das pulsões.

Esse texto teve nova tradução com um prefácio de André Glucksmann, muito bom prefácio a meu ver, com outro título – *A guerra como experiência interior [La guerre comme expérience intérieure]*. Ou seja, Caillois, Bataille passaram por lá, eles apreciaram esse texto. É outra *nuance* diferente de *A guerra, nossa mãe*.

Em todo caso, eu os convido a refletir sobre essa questão da resistência maior ou menor aos traumatismos e suas condições subjetivas.

Deixo um pouco de lado o texto de Freud e retorno à nossa atualidade, que não faz apenas multiplicar as conjunturas traumáticas, que não faz somente fragilizar os sujeitos – é o que parece – ela oferece recursos, recursos de suplência diante do *nonsense* do real: as estratégias atuais do Estado que se oferece, com seus dispositivos e suas instituições, como justiceiro e reparador.

Constata-se que, em uma cultura sem Outro, na qual o Outro se fragmenta e se torna inconsistente, em nome de uma solidariedade coletiva, "em nome de...", o Estado instala dispositivos compensatórios, a saber: dispositivos de condenação dos provocadores de violência que põem o direito do lado da vítima; dispositivos de indenizações diversas, de reparações diversas e, em seguida, dispositivos de tratamentos, também diversos.

O primeiro entre eles, os dispositivos de tratamentos, são as hordas psi que, tal como o corvo sobre sua presa, fundam sua prática no lugar dos traumatismos. Temos aí, verdadeiramente, um paradoxo em nossa época.

Observem como os sintomas que, há um século, nós aprendemos a tratar na psicanálise, os da neurose, da psicose, da perversão, o que se chama de doenças mentais, a saúde mental –, os sintomas no discurso atual estão, cada vez mais, reduzidos ao corpo biológico. Eles o são pela neuropsiquiatria, pelo cognitivismo, pelo geneticismo, todas as elaborações ditas com objetivo científico que tendem a foracluir a dimensão do sujeito.

Quando se trata de sintomas, de pronto se foraclui o sujeito. Porém, quando se trata dos acidentes do real, das diversas contingências da violência feitas aos indivíduos no mundo moderno, convocam-se as terapias da fala. Há um pequeno mistério!

Essas terapias da fala, não há o que objetar, eu creio que elas tentam fazer entrar o intolerável em um diálogo, ou seja, em um laço. Elas tentam retirar o traumatizado, obnubilado pelos traumatismos, de seu fascínio pela ferida e pelos danos sofridos. Elas tentam fazê-lo, não há nada a contestar!

Em todo caso, com esses dispositivos, pode-se muito bem afirmar que o Estado toma a seu encargo as feridas subjetivas, aquelas dos antigos combatentes e das vítimas diversas. Ele reconhece, assim, que houve um prejuízo sofrido. E responde a esses prejuízos que são contingentes, acidentais, pela instauração de um direito à reparação. O que constatamos hoje, é a face invertida da reivindicação furiosa das vítimas, que não é sem ligação – ao menos implícita – com a ideologia dos direitos do homem, a qual impõe a ideia de que cada um tem o direito de dispor do seu corpo, de seu ser, de seu tempo, de sua liberdade, de sua tranquilidade, etc., e, por consequência, no limite, ele tem o direito ao gozo de sua vida sob todas as suas formas.

Eu creio que aqui se percebem algumas das implicações do que Michel Foucault diagnosticou, com grande justeza, como o

regime da biopolítica. A propósito, eu relia – e eu só posso lhes aconselhar relê-lo, porque eu considero que há muitas observações extremamente relevantes e pertinentes – o fim do tomo I da *História da sexualidade*, que se intitula "A vontade de saber" (onde há o desenvolvimento sobre a questão do sexo, mas não é disso que eu quero falar). No último capítulo, Foucault insiste sobre o que ele diagnosticou muito justamente, me parece, como uma mudança radical quanto à política entre a época da Antiguidade clássica e a época atual.

Trata-se de uma mudança, diz ele, na natureza do poder e na manifestação do poder político. Ele diz isso com uma fórmula simples, com duas fórmulas verdadeiramente antitéticas bem concisas. Na época em que valia o que se chama a *patria potestas*, o poder se definia pelo direito de vida e de morte sobre os sujeitos. Era o poder de fazer morrer, que não era contestado por ninguém. O poder de fazer morrer e deixar viver. Isso ia desde o pai de família até ao chefe da cidade. O pai de família tinha o direito de vida e de morte sobre suas crianças, especialmente sobre seu filho primogênito; sobre seus escravos, isso era evidente. Muitos textos provam que, para um filho primogênito, morrer pela mão de seu pai era uma honra, em contraposição, seria preferível ser banido da humanidade do que ser executado por qualquer outra mão.

Hoje, diz Foucault, o poder se define por "fazer viver", como se vê na preocupação com a demografia, com a saúde pública, na política de natalidade, etc. Isso se declina no cotidiano das práticas, na atualização das disciplinas de fabricação do corpo civilizado e, com efeito, assiste-se a uma preocupação dos Estados a respeito de suas populações (população é uma noção totalmente distinta daquela de povo, tal como Foucault também o destacou).

Atualmente, é mais do que fazer viver: o poder tem o dever de fazer viver.

Os administrados, ao contrário, têm direitos – o discurso está assim estruturado – e, por conseguinte, reivindicações quanto às suas condições de vida.

É isso que promove, em nosso tempo, a figura da vítima não somente infeliz – isso se conhece há muito tempo! – mas reivindicadora, que se endereça ao poder e lhe demanda fazer justiça até reparar se for possível, cuidar. Em todo caso, fazer um gesto.

Evidentemente, isso merece reflexão porque é muito correto reconhecer os prejuízos e ajudar os sujeitos, o que decorre dos valores da solidariedade do corpo social e temos necessidade disto. Porém, ao mesmo tempo, reconhecer um dano tem, também, consequências subjetivas.

Freud também o constatou. Pensem em seu desenvolvimento sobre o caso *Ricardo III* – ainda Shakespeare, é uma mina esse Shakespeare! – do qual Freud faz o paradigma da vítima vingativa, o paradigma dos sujeitos que julgam que foram maltratados pela sorte (a sorte não é o destino, é o acaso da vida, do nascimento, etc.). Ricardo III, o disforme, engendra um monstro (na peça de Shakespeare), e Freud faz disto o paradigma de uma posição subjetiva na qual o sujeito que sofreu um dano que a sorte, sempre injusta, lhe infligiu – não se percebe que ela é injusta quando é boa, pois tanto é injusto ser bem-nascido, quanto malnascido – conclui que tem todos os direitos. Ele tem direito a que a vida lhe traga uma espécie compensação, de retribuição. E Freud diz: "Aí, não se pode fazer nada!". Freud considera que é um dos empecilhos para se obter uma mudança subjetiva, já que o sujeito tem uma garantia que ele extrai do dano sofrido.

Creio que a esta estruturação, que faz com que ao se reconhecer um dano, se produza, se induza algo como a exigência de uma reparação, se acrescenta outro fator que, em nossa época, diz respeito à ciência e à ideologia que se difunde a partir dela.

A ciência, vocês o sabem, é inimiga da *tyché*. Ela não gosta das surpresas e dos acidentes. Pode-se mesmo dizer que a ciência tem horror das causas, se definirmos as causas como sendo sempre, conforme Lacan, causas do que claudica. A ciência gosta do que é calculável, ou seja, do necessário, o que não cessa de se escrever, etc. Até mesmo ao ponto de trabalhar para tornar calculável o que é incalculável: é isso que se tenta fazer quando se busca realizar estatísticas sobre os acidentes incalculáveis, quaisquer que eles sejam, os das estradas e outros.

A ciência não exclui o que faz furo em seu cálculo, mas tenta calcular o que faz furo. Por isso, um discurso com o qual se difunde a ideologia da ciência é um discurso do cálculo generalizado, pouco preparado para receber o que faz furo, trauma, porque ali, precisamente, estamos diante do verdadeiro incalculável. Sem dúvida, este ainda é um dos fatores de fragilidade. Além do fato de que reconhecer o dano induz a espera da retribuição, há também o fato de que, quando se está confrontado com o furo do calculável, exige-se um Outro que tampone os furos.

Então, tudo isso são fatores de fragilização. A questão é saber como os psicanalistas podem, querem, devem se situar nessa conjuntura.

Inicialmente, há duas coisas que se podem situar como os *a priori* da psicanálise. Isso não quer dizer que não sejam fundamentados, mas eu os tomo aqui como *a priori*.

Em primeiro lugar, toda a experiência analítica não permite pensar que haja *post-traumatic disorders* padronizados; que, mesmo para os biotraumatismos, os que ameaçam a vida, a resposta e o efeito não são, jamais, padronizados, idênticos para todos os sujeitos. A ideia de que há efeitos-tipo, próprios a cada traumatismo, e, portanto, cuidados-tipo, é uma sugestão do Outro social, que recalca

a dimensão de singularidade individual da resposta. Com relação a isso, a psicanálise apenas pode objetar[7].

Em segundo lugar, eu não insisto porque já o mencionei, o postulado da psicanálise é que o falasser nunca é inocente e, tampouco, nunca é completamente culpado. Jamais é inocente, no sentido de que é sempre responsável. Ele tem de responder por suas próprias satisfações sintomáticas (por seu gozo sintomático), mas deve também responder, na mesma medida, por suas respostas e por suas reações aos acidentes e aos infortúnios contingentes da vida.

A esse respeito, há uma tensão entre os postulados da psicanálise e a vítima reivindicadora que se autoriza a partir do real do traumatismo (que de fato existe) para salvar seus interesses próprios ou para obter benefícios pós-traumáticos de diversas ordens. Por que não? Porém há uma questão ainda mais importante: em que a clínica dos traumatismos sexuais – que são fundadores dos sintomas da neurose, traumatismos aos quais o psicanalista está acostumado e que dão à psicanálise sua posição específica, na medida em que a psicanálise não se confunde com as terapias da fala nas situações de urgência – permite enfrentar o biotraumatismo? Será que ela o permite, em que e até onde? Eis a questão, me parece, que hoje se impõe a nós.

Creio que, como psicanalistas, temos alguma coisa a dizer a esse respeito. Quando eu digo, "alguma coisa a dizer", isso não é, forçosamente, nas rádios, nos jornais, nas mídias – embora eu não os exclua. Isso quer dizer: temos de responder, eventualmente, na prática, em ato.

Recomecemos a partir desse fato surpreendente: no inconsciente, existe apenas um único traumatismo, um único tipo de traumatismo, que é o traumatismo sexual. Não há biotraumatismo no inconsciente. O único biotraumatismo no inconsciente é o *trou-matisme* do qual fala Lacan e que eu mencionei ainda há pouco.

---

7 No original, "*s'inscrire en faux*": expressão da língua francesa, tomada do Direito (1611), "*inscrever-se tendo em vista estabelecer a falsidade de alguma coisa*". Posteriormente, tal noção jurídica evolui para "*desmentir*" (www.expressio.fr) (N. da T.).

É uma questão que Lacan comentou algumas vezes: como pode ser que aquilo que Freud chamou de pulsão de autoconservação – que não são pulsões, conforme Lacan, e eu já desenvolvi isto este ano – digamos, os instintos de autoconservação (existe o instinto de sobrevivência), não fabrique sintoma? Dito de outro modo, os biotraumatismos estão na superfície da memória, não passam nem à metáfora, nem à metonímia, é uma pergunta: por quê?

É preciso, inclusive, dizer que o biotraumatismo do que Freud chamava a neurose de terror[8], que de fato é uma falta de neurose, uma falta de psiconeurose, esse biotraumatismo da neurose de terror é bastante instrutivo sobre o que é a memória, ou melhor, sobre o que é uma memória.

Vocês conhecem a tese de Freud – ela é bastante forte, há algo bem próximo da fenomenologia –, ela é convincente e consiste em dizer que, de algum modo, a neurose de terror se mantém aquém do princípio do prazer. Não muito além, mas aquém, se posso formulá-lo assim, pela razão de que a experiência de terror permanece como terror, pois não se inscreve nas *Vorstellungen* que, estas sim, podem ser metonimizadas e até recalcadas, segundo os termos freudianos.

A ideia de Freud é que o retorno alucinatório nos pesadelos do traumatizado constitui o fenômeno maior da neurose de terror.

É nesse sentido que se pode dizer que, neste caso específico, falta uma memória ao traumatizado. Falta-lhe a inscrição nas *Vorstellungen* que constituiriam uma memória. A memória como inscrição é o que condiciona o esquecimento no nível do afeto, em consequência, o sujeito resta atormentado, encurralado mais que atormentado, pelo retorno alucinatório de imagens terríveis.

8 No original, "*névrose d'effroi*", em que *effroi* = *terreur* (Cf. *Le Robert Micro*). A referência freudiana encontrada em "Além do princípio do prazer" foi consultada em três edições. A versão da *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud* (Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XVIII, p.24) traduz como *neurose de susto*. A tradução de Paulo César de Souza (FREUD, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v.14, p. 169) apresenta *neurose de terror*. A Amorrortu Ed. (1995, v. XVIII, p.13) propõe, para a versão em espanhol, *neurosis de terror* (N. da T.).

É, portanto, a ideia de uma falta de inscrição, de uma falta de inconsciente (se o inconsciente é uma inscrição). Lacan não diria "não" a essas formulações, ele que, em 1967, definiu o esquecimento como "não se lembrar do que se sabe" e o inconsciente como um saber, uma inscrição, portanto, uma memória que não se sabe.

Disto se pode extrair uma consequência imediatamente prática: a primeira coisa que se pode fazer com o terror, aquém do princípio do prazer que supõe uma inscrição, é fazer passar o real à memória, a uma memória, que é a única coisa suscetível de conduzir ao esquecimento e ao apaziguamento.

Dessa memória, o que dizer?

Eu não penso que se possa dizer que se vá cuidar ou que se deva cuidar do biotraumatismo, dando-lhe sentido. Todo sentido que se possa dar ao biotraumatismo será sempre de mentira, será sempre um discurso enganoso. Não tentemos fazer os sujeitos engolirem que, enfim, se poderia extrair do *nonsense* aquilo que lhes aconteceu. Deixemos fora de sentido o fora do sentido! Apelar para os responsáveis, a injustiça, etc., é tentar injetar sentido. Penso que é melhor, simplesmente, constituir o real em memória, memória que permanecerá, ela mesma, fora de sentido, como são fora de sentido os significantes. Eis, então, o primeiro ponto.

Quanto ao que se refere ao traumatismo inscrito no inconsciente, aí já temos uma memória. O que está inscrito no inconsciente, de acordo com Freud? Eu lhes remeto a "Moisés e o monoteísmo". Freud tenta estar o mais próximo possível dos fenômenos que conhece. Ele diz: "Os traumas são ou experiências sobre o próprio corpo do indivíduo, ou percepções sensoriais, principalmente de algo visto e ouvido, isto é, experiências ou impressões"[9] (da primeira infância). Dizendo, para nós, de outro modo: gozo do corpo próprio

9 FREUD, S. Moisés e o monoteísmo. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. v. XXIII, p.93.

ou do corpo do Outro. É o que se encontra, nos diz ele, como inscrito na memória do inconsciente.

Como articulá-lo com as teses de Lacan que nos introduziram o *troumatisme*, Ⱥ, S(Ⱥ) ou "não há relação sexual"? – isso caminha, o *troumatisme* em Lacan.

Creio que já se pode dizer que as impressões em questão, inscritas, essas *Vorstellungen* que formam o núcleo do inconsciente freudiano, já são respostas ao furo do Outro, portanto podemos escrevê-lo. Já é a constituição de uma memória que responde ao furo no discurso e no Outro.

O inconsciente já é, assim, uma memória constituída, isso não é problema. O inconsciente articula alguma coisa que provém do universal da estrutura, a saber, o *troumatisme*, inconsistência e incompletude do Outro e a contingência dos encontros particulares, próprios a cada um. Outra maneira de dizê-lo, mais avançado na experiência, seria dizer que a fantasia e o sintoma fazem suplência ao Outro, fazem suplência à relação que falta.

A questão que permanece em suspenso e que não abordarei hoje, mas a guardarei para outra ocasião, é a seguinte: como Lacan passou deste ponto à ideia de que todos nós somos traumatizados por lalíngua?

Tem-se a impressão de que há um salto considerável e acredito que é preciso apreender a lógica do salto. É um salto considerável porque, enfim, com lalíngua jamais há encontro! Como se poderia ser traumatizado por algo que não se encontra jamais? Não há, jamais, encontro com lalíngua, cada um nasce no seio de um laço social já ordenado, já regulado pelo discurso e que, evidentemente, supõe a linguagem, a qual não existiria sem lalíngua. Todavia, lalíngua, nós não a encontramos como se encontra o rio de lava que cai do vulcão e que nos aniquila.

Então, como nomear de traumática alguma coisa que é real, lalíngua, e que não se encontra?

Creio que há dois pontos nos quais se pode dizer que há experiências subjetivas a partir das quais se pode extrair a ideia de que lalíngua é algo em que há real traumático.

A primeira experiência é a que Lacan denominou de "desmaternalização" da língua materna que se opera na escola, no maternal, e depois no primário. Sabe-se que, ali, os sujeitos encontram dificuldades para passar de lalíngua à linguagem que passa pelo escrito. Não desenvolverei esse ponto.

Na alfabestização[10], [escrita] com um 's'– *bestização*, para que se ouça o que é a passagem do escutado da língua à estrutura do significante discreto e besta da linguagem, ocorrem, com efeito, experiências subjetivas difíceis. E, no fundo, não existe sujeito que não tenha, em sua memória, a lembrança de alguma reprimenda, de alguma surpresa ou de alguma zombaria que lhe valeram esses anos de aprendizagem do uso correto da linguagem. Este é o primeiro ponto, o das experiências.

Segundo ponto – concluo aqui –, há outra experiência que todo mundo faz, é a experiência do mal-entendido no diálogo, a qual demonstra que, apesar de todos os esforços dos dispositivos educativos para nos fazer entrar no bom sentido, no senso comum, o sentido é sempre muito pessoal. Dito de outro modo, nós não falamos, todos, absolutamente, a mesma língua, ainda que tenhamos a mesma linguagem. Por consequência, as mesmas palavras e as mesmas frases não dizem a mesma coisa a cada um. Então, com muita frequência, esta experiência do mal-entendido é traumática, em toda parte e especialmente no amor e nos casais.

---

10 No original, *alphabêtisation*. Referência ao neologismo cunhado por Lacan em "Posfácio ao *Seminário 11*", onde diz que se aprende a ler *en s'alphabêtisant* ("alfabestificando-se"). O termo condensa o verbo "alfabetizar" e *bête* – que designa, na linguagem corrente, além do sentido primeiro de animal, "alguém desprovido de inteligência" (Cf. Le Robert *Micro*), ou seja, como em português, *besta*. Para a tradução ao português, propusemos introduzir a letra 's' que também faz surgir as duas palavras correspondentes ao equívoco em francês. Dispomos, em português, de duas traduções desse texto de Lacan, que apresentam algumas variações (Cf. LACAN, J. Posfácio ao *Seminário 11*. In: _____. *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p.264; In:_____. *Outros escritos*, op. cit., p.504) (N. da T.).

Lacan concluiu, então, que os efeitos de lalíngua vão bem além do que se pode saber"[11], ela excede tudo o que passa à linguagem e, ali, há um fator de traumatismo na relação direta com a realidade da lalíngua.

Nós nos deixamos hoje com essas perspectivas que acrescentam, aos traumatismos da atualidade, o traumatismo da lalíngua!

11 Cf. LACAN, J. O *Seminário, Livro 20: mais , ainda*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1982. p.190 (N. da T.).

ANEXO

A psicanálise e o corpo no ensino de Jacques Lacan[1]

Já sabemos, desde os primórdios da psicanálise, que o inconsciente freudiano não existe sem incidência sobre o corpo. Basicamente, é o sintoma que demonstra isso, especialmente sob a forma da conversão histérica, pois basta que ele ceda ao deciframento para que a coisa seja confirmada.

Entretanto, há mais: há a descoberta do caráter traumático da sexualidade que, por sua vez, assinala que o ser humano, rebatizado como "falasser" por Lacan, é afetado pela falta essencial do que seria um instinto sexual. É verdade que, grosso modo, o Édipo supre essa falta, não sem acidentes sintomáticos. Há ainda também a descoberta deste paradoxal *para além do princípio do prazer*, em que se afirma a captura do sujeito por um gozo nocivo. Entretanto, fato é que a psicanálise nem enriqueceu o conhecimento do corpo biológico, nem renovou verdadeiramente a resposta de Tirésias à questão do gozo sexual, nem mesmo teve êxito – Lacan sublinhava isso – em enriquecer a erótica com uma nova perversão. É necessário, portanto dizer como a psicanálise trata o corpo.

O corpo, a bem dizer, está na moda. Não por efeito da psicanálise, mas, antes, devido à proliferação daquilo que chamamos normalmente de as técnicas do corpo. É um nome traiçoeiro, pois

1 Texto originalmente publicado em *Quarto*, Révue de l'ACF, Bélgica, n.16, p.49-56, dez.1983 e incluído pela autora como Anexo na publicação de *L'en-corps du sujet* (2001-2002). Em português, este artigo mereceu sua primeira publicação na coletânea bilíngue dedicada a textos da autora em *Caderno de Stylus* 1: O "*corpo falante*", Revista da AFCL/EPFCL-Brasil, Rio de Janeiro, maio 2010, sob responsabilidade editorial de Dominique Fingermann e tradução de Cícero Oliveira e Elisabeth Saporiti, revisão de Dominique Fingermann, aqui republicada. Agradecemos a D. Fingermann, C. Oliveira e E. Saporiti a cessão desta tradução para ser incluída em O *em-corpo do sujeito*. (N. da T.).

é certo que são todas técnicas do significante, e mesmo do significante Mestre, na medida em que este tem por função, por assim dizer, fazer marchar na cadência. Certamente, é apenas uma imagem para indicar que se trata sempre de fazer o corpo entrar numa ordem. Poderíamos demonstrar isso caso a caso. Pois bem, postularei, a título de premissa, que, de certa maneira, a psicanálise participa de uma técnica do corpo, mas de uma técnica que faz exceção, pois, justamente, sua função não é a de fazer marchar na cadência. Cabe a mim justificar esta afirmação.

Mas o que é "corpo"? Se digo "o corpo é uma realidade", suponho que todos [*qu'on*] –esse "on" de omnitude[2], como dizia Lacan – concordarão de bom grado comigo, mas temo que não no sentido em que se acredita que ele é mais tangível que a evanescência do blá-blá-blá, mais causal, mais real que o verbo que corre, para dizer em uma palavra.

Isso seria esquecer que, para Freud, a realidade não é o real bruto. Para nos convencermos disso, basta reler seu "Projeto para uma psicologia científica", que Lacan valoriza em seu *Seminário A ética da psicanálise*. O inconsciente obriga a supor que a realidade não é um dado primário. Ela tem o estatuto subordinado de uma construção segunda, habitada pelas relações que a estrutura significante carrega. Sem dúvida, evocar a realidade é evocar seu aquém – o dado bruto elementar – tanto quanto seu mais além. Lacan não hesitou em fazer um pastiche do "Além do princípio do prazer" [*Au-delà du principe du plaisir*] de Freud, com o seu "Para-além do 'princípio da realidade'"[3] [*Au-delà du "Principe de réalité"*], título de um de seus artigos de 1936, essa expressão é retomada por ele

2 *Omnitude* é um conceito filosófico que designa a consciência comum, aquilo que é comum a todos e, por extensão, o que é comum (N. dos T.).

3 LACAN, J. Para-além do "Princípio de realidade". In: _____. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 77-95 (nota acrescida).

em 1967 no texto "Da psicanálise em suas relações com a realidade"[4], para designar a ciência visando o real, mas um real elaborado, delimitado por todas as suas construções experimentais ou formais, um real do qual ele promoveu uma definição, a bem dizer inédita, com sua fórmula: "o real é o impossível", entendido como o impossível de inscrever numa arquitetura significante ou formal. Dizer que o corpo é uma realidade é dizer que, como ela, ele é tríplice – simbólico, imaginário e real –, sendo a questão saber se e como a psicanálise, que opera pela palavra, dá um acesso eficiente a algo do corpo que seria real.

Apreende-se bem que a questão, em si, só tem sentido a partir do ensino de Lacan, e que há, nesse ponto, uma separação completa com a corrente principal da International Psychoanalysis Association, que é a *ego psychology*. Seu postulado de base é que existem duas qualidades inatas inscritas no real do corpo e subtraídas, portanto, da causalidade histórica do sujeito. Resumindo, elas são, por um lado, os aparelhos da realidade e, por outro, os estágios libidinais. No sistema percepção-consciência de Freud, eles reconhecem, assim, uma espécie de instrumento para se apreender o mundo, inato, embora susceptível de desenvolvimento: é Freud relido a partir de Piaget. O mesmo vale para a libido, da qual pensam os estágios como organicamente programados, fazendo do objeto pré-genital, assim, quase um objeto da natureza. Estas teses são lidas de forma apurada e explícita, ainda mais porque os autores as reivindicam, mesmo sem tê-las concebido. Tomem, por exemplo, Margareth Mahler em seu questionamento sobre o autismo infantil. Seguindo Ana Freud, ela identifica as duas supostas qualidades inatas, que seriam a inteligência e a libido, com os limites da psicanálise, para deixar a esta apenas o campo estreito das relações de objeto que, sozinhas, pensa Mahler, dependem dos avatares revisáveis da história

4 LACAN, J. Da psicanálise em suas relações com a realidade. In: _____. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 350-358 (nota acrescida).

infantil. São postulados que, em nome do preconceito segundo o qual o corpo seria o real, colocam fora do jogo tudo aquilo que se supõe depender de seu registro.

Com relação a isso, o procedimento de Lacan é completamente oposto, pois ele não cessou de construir e de completar sua doutrina do corpo em função da inteligibilidade da experiência da cura. Nesta evolução, há etapas, mas uma constante se impõe: por um lado, a distinção entre o organismo, o vivo e, por outro, aquilo que a língua designa como corpo.

A princípio, foi pela imagem que Lacan abordou o problema do corpo. Seu estádio do espelho, que reordena um grande número de fatos destacados tanto pelos etólogos quanto pelos psicólogos, implica que, para fazer o corpo, seja necessário um organismo mais uma imagem. Porque, notem, o problema é captar o que faz o "um" do um corpo, aquilo que faz o sentimento da unidade e do pertencimento. A unidade é aqui atribuída à consistência da forma, da *Gestalt* visual, oposta ao estado de mal-estar e de deiscência do organismo prematuro, que a imagem ainda não reuniu. E uma vez que é a prótese do imaginário que faz um corpo unificado, a partir de um organismo que sofre de despedaçamento, concebe-se que esta imagem se oferece ao amor e toma seu valor libidinal – narcisismo, dizia Freud.

Lacan não se ateve a essa tese. Tendo reconhecido, nas formações do inconsciente descritas por Freud, os mecanismos do significante, ele foi levado a imputar o despedaçamento das representações do corpo não mais simplesmente à prematuração, mas ao próprio efeito da linguagem. Então, as linhas de oposição se deslocam. Pode-se, em particular, comparar a coesão própria do organismo animal e o despedaçamento fantasmático do corpo humano. E de fato, salvo acidente, Lacan notou repetidamente, até em fases tardias de seu ensino, no *Seminário Mais, ainda* ou em "A terceira", que o organismo subsiste um tempo na sua forma, ao passo que sonhos e sintomas dão testemunho de uma anatomia significante despedaçada, que

não tem nada de animal nem de vivente. Isso não significa dizer que seja o indivíduo caro a Aristóteles que funda o vivente: este não se confunde com o organismo individuado, pois a vida encontra-se até no nível do polipeiro, mas significa dizer que a coesão do vivente opõe-se ao corpo talhado que a linguagem dá ao falasser e que, além disso, só mantém sua unidade do "um" do significante.

Voltarei a esse ponto, mas proporei de início dois exemplos bem elementares. O esquizofrênico que diz a você que a cabeça dele encontra-se a um metro acima do tronco, que sua coluna vertebral é um saca-rolhas ou que ele vive sem estômago, o que nos autorizaria pensar que se trata de uma cinestesia doentia ou de uma perturbação da imagem do corpo, enquanto o fato é que se trata de um dito? É um dito que divaga, certamente, mas com relação a quê, senão com aquilo que o discurso veicula de saber, que concerne tanto à imagem quanto ao funcionamento do organismo? Agora, se evoco a histérica, que apresenta uma paralisia, o fenômeno parece bem diferente. Não se trata, numa primeira abordagem, de um dito, mas de um distúrbio efetivo e é necessária a interposição do deciframento para que ele libere sua verdade; entretanto, ele assinala um recorte significante do corpo que a anatomia não conhece.

Chego ao mais substancial do corpo. Não mais aquele da unidade imaginária ou do recorte significante, mas aquele que condensa o valor erótico. Às duas oposições precedentes, do corpo unificado ao organismo despedaçado, do vivente funcional ao corpo retalhado pela representação inconsciente, acrescenta-se a do corpo mortificado, ao que lhe resta de vivo e que não é seu funcionamento biológico, do qual a psicanálise nada tem para conhecer, mas seu ser libidinal. Quanto a este, Lacan não o desconhecia de forma alguma, pelo contrário, ele se esforçou por dar conta de suas particularidades, da forma como elas são provadas pela experiência psicanalítica. Aí se impõe que o gozo não se diz a não ser como periférico, fragmentário e localizado em bordas corporais – chamadas por Freud de zonas erógenas – ou seja, como basicamente "fora do

corpo", cativadas por objetos que são peças separadas do corpo, os objetos que a teoria clássica qualifica como pré-genitais e dos quais, Lacan enumera quatro: seio, fezes, voz, olhar. Não é o organismo que aqui Lacan opõe ao corpo, mas a carne (Cf. "Radiofonia") na medida em que este termo, retomado de uma velha tradição, conota precisamente as tentações da libido. Consequentemente, o corpo propriamente dito é o corpo morto, por oposição tanto ao funcionamento do organismo vivo quanto àquele que vive do gozo. O teste, segundo Lacan, reside nisso, no fato de que, quando vocês falam do corpo, é indiferente que ele seja vivo ou morto – o que o fenômeno da sepultura manifesta bem: os corpos, ali, valem um por um, designáveis por um nome, ou, por falta deste, por um número, que permite contá-los.

É que existe o Outro corpo, o verdadeiro, o primeiro, aquele que lhes dá corpo, e este Outro corpo é a linguagem. Desde seu "Discurso de Roma", em 1953, Lacan notava: "ele é corpo sutil, mas corpo". Em sua malícia, ele evocou mesmo um ilustre predecessor para sua tese, bastante inesperado: Stalin, ele mesmo, que, com efeito, curiosamente, no debate dos marxistas para traçar a fronteira entre a infra e a superestrutura, coloca o peso de sua autoridade para dizer que a linguagem não é uma superestrutura. Falar do corpo do simbólico é um uso perfeitamente correto da palavra corpo, cada um pode certificar-se disso pelo dicionário. O simbólico é corpo na medida em que seus elementos estão coordenados num sistema de relações internas. Inclusive, é mesmo porque existe no simbólico não apenas uma quase materialidade dos elementos, os significantes, mas também uma objetividade das relações que a psicanálise, que opera pelo simbólico, guarda um laço com a ciência, e que não é mesmo contraditório falar de uma objetividade do sujeito, como Lacan o faz em certas ocasiões – por exemplo, em seu *Seminário XVII* sobre os quatro discursos (*O Avesso da Psicanálise*). A tese é, portanto, que é o corpo do simbólico, corpo incorpóreo, que, ao

se incorporar, dá a vocês um corpo. Ele o faz num duplo sentido: ele o atribui a vocês, porém, mais essencialmente, ele o fabrica para vocês.

Que ele lhes atribua um corpo é apenas um caso particular desta verdade em que só há fato caso haja dito. É a linguagem que faz você dizer que o corpo é "um", e que ele é seu. Certamente, há a coesão do organismo, que parece ser primeira, embora seja redobrada pelo "um" do significante. Entretanto, nada nos autoriza a pensar que é ela que o funda, muito pelo contrário, é ele, o "um", que nos faz perceber a consistência real do organismo. Além disso, é surpreendente que o discurso nos atribua nosso corpo ao invés de nos identificar a ele, que falemos em ter um corpo e não de sermos um corpo, como hesitaríamos menos em fazer com relação ao animal. Esta atribuição implica a disjunção do sujeito e do corpo – não estou falando da alma, que Lacan reduz à transposição simbólica da unidade imaginária do corpo. Como sujeitos do significante, somos efetivamente disjuntos do corpo, de tal forma que não somente se fala do sujeito antes mesmo que ele próprio fale, mas se fala dele mesmo que ele ainda não tenha corpo ou que ele não o habite mais – antes de seu nascimento ou depois de sua morte. É porque a linguagem assegura essa margem além da vida, que é a antecipação do sujeito e sua perenização na memória, que podemos evocar o corpo como distinto, separado do ser do sujeito. Pensem, por exemplo, no grande tema dos fantasmas [*fantômes*] ou aquele da imortalidade. O que é o fantasma [*fantôme*] senão um corpo que, transcorrido seu tempo, reaparece, portador de obscuras exigências? Quanto à sobrevivência, não é ela a consistência imaginária que se emancipa de sua encarnação temporal? A sepultura, identificável aos próprios limites da humanidade, é uma maneira de recusar que o corpo, nascido pelo significante – e, mais ainda, o que eu não disse até agora –, que o corpo se torne carniça e que chegue, como toda carne, à desagregação. Mas é muito evidente que ela só celebra a subtração feita de sua vida, como o "um" inerte disso que uma certa

tradição designava como envelope mortal, até mesmo trapo, e tanto isso é verdadeiro que o significante, como o Deus de Schreber, não conhece o ser vivo. Se ele lhes dá um corpo, é um corpo desvitalizado, do qual o próprio ânimo lhe escapa.

Há muitos signos dessa impotência do simbólico em inscrever o ser vivente. Merece a nossa atenção o fato de que os antigos tenham podido representar o corpo conforme o modelo das esferas celestes e que eles tenham identificado o universo a uma espécie de macrocorpo. Não é surpreendente que eles, para imaginar a essência do corpo, não tenham tido outro recurso a não ser o modelo do mundo inanimado? Conclui-se geralmente como sendo essa uma propensão para animar este último, mas isso vale igualmente para o inverso. Quanto a Descartes, que opunha a extensão ao sujeito do pensamento, promovido pelo seu *cogito*, ele testemunha o quanto a vida é impensável. A oposição da substância pensante com relação à substância extensa falha em apreender aquilo que foi necessário chamar de "a substância gozante", manifestando com isso os limites da tomada significante, que apenas captura o vivente ao inscrevê-lo como já morto.

Mas, ainda há mais: este corpo desvitalizado é também um corpo despedaçado em seu funcionamento – e não apenas em sua imagem –, pois ele tem seus órgãos devido ao fato de habitar a linguagem (Cf. "O aturdito"). No metabolismo geral do organismo, é a linguagem que isola os órgãos e lhes dá uma função. Pode-se, às vezes, ter consciência desse efeito de ordenamento pelo discurso, em particular na infância. Diante da pergunta do adulto – onde dói? –, a criança doente pode ainda responder por uma vaga localização de superfície. Mas o que ela redarguiria a essa pergunta: – "dói a barriga ou o coração?" –, quando ela está começando a soletrar o nome dos seus órgãos, que serão seus por intermédio do verbo, sem imagem e sem cenestesia, quando ele tiver entrado na linguagem? É o auxílio desta última que falta ao esquizofrênico ao qual eu me referia há pouco, quando se trata de dar uma função aos seus órgãos. Bem

entendido, não se trata de uma simples aprendizagem de um vocabulário anatômico, coisa que o esquizofrênico é tão capaz como qualquer outro; o problema é a localização da libido. O essencial, na verdade, é medir-se bem que a tomada da linguagem sobre o vivente não se reduz a lhe acrescentar um dito que o deixaria salvo. O vivente só entra no simbólico às suas próprias custas, custas reais. O que nos indica, de antemão, que há um órgão não tão fácil de ser domesticado em sua função, que é o órgão fálico. Aqui, Lacan faz objeção à fórmula retomada por Freud: a anatomia é o destino, entendendo-se aqui anatomia como a anatomia sexual. Para Lacan, não é a anatomia, mas o discurso que faz o destino, e o falo não é anatômico, diferentemente do apêndice peniano. Não é verdade que não foi persistindo naquilo que implica o Édipo freudiano que Lacan desenvolveu sua estrutura lógica em "O aturdito": homem ou mulher é uma questão do sujeito não da anatomia? Aquilo que é necessário chamar uma escolha inconsciente do sexo impõe-se quase no nível dos fenômenos, aliás, quando a demanda do transexual encontra a oferta cúmplice de nossa cirurgia moderna. A questão é, portanto, a seguinte: se o corpo, como diz Lacan, "faz o leito do Outro", se ele é o "tabuleiro do jogo". o que resulta disso para ele, qual é o efeito corporal da incorporação do corpo incorpóreo do simbólico?

O corpo se apresenta de início como uma simples superfície na qual se inscreve o traço que permitirá distingui-lo, quer seja para contá-lo, quer seja para erotizá-lo. O modelo mais simples é a marcação do gado como sinal de propriedade. As marcas de pertencimento a um conjunto também não faltam ao corpo do falasser, mas elas vão mais longe, uma vez que são inseparáveis das propriedades libidinais. Muitos fenômenos merecem ser mencionados. Pensem na tatuagem, que identifica e, ao mesmo tempo, situa como objeto erótico, na circuncisão em suas múltiplas incidências, mas também nesta prática – mais rara, sem dúvida, e que enche de indignação os ocidentais – que é a excisão e onde se indica, da maneira menos

equívoca, uma tentativa de regular diretamente o gozo. Mais acidentais, não instituídas, há também as cicatrizes que se escondem ou se exibem como traços visíveis, gloriosos ou vergonhosos, de uma história. O curioso é que elas não existem sem se repartir conforme os sexos. Para as mulheres, mais geralmente, são aquelas que marcam seu ventre que importam. O que resta, por exemplo, de uma cesariana se não sua marca da qual se pode falar? Para os homens, por sua vez, pelo menos no nosso contexto, seriam antes as cicatrizes de guerra, aquelas que ficam a partir de seus feitos com armas, que adquirem sentido. Não esqueço também as marcas que o corpo do masoquista exibe e que são estigmas de seu gozo. A esse corpo portador de marcas, que o riscam e que entalham sua forma, podemos opor o corpo que a moda modela. Demiurgo da imagem, a moda dota o corpo de formas substitutas, sem tocar a carne, aí onde a cirurgia estética, mais radical, não se contenta com formas amoníveis, mas talha no vivo para refazer-lhes não somente um rosto ou uma silhueta, mas, vocês sabem, em seus excessos, um outro sexo, por transplante ou ablação.

Marcado em sua superfície, o corpo é mais essencialmente afetado em seu gozo. É aqui que é necessário não se enganar. Não é o sujeito que o significante afeta. O significante apenas representa o sujeito – não sem consequências –, mas é o corpo que ele afeta. Tal é a tese que Lacan enuncia nos anos 70. Cito para vocês "...Ou pior": "Por mim, digo que o saber 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 [...]"[5].

Esse termo gozo merece alguns comentários. Lacan deu a ele elaborações sucessivas passando daquilo que ele situa em "Subversão do Sujeito" como o termo do "gozo infinito", a distinções que

5 LACAN, J. ...ou pior. In:_____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 547-548.

o fazem plural, triplo, no final de seu ensino. Ater-me-ei a algumas referências de definição.

Gozo não é somente volúpia. Poderíamos delimitar os estratos das significações do termo em francês, pois ele foi muito usado, em particular no século XVIII. Mas vejamos antes suas correspondências em Freud. Não é o *Lust* freudiano, mas, antes, o *Unlust*. Este *Lust*, que traduzimos por prazer, foi correlacionado por Freud à ideia de excitação mínima, da menor tensão – no que, aliás, o prazer sexual faz problema.

Na esteira de Freud, Lacan comenta o *Lust* do lado da homeostase harmoniosa, do consentimento experimentado, em outras palavras, do equilíbrio das forças que implica tanto "nada fazer" ou "fazer o mínimo possível" – esses são seus termos. Este não é um ideal, ao menos, não é um ideal da psicanálise, pois a ética analítica não é uma ética de prazer. Ela não visa, como as éticas do bem, o consenso sem ruptura da criatura com seu mundo e aquilo com o que ela tem a ver é precisamente a estrutura, que introduz a discordância. Mais do que com o prazer e o bem-estar, o gozo tem afinidade com a dor e com o mais além do princípio do prazer, que Freud teve de propor para pensar a estranheza dos fenômenos da repetição e da transferência. Os paradoxos da satisfação que se liga àquilo que ele denominou *Trieb* (pulsão), ou àquela famosa pulsão de morte, são as referências freudianas essenciais daquilo que Lacan retoma com o termo gozo. Que se possa estar bem no mal, que Sade seja a verdade de Kant, é isso que se verifica em todos os fatos onde se revela aquilo que é necessário chamar de um empenho do sujeito em sofrer. A impensável pulsão de morte, que Lacan mostrou de início que não existe sem a instância mortífera do significante, libera aqui seu componente complementar, na captura dos sujeitos por um gozo deletério do qual a satisfação genital mascara geralmente o alcance, misturado como ele é à dimensão do prazer. O gozo não é, a bem dizer, desejável, mas, pelo contrário, sua abordagem é protegida por diversas barreiras, pois ele é portador de "atrozes

promessas", diz Lacan. O prazer é o primeiro de seus limites como "ligação incoerente da vida", que funda a reação animal de fugir da dor e da tensão. O desejo é um outro limite, desejo que o interdito funda como proibição "de ultrapassar certos limites" no gozo, o que somente se torna compreensível com a condição de distingui-lo de toda vontade de gozo.

Agora se quisermos apreender o gozo, não mais em sua oposição ao prazer ou ao desejo insatisfeito, mas, na paleta de suas variações, encontramos alguns toques nos textos de Lacan. A evocação, por exemplo, do gozo que supomos que o animal recebe de seu corpo, enquanto tal, não está sob a influência desarmônica do simbólico. Isso é facilmente ilustrado através do gozo do gato, enquanto, para o cão, ao contrário, pensa-se mais na "vida de cão", sem dúvida porque ele é mais domesticado. E, depois, há uma questão sobre o gozo da planta. O lírio do campo goza? – perguntava-se Lacan em 1975. Freud também sonhava,às vezes, com um gozo que seria pleno. Vejam seu texto "Sobre o narcisismo: uma introdução", em que ele coloca na sequência o bebê que adormece sobre o seio, saciado, o felino em sua bela indiferença e a mulher narcísica em sua soberba. Ele reconhece aí as ocorrências de um gozo fechado em si mesmo, sem Outro. É claro que se trata daquele com o qual se sonha e que se atribui ao outro. Para aquele gozo que não é sonhado, mas atestado, ele vai da cócega às fogueiras, dizia Lacan nos anos em que a imolação pelo fogo era quase epidêmica. Isso situa os horrores da guerra no registro do gozo e deixa de lado as "afetações" masoquistas. É verdade que existe atualmente no mundo uma grande separação entre nossos países, onde poderíamos acreditar que a homeostase quase existe neles, onde, no conjunto, a vida é mais confortável e onde, consequentemente, se vive na assombração do traumatismo, em particular em relação às crianças. Nos outros países, ao contrário, e os dois modos são correlacionados, há esses famosos *kamikazes* que nos deixam estupefatos e o desencadear de formas extremas de gozo.

Volto às sanções que sofre o corpo do falasser. Elas são perda e despedaçamento do gozo. Esta perda faz do corpo "um deserto de gozo" (Cf. "Da psicanálise em suas relações com a realidade"). O inconsciente, da forma como Freud o construiu em seu "Projeto para uma psicologia científica", implica esse esvaziamento do gozo. Freud colocou como tese primeira aquela segundo a qual o psiquismo é regido pelo princípio do prazer. O que ele acrescenta nesse texto, no qual se trata de dar conta do recalque e seus fracassos, é a ideia de que a satisfação se inscreve no aparelho psíquico sob a forma de traços que guiarão as buscas ulteriores do sujeito. Eis que tudo se modifica e obriga Freud a distinguir, vocês sabem, uma experiência de satisfação primária, mítica, que seria a de um corpo ainda não marcado, novo –numa palavra, fora do significante. Ele supõe essa primeira vez inscrita em uma rede de traços múltiplos e articulados que canalizarão, a partir de então, toda busca de satisfação e nos quais Lacan vai reconhecer a articulação significante. Quando, em "A direção do tratamento...", ele define o inconsciente como "as primeiras marcas ideais em que as tendências se constituem como recalcadas na substituição da necessidade pelo significante"[6], ele está muito próximo do esquema freudiano. Este nos descreve um psiquismo simultaneamente apartado da realidade e de seu gozo pleno, forçado a passar pelos canais de um suposto gozo primeiro, do qual ele nunca terá senão traços mortos, traços unários do gozo perdido. É como dizer: ali onde está o significante, o gozo pleno não está mais; resta somente aquele que se liga à repetição e que consome a perda da Coisa, fazendo do humano este ser sedento de uma impossível primeira vez, que Freud descreve e da qual a insatisfação é constituinte. Entre a Coisa, lugar do gozo, e o sujeito determinado pelo significante, o encontro será sempre faltante, sem

6 LACAN, J. A direção do tratamento e os princípios do seu poder. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 625 (nota acrescida).

jamais ter acontecido, pois sua separação se funda a partir desta mesma impossibilidade.

O recalque da Coisa pelo significante é, portanto, correlativo do fato de que a libido – o que Freud denominou libido – supõe esta perda original de gozo. A libido é aquilo que ele coloca no princípio de todo apetite dito sexual. Aquilo que faz buscar fora de si a extensão de um objeto complementar. Era já a esse enigma que Aristófanes respondia com seu mito de duas metades da esfera, separadas e uma buscando a outra. Lacan consagrou algumas páginas importantes ao conceito de libido em "Posição do inconsciente". Ele a correlaciona à emigração do gozo para fora das fronteiras do corpo, o que faz dela um "órgão", um "instrumento" e que desloca o "verdadeiro limite" do organismo para mais além de seu envelope corporal. A subtração de gozo é colocada como sua condição estrutural. Esta pode ser encontrada mesmo no nível animal – pois Lacan não recusa a ideia de uma libido animal. O ímpeto da libido, que traça os limites do território animal, pode, com efeito, referir-se a uma perda, uma perda de vida: aquela que a sexuação implica, pois a morte individual acontece junto com a reprodução sexuada. O mito da lamela, pelo qual Lacan, ironicamente, substituiu o de Aristófanes, encarna esta mesma ideia de que só há libido a partir de uma subtração. Podemos escrever essa subtração, que funda a libido como vetor direcionado ao objeto, com seu signo e seu nome: (-ϕ), a castração. O próprio texto de Lacan evoca certamente isso, principalmente a partir do objeto parcial. Mas este, o seio em particular, está situado por aquilo que existe no complexo de desmame, isto é, uma parte perdida do próprio sujeito que tem bem pouco a ver com a reminiscência sensorial do corpo da mãe, com seu calor, seu odor, etc. Além disso, Lacan vai colocar os pingos nos is numa nota de 1966, em que anuncia aquilo que o seguinte artigo dos *Escritos*, "Do *Trieb* de Freud e do desejo do psicanalista", desenvolve, dizendo: "[...] não pudemos estender estas considerações sobre o objeto

até aquilo que constitui seu interesse crucial, a saber, o objeto (-ϕ) enquanto causa do complexo de castração".

Existindo essa negativação, que faz do corpo "um deserto de gozo", o que resta, então, deste último? Sem dúvida, resta uma parte dele, fragmentada e redistribuída "fora do corpo", que Lacan ilustra com as sepulturas antigas, em que os objetos colocados perto do morto enumeravam as formas do gozo "fora do corpo". Este gozo fora do corpo não é senão o da pulsão. Lacan acentuou sucessivamente duas vertentes da pulsão – a vertente significante e a vertente de gozo. Ele não existe sem o corte significante, pois é correlato à demanda do Outro (Cf. o grafo de "Subversão do sujeito...") como se vê mais claramente no que diz respeito às pulsões orais e anais. Mas ele também é condutor de um gozo que não só pode ser parcelado, pois está localizado nas bordas anatômicas (fontes das pulsões, diz Freud), mas também fora do corpo, na medida em que um objeto o condensa, objeto este que é precisamente destacado do corpo, "pedaço insensível em deriva como voz e olhar, carne devorável ou ainda seu excremento". Lacan o nomeia de objeto mais-de-gozar seguindo o modelo da mais-valia de Marx, esse "mais" indicando a compensação com relação ao "menos" mencionado anteriormente. Por causa do significante, algo é perdido, algo que não vai ser restituído, mas, em parte, compensado. Por causa disso, aliás, esse objeto tem um estatuto particular: ele é ao mesmo tempo perdido e não reapropriável, incluído na série dos *déficits*, mas também é repositivado e comporta certo coeficiente de gozo.

É dessa forma que o corpo é afetado pelo inconsciente, ao passo que o sujeito é feliz, ou seja, entregue ao acaso, à fortuna, à *tychê*, pelo que ele não cessa de se repetir, de repetir sua separação para com o Outro, particularmente o Outro sexo, nos encontros em que seu parceiro nada mais é que o mais-de-gozar. Poderíamos inscrever essa estrutura nos círculos de Euler, colocando o sujeito e o Outro cada um num círculo, fora da intersecção, enquanto o objeto se inscreverá sozinho nessa intersecção. "Televisão" exemplifica esta

estrutura do casal Dante e Beatriz. Dante apropria-se apenas do batimento dos cílios de Beatriz, e nada mais é necessário para encarnar o objeto; mas o Outro, por causa disso, permanece barrado ao sujeito e adquire ex-sistência, escrita em duas palavras como o faz Lacan. Este objeto, que dá todo o valor à imagem, é também o mais substancial do corpo, não porque ele teria a materialidade ou a extensão de um corpo – disso ele nada tem. Certamente ele é imaginarizável, a experiência testemunha isso, entretanto, ele não tem imagem. Com relação a isso, não podemos confundir o objeto *a* de Lacan com o objeto parcial dos kleinianos. Quando muito, poderíamos ver no objeto pré-genital uma primeira aproximação que os kleinianos "realizaram" até fazerem dele uma espécie de objeto-fenômeno, enquanto Lacan dedicou-se a logificá-lo, o que também quer dizer des-realizá-lo, no sentido da realidade. Sem imagem, ele também não tem significante que o represente, designável por uma simples letra, índice do impossível de ser simbolizável e, entretanto, substancial pelo gozo que se liga a ele, real, portanto ejetado do Outro.

Espero ter tornado sensível a vocês o itinerário percorrido pelo ensino de Lacan no que diz respeito ao corpo. Nele, em nenhum momento, desmente-se este princípio implícito de seu racionalismo que aquilo que se experimenta – pois, desde que se fala do corpo, imagina-se entrar nesse campo – encontra-se subordinado àquilo que depende do registro da prova.

Evocarei agora as exceções àquilo que é a regra do corpo, ou seja, seu esvaziamento de gozo. Podemos situar três deles: a psicose, o sintoma e os fenômenos psicossomáticos. Esses três deixam de lado o masoquismo. Lacan sempre o situou como dividido entre a mostração e a demonstração. Donde os termos "afetação", "simulação", ou mesmo "blefe" que Lacan aplica a ele. O masoquista mostra, sem dúvida, que sabe invocar o gozo no corpo; mas o fato de que isso não aconteça sem os artifícios de suas montagens cênicas demonstra tão bem "aquilo que o corpo é para todos, ou seja, justamente esse deserto".

Ao contrário, o que não é uma afetação é o sintoma. O sintoma é um gozo exilado no deserto. Com relação ao sintoma no ensino de Lacan, retivemos principalmente aquilo que ele acentuou de início, ou seja, sua dimensão de fala, de mensagem articulada ao Outro.

Mas nem por isso ele dá menos valor ao fato de que o sintoma analítico é um misto, misto de verdade e de gozo, antes de acentuar sempre mais este último componente. Que o sintoma seja verdade é a tese original, mas é uma verdade da qual se goza, a psicanálise esforçando-se, desde então, em reencaminhá-la à sua pátria de fala. Freud não contradiria isso, ele que de entrada viu no sintoma a volta de uma satisfação, a colocação em jogo de uma erogeneidade deslocada.

Quanto aos fenômenos psicossomáticos, a questão é, precisamente, a de situar suas diferenças com relação aos sintomas neuróticos, uma vez que eles têm a mesma localização, que também estão implantados no deserto de gozo. As indicações de Lacan, ainda que pouco numerosas, nos traçam, entretanto, um eixo de pesquisa. O fenômeno psicossomático, se é, evidentemente, um enclave de gozo no corpo, não é de forma alguma verdade, embora dependa por definição de uma tomada do significante sobre o corpo. Que ele não seja verdade é algo que está implicado nas fórmulas do *Seminário XI*, que estabelecem,em seu caso, a marcação no corpo por um significante único, ali onde seria necessário ao menos um segundo significante, recalcado, para fazer uma verdade do sujeito.

Gostaria de me deter ainda sobre a psicose. Vocês sabem que, em 1966, Lacan chegou a propor uma nova fórmula para a psicose como "identificando o gozo no lugar do Outro". Notem, de início, a concordância dessa fórmula com os dados clínicos, aqueles do caso de Schreber, por exemplo. Ele nos descreve um corpo, o seu, que não existe sem gozo. Certamente, há etapas em seu delírio, mas durante todo o tempo, ainda que sob formas variadas, ele está submetido a uma imposição constante, invadido por um gozo intrusivo e anômalo que chega até a perturbar suas funções vitais:

nutrição, excreção, etc. Entretanto, este gozo – salvo no final, na fase de restauração, não é para ele volúpia, mas estraçalhamento – excede em muito seu envelope corporal. Com efeito, Schreber é categórico nesse ponto: é Deus que goza – Deus que, aliás, ele nos descreve como não sendo nada alémde uma soma de falas, um universo de significantes, isto é, o Outro. Que a psicose identifica o gozo no lugar do Outro não é algo que se verifica apenas nos fatos da experiência. Esta tese é, além do mais, articulada com toda a construção de Lacan; se a ordem das pulsões que exteriorizam o gozo está suspensa à negativização da castração, que é um efeito do Nome-do-Pai, e se a forclusão desse nome é causal na psicose, é necessário, com efeito, esperar a ocorrência das anomalias da regulação do gozo nos sujeitos psicóticos.

Essas anomalias não se impõem somente na paranoia ou na esquizofrenia, mas talvez, de forma ainda mais espetacular, nas crianças autistas.

Seria preciso, evidentemente, delimitar o conceito, mas digamos que são as crianças que classificamos na psicose, sem que elas sejam paranoicas – pois há crianças paranoicas. Todos aqueles que se ocupam desses autistas constatam suas desordens pulsionais, constatam que, para eles, a ordem regulada dos estados da libido, a sequência oral, anal e fálica não se instaura. Este fato é concebível para nós, desde que consideremos, com Lacan, que essa ordem é comandada pelo Outro, que é a transformação de sua demanda e o enigma de seu desejo que regulam essa sequência. Não vemos aí uma fase evolutiva do corpo, mas o efeito da captura do organismo na dialética do Outro, e a experiência aqui confirma a tese. Ao contrário, autores como Margareth Mahler ou Donald Meltzer – tomo aqui dois autores que vocês não suspeitarão de terem lido Lacan – tropeçam nesse fato. Quando Margareth Mahler encontra uma criança retardada de seis anos com manifestações de erotismo oral que seriam normais em um bebê de dois meses, não pode fazer nada senão apelar para perturbações hipotéticas e inapreensíveis do

organismo que, por não serem confirmadas, explicam o mistério pelo mistério. Meltzer inventa uma pequena doutrina bem no estilo empirista. Ele, para explicar o autoerotismo do autista, levanta a hipótese de que talvez existam crianças que nasçam com um sentido – no sentido dos cinco sentidos – que seria tão prevalente, tão especialmente agudo, que capturaria todo o gozo do sujeito e bloquearia a dialética de sua libido. Como podem ver, o ponto comum dessas duas teorias é que elas curto-circuitam qualquer recurso ao Outro e, portanto, ao campo freudiano e que, ao excluir igualmente a ideia de uma escolha primária do sujeito, só podem remeter ao mistério do vivente.

Entretanto, mesmo os casos muito precoces, em que os fenômenos eróticos são massivos, deixam perceber a incidência do Outro. Tomo como prova disso dois casos que têm a vantagem de terem sido descritos fora de nossa formação e que têm também o mérito, suponho eu, de ser do conhecimento de vocês. De um lado, o caso Joe, de Bettelheim, e de outro, o caso Stanley, de Margareth Mahler. Ambos têm um traço comum, a conexão com uma máquina que seria quase necessário chamá-la de máquina de fazer viver.

Para Joe, caso absolutamente exemplar, seu corpo não funciona a não ser por intermédio de suas máquinas. Para comer, para evacuar, para dormir, é preciso que ele esteja conectado. O que não se faz sozinho. Conhecemos apenas sequências de comportamento do caso de Stanley, que não chegam a regular suas funções orgânicas. Margareth Mahler nos descreve dois estados da criança. Um, no qual ela está completamente amorfa, mal conseguindo ficar em pé, como um trapo, como um treco colocado na terra, sugando vagamente um canto de seu corpo. Esse caso não ilustra, então, uma estase do gozo no corpo, um autismo completo do gozo?

Observo, fazendo um parêntese, que quando Freud evoca uma libido narcísica para a psicose, quando ele nos diz que, para o psicótico, a libido permanece fixada sobre o eu como corpo próprio, ele antecipa – mas sem dispor da distinção imaginário e real – aquilo

que Lacan introduz como estase do gozo nos limites do corpo. O outro estado de Stanley é um estado de animação, que faz alternância com o primeiro. Mas, como ele se anima? Conectando-se ao Outro. Isso se dá de duas maneiras, muito precisamente descritas pelo autor: ou ele coloca a mão sobre a terapeuta, estabelece um contato físico e tudo se passa como se esse contato o reanimasse; ou ele pronuncia certas palavras que parecem insuflar-lhe vida. Este traço é bastante precioso, pois nos mostra o que é essa máquina externa, tanto a de Joe como a de Stanley; ou seja, o corpo do significante em contato direto com corpo; e é tão verdadeiro que o corpo do terapeuta vale tanto quanto o contato verbal. Bem entendido, esses dois exemplos sozinhos não explicam nada, mas nos indicam ao menos que o gozo estranho do autista não existe sem trazer a marca significante, não menos importante por seu caráter alternativo, como é também o caso de Schreber.

Para concluir, retorno ao ponto pelo qual comecei. A psicanálise é uma técnica do corpo na medida em que, pelo trabalho da fala, ela destaca esse elemento mais-de-gozar, que está presente em tudo aquilo que o sujeito diz e faz. É esse elemento que nos leva a dizer "isto é alguém" (ça, *c'est quelqu'un*), ou também "que babaca!" (*quel con!*). Dizemos isso para designar algo de irredutível no sujeito, alguma coisa que lhe é própria e que impõe nele – positiva ou negativamente – certa quota de gozo singular. A psicanálise, portanto, não trabalha para o gozo. Sua operação carrega certamente em si, mas não é para abarrotar o sujeito de gozo; antes, para separá-lo dele, pois ele se empenha em "desprender" a causa do desejo. Compreendemos que isso não tenha surgido por si só, e que, no final das contas, uma psicanálise seja uma provação. Tanto que ela não saberia conduzir a seu termo sem uma contribuição ética. E é impossível se falar de ética sem implicar a ideia de um querer. Na psicanálise, é a ideia do "bem dizer". Somente o bem dizer aí satiz-faz, diz Lacan. Mas, o que é que isso faz, senão um sujeito dividido para com seu gozo, a contrafantasma, se assim posso dizer?

Não surpreende, então, que ela tenha efeitos de afeto. O inconsciente afeta o corpo, já lembrei isso. Lacan vai fazer repercutir esta afecção fundamental em "Televisão", numa teoria renovada dos afetos, no sentido clássico do termo. Nela, ele situa três principais (afetos): a angústia, a tristeza e o alegre saber [*gay sçavoir*], aos quais se acrescentam, ainda que menos relevantes, o tédio e a morosidade. Esses afetos não são, em absoluto, paixões da alma – como dizia São Tomás –, mas se ordenam com relação ao corpo afetado. Quanto à angústia, Lacan há tempos reconheceu nela o afeto que se relaciona com o objeto em sua iminência ou em sua falta. Quanto à tristeza, ele faz dela, seguindo Dante e Spinoza, uma falta, uma falta moral, uma covardia oposta à virtude do alegre saber. Ele não hesita, como veem, em retomar o vocabulário da ética cristã, subvertendo-o com um sentido novo. Parece-me que essa tristeza faltosa pode ser compreendida se vocês a relacionarem com a paixão da ignorância – que é talvez mais fundamental –, justamente porque se opõe ao dever de bem dizer. Ela é o correlato afetivo de uma vontade de não saber nada dos efeitos do inconsciente, enquanto a psicanálise, pelo contrário, demanda fazer passar ao dizer algo do gozo que o ser suporta e, assim, separa-o dele. Portanto, o analisante se fará, nos diz Lacan, "uma causa do mais-de-gozar". Ele se fará uma causa como se faz uma razão, pois terá renunciado a se fazer uma – causa – com a relação sexual.

É diferente de fazer do significante Mestre uma causa, uma vez que este coletiviza. O mais-de-gozar, que causa a divisão do sujeito, não funda as belas e boas causas; ele é irredutivelmente particular, não é ortodoxo e não faz grupo. Digamos que ele se autoriza de si mesmo, não do Outro. Daí se deduz uma questão que se refere à instituição analítica, a de se saber se ele não carrega as tendências centrífugas que ameaçam o laço social. Se ele é o responsável pela dispersão, o que opor à sua anarquia? É certo que, em geral, a instituição não aposta "do pai ao pior". Quando se trata da International Psychoanalytic Association, impõe-se, evidentemente, que se faça

referência a um significante Mestre para se remediar o "cada um por si" do pior, pagando por isso, aliás, o preço de uma segregação entre aqueles que nela estão e os que não estão.

Para dizer a verdade, embora haja oposição, não há escolha exclusiva do pai ao pior. Pai e pior podem andar juntos; em outras palavras, significante Mestre – identifico aqui pai e significante Mestre – e mais-de-gozar não são antinômicos. Eles o são tão pouco que, eventualmente, um leva o outro a uma potência segunda, e volto aos *kamikazes*, dado que eles estão novamente na ordem do dia. Explodir a si mesmo pela Causa – e pouco importa tratar-se atualmente do poder muçulmano ou de outro – não consiste em conjugar o significante Mestre com a orgia do gozo? Ora, os discursos se mantêm numa solidariedade de estrutura que faz do discurso do mestre a condição do discurso analítico. Por conseguinte, este último impõe-se como antídoto, compensação, à qual o psicanalista se consagra, sem medir sempre sua incidência política.

POSFÁCIO

Nota sobre a tradução

Graça Pamplona [Petrópolis, outubro de 2018]

Conheci o seminário de Colette Soler, *L'en-corps du sujet*, em sua versão original, por volta de 2003-2004. Sua leitura logo se mostrou, para mim, fundamental para apreender e para esclarecer o problema do corpo em psicanálise. E, neste ponto, estou de acordo com Elisabete Thamer quando, no Prefácio, diz que esta obra de C. Soler constitui-se como uma obra de referência com contornos metapsicológicos. A ideia de traduzir, porém, me veio no começo de 2009, provocada pela perspectiva do VI Encontro dos Fóruns do Campo Lacaniano que aconteceria no ano seguinte, em Roma, tendo como tema "Os mistérios do corpo falante". O Fórum do Campo Lacaniano de Petrópolis[1], do qual faço parte, aceitou a proposta de realizar um seminário mensal, sob minha coordenação, baseado na obra de C. Soler, comprometendo-me eu, a traduzir previamente os capítulos para comentário de um psicanalista convidado a cada mês e para leitura dos participantes. O desejo firme de Marcus do Rio Teixeira, editor, de publicar este seminário, levou-me a retomar a antiga tradução, retrabalhando-a de modo acurado. A revisão da tradução do francês ao português, a cargo de Elisabete Thamer, permitiu-nos seguir, de bem perto, não só o formal das duas línguas, mas o rigor conceitual, além de proceder à inclusão das referências bibliográficas, o que nos exigiu certa pesquisa.

Não revista pela autora, a publicação original, em francês, resulta da transcrição das gravações das aulas do seminário. Isto imprime o tom coloquial e o traço de estilo da transmissão oral de Colette

1 Hoje integrando a IF-EPFCL Forum Nacional Rede Diagonal Brasil-Petrópolis.

Soler que, nesta versão, nos empenhamos em preservar. Esperamos haver conseguido.

O impossível de traduzir

Alguns termos, sobretudo quando são termos que jogam com o equívoco de significantes na língua francesa, ou neologismos criados com o intuito de transmitir, seja uma *nuance* conceitual, seja uma noção teórica, exigiram uma atenção redobrada. São intraduzíveis. E, na grande maioria desses casos, optamos por manter os termos originais, em francês, e, em notas de tradução, no rodapé, buscamos explicitar os termos em questão. Recomenda-se, pois, a leitura das notas de rodapé como parte importante da tradução. Destacaremos, a seguir, dois termos apenas para esclarecer a opção da tradução. Evitamos, como método, interpretar ou parodiar o texto da autora.

O em-corpo

O título da obra de Colette Soler, *L'en-corps du sujet*, "O em-corpo do sujeito", de pronto mostrou-se como a primeira dificuldade para a tradução. A tendência de fixar a acepção do equívoco entre *encore* e *en-corps* de sorte a equivalê-los e aproximar *en-corps* de 'mais, ainda'[2] (tradução própria para *encore*) impede, ou melhor, causa dificuldade para apreender a amplitude do uso do equívoco feito tanto por Lacan, mas, sobretudo, traz dificuldade para explorar seu alcance, como faz Colette Soler ao abordar o corpo vivificado e mortificado pela linguagem, o qual interessa ao psicanalista, a função de lalíngua, o corpo vivente. O esclarecimento, obtido da autora em

2 LACAN, J. *Le Séminaire: Livre XX: Encore*. Paris: Ed. Du Seuil, 1975. p.11; *O Seminário, Livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar,1985. p.13. Intitulado *Encore*, este seminário de Lacan mereceu a versão brasileira de M. D. Magno sob o título *Mais, ainda*. Convém destacar o seguinte fragmento: "[...] je vous ferai remarquer qu'on ne peut dire que ce soit la vie puisqu'aussi bien ça porte la mort, la mort du corps, de le répéter. C'est de là que vient l'*en-corps*"(p.11). O destaque, *l'en-corps*, é do próprio Lacan. A última frase corresponderia, em tradução bem fiel ao texto, a: "É de lá que vem o *em-corpo*". Entretanto, a versão brasileira publicada traz a introdução de termos que, talvez, correspondam a uma interpretação do tradutor: "É de lá que vem o *mais*, o em-corpo, o A *inda*" (p.13). N. da T.

comunicação pessoal, permitiu definir, junto com ela, o título para a versão em língua portuguesa: O *em-corpo do sujeito*.

Lalíngua ou Alíngua?

Traduzir a expressão *lalangue*, de Lacan, sempre gerou divergências entre os tradutores. Assim, encontramos nas publicações de distintos textos de Lacan, ora *alíngua*, ora *lalíngua*, sem que se tenha ainda uma uniformização. Optamos por lalíngua por sua referência à lalação, conforme diz Lacan, em 30 de março de 1974: "Eu digo lalíngua porque isso quer dizer lalala, a lalação [...] o ser humano faz lalações"[3], além do texto clássico em que Haroldo de Campos[4] justifica a tradução de *lalangue* por lalíngua.

Gostaria, para concluir esta nota sobre a tradução, de agradecer a Sonia Maria Coni Campos Magalhães, que nos brindou em 2009 com a tradução da Lição 1. Também o agradecimento a Dominique Touchon Fingermann que disponibilizou, para esta publicação, a tradução do "Anexo: A psicanálise e o corpo no ensino de Jacques Lacan", de C. Soler, previamente publicada, sob sua responsabilidade, em *Caderno de Stylus 1* (Rio de Janeiro, IF-EPFCL, 2010). E, ainda, a Solange Mendes da Fonsêca pela revisão geral.

SOBRE A TRADUTORA

Psicanalista em Petrópolis (RJ), onde pratica e ensina a Psicanálise. É fundadora da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, da qual é Analista Membro de Escola (AME) e integra a IF-EPFCL Fórum Nacional Rede Diagonal Brasil-Petrópolis. É autora de vários artigos publicados, sobretudo, na vertente da Psicanálise com a Psiquiatria, além de haver traduzido, do francês, vários artigos psicanalíticos e da Psiquiatria Clássica.

3 LACAN, J. *Conférence donnée au Centre culturel français le 30 mars 1974*. Disponível em: < http://aejcpp.free.fr/lacan/1974-03-30.htm >.

4 CAMPOS, Haroldo de. O Afreudisíaco Lacan na Galáxia de Lalíngua: Freud, Lacan e a escritura. In: CESAROTTO, Oscar (Org.). *Ideias de Lacan*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2001. p. 175-195.

AGRADECIMENTOS DO EDITOR

A Dominique Touchon Fingermann e Sonia Magalhães
pelo apoio a este projeto.

A Graça Pamplona e Elisabete Thamer
pelo esmero na tradução e pelos proveitosos debates.

A Solange Mendes da Fonseca
pelo trabalho cuidadoso com as palavras.