

FRANCISCO RONALD CAPOULADE NOGUEIRA

**O ESTATUTO DO CORPO NA PSICANÁLISE DE LACAN: da
construção do imaginário à formalização do objeto *a***

São Carlos
2017



FRANCISCO RONALD CAPOULADE NOGUEIRA

**O ESTATUTO DO CORPO NA PSICANÁLISE DE LACAN: da
construção do imaginário à formalização do objeto *a***

Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, para a obtenção do título de doutor em Psicologia. Apresentada simultaneamente à École Doctorale École Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie, da Université Paris Diderot, para obtenção do título de Doutor em Psicopatologia e Psicanálise.

Orientador: **Richard Theisen Simanke.**

Orientadora da instituição parceira: **Sylvie Le Poulichet.**

São Carlos

2017



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

COMISSÃO JULGADORA DA TESE DE DOUTORADO

Francisco Ronald Capoulade Nogueira

São Carlos, 08/02/2017

Prof. Dr. Richard Theisen Simanke (Orientador e Presidente)
Universidade Federal de São Carlos/UFSCar

Prof.^a Dr.^a Sylvie Le Poulichet (Orientadora)
Université Paris Diderot - Paris 7

Certifico que a sessão de defesa foi realizada com a participação à distância da Profa. Dra. **Sylvie Le Poulichet** e, depois das arguições e deliberações realizadas, a participante à distância está de acordo com o conteúdo do parecer da comissão examinadora redigido no relatório de defesa do aluno Francisco Ronald Capoulade Nogueira.

Prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão
USP/Ribeirão Preto

Prof.^a Dr.^a Christiane Carrijo Eckhardt Mouammar
UNESP/Bauru

Prof. Dr. Daniel Omar Perez
UNICAMP/Limeira

Prof. Dr. João José Rodrigues Lima de Almeida
UNICAMP/Limeira

Submetida à defesa em sessão pública
realizada às 09:00h no dia 08/02/2017.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Richard Theisen Simanke
Prof.^a Dr.^a Sylvie Le Poulichet
Prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão
Prof.^a Dr.^a Christiane Carrijo Eckhardt Mouammar
Prof. Dr. Daniel Omar Perez
Prof. Dr. João José Rodrigues Lima de Almeida

Homologada pela CPG-PPGPsí na

_____ª Reunião no dia ____/____/____

Prof.^a Dr.^a Elizabeth Joan Barham
Coordenadora do PPGPsí

*Para Leticia, Pedro e Renatha,
com amor.*

AGRADECIMENTOS

Ao estimado Richard Theisen Simanke, que me acolheu de maneira muito gentil e orientou esta pesquisa de doutorado sempre com muita lucidez, competência e eloquência. Foi um verdadeiro interlocutor, de grande rigor intelectual, com quem aprendi muito e que ainda me instiga a buscar novidades no campo da psicanálise. Agradeço-lhe do mais profundo de meu coração.

À Sylvie Le Poulichet, que sempre me apoiou e incentivou em minha pesquisa, impulsionando-me a falar em público sobre os prazeres e dificuldades que eu encontrava nesse percurso acadêmico no exterior. Isso me permitiu aprender muito e me possibilitou avançar de modo significativo nesta pesquisa.

À Monique David-Ménard, que me acolheu com verdadeira devoção em meu exílio voluntário e que foi de importância substancial para o enriquecimento das discussões em torno do corpo na psicanálise.

Ao Júlio de César Rose, que depositou imensa confiança em mim ao assumir a responsabilidade de minha pesquisa junto à FAPESP e como co-orientador na UFSCar. Sua ajuda foi fundamental e também viabilizou esta pesquisa.

Aos professores Miguel Bairrão e Nelson Ernesto Coelho Júnior, que acompanharam esta pesquisa de perto com a qualificação e muito contribuíram com considerações extremamente pertinentes.

Aos professores Christiane Carrijo, Daniel Omar Perez e João José Rodrigues Lima de Almeida, que de maneiras diferentes acompanharam esta pesquisa e se tornaram, ao longo deste percurso, importantes interlocutores.

Aos meus familiares, em especial aos meus filhos Pedro e Leticia e à minha esposa Renatha, que com tanta paciência me acompanharam nessa aventura, sofrendo muitas vezes com minha distância, mas que sempre acreditaram e me incentivaram nessa jornada. E aos meus pais, Leonice e Ronald, que me transmitiram valores preciosos que possibilitaram a realização deste trabalho.

Aos meus amigos Aline Sanches, Caio Padovan, Christian Dunker, Marinéia Duarte, Terêncio Hill, que puderam me ouvir e, cada um a sua maneira, dar algumas orientações nesse trajeto, além, é claro, da companhia preciosa de cada um deles.

Aos meus alunos, que com suas indagações e curiosidades me levaram a outras formas de reflexões sobre o tema desta pesquisa.

Aos professores do departamento de Pós Graduação em Psicologia da UFSCar, que sempre foram compreensivos comigo nesses anos.

Aos membros da Associação Campinense de Psicanálise (ACP), que nesse percurso pela psicanálise lacaniana puderam acolher meus projetos na psicanálise.

À FAPESP, que apoiou financeiramente a realização desta pesquisa.

À CAPES, que apoiou financeiramente o desenvolvimento desta pesquisa no exterior.

“O enigma consiste em meu corpo ser ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, pode também se olhar, e reconhecer-se no que vê então o ‘o outro lado’ de seu poder vidente. Ele se vê vidente, ele se toca tocante, é visível e sensível para si mesmo. É um si, não por transparência, como o pensamento, que só pensa seja o que for assimilando-o, constituindo-o, transformando em pensamento - mas um si por confusão, por narcisismo, inerência daquele que vê ao que ele vê, daquele que toca ao que ele toca, do senciante ao sentido - um si que é tomado portanto entre coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro...”

Merleau-Ponty , O olho e o espírito, 1964.

“O lugar do real, que vai do trauma à fantasia – na medida em que a fantasia nunca é mais do que a tela que dissimula algo de absolutamente primeiro, de determinante na função da repetição – aí está o que precisamos demarcar agora. Aí está, de resto, o que, para nós, explica ao mesmo tempo a ambiguidade da função do despertar e a função do real nesse despertar. O real pode ser representado pelo acidente, pelo barulhinho, a pouca-realidade, que testemunha que não estamos sonhando. Mas, por outro lado, essa realidade não é pouca, pois o que nos desperta é a outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar de representação – é o *Trieb*, nos diz Freud”.

Jacques Lacan, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, 1964.

CAPOULADE NOGUEIRA, F. R. **O ESTATUTO DO CORPO NA PSICANÁLISE DE LACAN: da construção do imaginário à formalização do objeto *a***. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São Carlos e École Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie de l'Université Paris-Diderot, 2016.

RESUMO

Esta pesquisa visa investigar o estatuto do corpo na psicanálise de Lacan a partir dos três registros diretivos que constituem a realidade em sua teoria, a saber, o imaginário, o simbólico e o real. A conferência sobre o *Estágio do Espelho* (1936) e a publicação do texto *La Famille* (1938), marcam o início da construção do registro do imaginário na teoria de Lacan. Esse movimento segue até o final da década de 1940. Nesse período, Lacan procura estabelecer as bases de sua teoria na direção de uma crítica ao organicismo psiquiátrico de sua época, ao mesmo tempo em que se ampara em uma psicologia concreta para pensar a constituição do eu. O conceito de *imago* emerge, então, como elemento fundamental neste momento. É possível observar também uma dicotomização entre natureza e cultura, que tem como principal consequência uma concepção na qual o corpo aparece como frágil, precário. A partir da conferência intitulada *Le mythe individuel du névrosé* (1953), observa-se uma viragem no pensamento de Lacan - momento conhecido como da constituição do registro do simbólico. Elementos novos, advindos da antropologia de Lévi-Strauss e da linguística de Saussure, passam a fazer parte da psicanálise engendrada por ele. O inconsciente, relido a partir das novas influências, ganha destaque no famoso convite de “retorno a Freud”. O elemento fundamental passa a ser o significante e as consequências disso, para se pensar o corpo, parece não estar tão distante da compreensão anterior. O corpo ainda é visto numa polarização entre natureza e cultura, porém, não está mais em jogo sua precariedade, mas sim sua possibilidade de ser suporte para a letra. No ponto central desta pesquisa, momento de produção que vai dos anos de 1959 a 1964, ou seja, os seminários *L'éthique de la psychanalyse* (1959-60), *Le transfert* (1960-61), *L'identification* (1961-62), *L'angoisse* (1962-63) e *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), identifica-se outra mudança em seu pensamento. Lacan se esforça por apresentar o registro do real de modo mais aprofundado. E não somente isso, mas também em articulá-lo aos outros dois registros. Isso fica evidente no processo de formalização do conceito de objeto *a* - que se inicia no seminário VII com a noção de *das Ding* e vai até o seminário XI com a noção de objeto causa do desejo, objeto da pulsão. Este conceito permite-nos uma compreensão do estatuto do corpo distinta daquela observada anteriormente. O corpo, agora, não é apenas suporte da letra, mas é também a possibilidade da letra, ou seja, o significante é feito do mesmo material à medida que o conceito de real se aproxima da noção de corpo. A articulação entre os três registros é a principal chave que possuímos para compreender o estatuto do corpo na primeira metade da década de 1960.

Palavras-Chave: Lacan - corpo - objeto *a* - real - simbólico - imaginário.

CAPOULADE NOGUEIRA, F. R. **LE STATUT DU CORPS DANS LA PSYCHANALYSE DE LACAN: de la construction de l'imaginaire à la formation de l'objet *a***. Thèse de doctorat. Programme de doctorat en psychologie de l'Université Fédéral de São Carlos et École Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie de l'Université Paris-Diderot, 2016.

RÉSUMÉ

Cette recherche vise à investiguer le statut du corps dans la psychanalyse de Lacan à partir des trois termes directifs qui constituent la réalité dans sa théorie, à savoir, l'imaginaire, le symbolique et le réel. La conférence sur *Le stade du miroir* (1936) et la publication du texte *La famille* (1938) marquent le début de la construction du registre de l'imaginaire dans la théorie de Lacan. Ce mouvement se poursuit jusqu'à la fin de 1940. Au cours de cette période, Lacan cherche à établir les fondements de sa théorie vers une critique de l'organicisme psychiatrique de son temps, au même temps qu'il s'empare d'une psychologie concrète pour penser la constitution du moi. Le concept de *imago* émerge donc comme un élément clé en ce moment. On peut aussi voir une dichotomie entre la nature et la culture, qui a comme principale conséquence une conception dans laquelle le corps apparaît comme fragile, précaire. À partir de la conférence intitulée *Le mythe individuel du névrosé* (1953), on observe un changement dans la pensée de Lacan – moment connu comme la constitution du registre du symbolique. De nouveaux éléments découlant de l'anthropologie de Lévi-Strauss et de la linguistique de Saussure, font partie désormais de la psychanalyse qu'il a engendré. L'inconscient, relu des nouvelles influences, est mis en évidence dans la fameuse invitation à "retour à Freud". L'élément fondamental devient le signifiant et les conséquences de cela, à réfléchir sur le corps, il semble ne pas être si loin de la compréhension précédente. Le corps est encore vu dans une polarisation entre la nature et la culture, cependant, sa précarité n'est plus en jeu, mais sa possibilité d'être un soutien pour la lettre. Dans le point central de cette recherche, moment de production qui va des années 1959 à 1964, à savoir les séminaires *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), *Le transfert* (1960-1961), *L'identification* (1961-1962), *L'Angoisse* (1962-1963) et *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), on identifie un autre changement dans sa pensée. Lacan cherche à présenter le registre du réel d'une manière plus profonde. Et pas seulement cela, mais aussi de l'articuler aux deux autres registres. Cela devient évident dans le processus de formalisation du concept de l'objet *a* - qui commence dans le séminaire VII avec la notion de *das Ding* et va jusqu'au séminaire XI avec la notion d'objet cause du désir, objet de la pulsion. Ce concept nous permet une compréhension du statut du corps distincte de celle observée précédemment. Le corps, maintenant, n'est pas seulement de soutien de la lettre, mais aussi la possibilité de la lettre, c'est-à-dire, le signifiant est fait du même matériau au fur et à mesure que le concept de réel se rapproche de la notion de corps. L'articulation entre les trois registres est la principale clé que nous possédons pour comprendre le statut du corps dans la première moitié des années 1960.

Mots-clés: Lacan - corps - objet *a* - réel - symbolique - imaginaire.

CAPOULADE NOGUEIRA, F. R. **STATUS OF THE BODY IN LACANIAN PSYCHOANALYSIS: From the construction of the imaginary to the formalization of object *a***. Doctoral thesis. Graduate Program in Psychology at Universidade Federal de São Carlos, Brazil and École Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie de l'Université Paris-Diderot, 2016

ABSTRACT

This thesis has the objective of investigating the status of the body in Lacanian psychoanalysis, based on the three registers that constitute reality in his theory, namely, the imaginary, the symbolic and the real. Lacan's conference entitled *The Mirror Stage* (1936) and the text *La Famille* (1938) contain the first elements in the construction of the register of the imaginary in Lacan's theory and this evolution continues into the late 1940s. During this period Lacan sought to set down the bases of his theory which led to his criticism of the organicism he saw in the psychiatry of his time. Concurrently, he was basing himself on a concrete psychology to theorize on the constitution of the ego. The concept of *imago* thus comes up at this point as a fundamental element. One can also note the emergence of a dichotomy between nature and culture, the main consequence of which was the conception whereby the body was seen as fragile, or unstable. Beginning with Lacan's conference entitled *Le mythe individuel du névrosé* (1953) one can note a shift in his thinking, when he constitutes the symbolic register. New elements, derived from Lévi-Strauss's anthropology and Saussure's linguistics, were then introduced into psychoanalysis as conceived by Lacan. The unconscious, re-examined on the basis of more recent influences, comes to the fore in his famous "return to Freud". The main element becomes the signifier although the consequences for conceiving the body do not seem very different from his earlier model. The body is still seen in a polarization between nature and culture, but what is at stake is no longer the body's fragility but rather the possibility of its being a support for the letter. A further change in his thought can be seen at the central point of this research, specifically, the period between 1959 and 1964, through the seminars *L'éthique de la psychanalyse* (1959-60), *Le transfert* (1960-61), *L'identification* (1961-62), *L'angoisse* (1962-63) and *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). During this period, Lacan endeavors to present the register of the real in a broader way while, at the same time, articulating it to the other two registers. This becomes evident in the process of formalizing the concept of object *a* – which began in Seminar VII with the notion of *das Ding* and continued on until Seminar XI with the notion of object cause of desire, or object of the drive. This concept allows for an understanding of the status of the body as distinct from that seen earlier. At this point the body is not solely support for the letter, but is also the possibility for the letter. In other words, the signifier is made of the same material, to the extent that the concept of real comes closer to the notion of body. The articulation among these three registers is the main key we have for understanding the status of the body during the first half of the 1960s.

Key-words: Lacan, body, object *a*, real, symbolic, imaginary

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| Introdução | 13 |
| O corpo precário: consequências de uma teoria do imaginário | 20 |
| Os complexos e as imagens integradoras: uma teoria social do corpo | 21 |
| O papel da <i>imago</i> na constituição do eu..... | 39 |
| Uma explicação cultural para a agressividade | 43 |
| A realidade do organismo | 52 |
| O mundo da palavra: sobre o registro simbólico | 62 |
| Do mito em questão..... | 63 |
| A linguagem: sua função e sua graça | 74 |
| O simbólico em primeiro plano..... | 82 |
| O simbólico e a psicose..... | 90 |
| Algumas conclusões..... | 96 |
| Um redirecionamento ao real: o objeto e o corpo | 98 |
| Objeto construído pela via do real..... | 102 |
| Sobre o <i>a</i> de <i>agalma</i> | 117 |
| De uma lógica lacaniana..... | 135 |
| O que causa desejo?..... | 144 |
| Contornando o corpo..... | 152 |
| Considerações finais: Lacan e o corpo | 160 |
| Referências | 167 |
| Annexe I | 172 |
| Annexe II | 187 |

Introdução

O corpo não foi, e continua não sendo, algo fácil de ser tratado em qualquer campo do conhecimento humano. A inexorável presença do corpo nos permitiu, ao longo de séculos, criar mais empecilhos ao abordá-lo do que realmente ter dele uma compreensão minimamente satisfatória. Desde Platão, a dicotomização entre corpo e alma se impôs de maneira categórica no pensamento ocidental, sendo em Descartes alcançada uma radicalização desta separação - isso para não falar da influência dos textos bíblicos e das releituras realizadas pelos antigos padres da Patrística à luz do neoplatonismo. Ora, com a recente ciência fundada por Sigmund Freud não tem sido diferente. Mesmo em seus primórdios, a dificuldade para se apreender a dimensão corporal pode ser vista como problemática, por exemplo, no uso do conceito de conversão (DAVID-MÉNARD, 1983) ou pela via de uma preferência dos aspectos da linguagem em relação aos outros como afetos, sentimentos e tudo que se liga direta ou indiretamente ao corpo.

A investigação a respeito do corpo já estava colocada na seara psicanalítica desde o início do pensamento de seu fundador. Freud discute e teoriza sobre o tema de diversas maneiras e em diversos momentos, como pode ser observado em textos como *Estudos sobre a histeria* (1895) *Projeto para uma psicologia científica* (1895), *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), *À guisa de introdução ao narcisismo* (1914), *Pulsões e seus destinos* (1915), *O Eu e o Id* (1923), *Análise terminável e interminável* (1937) entre outros. No entanto, sua maneira peculiar de transitar entre esferas do conhecimento distintas (ou mais ou menos distintas em sua época), seu rigor científico diante do objeto de investigação e sua versatilidade ao tomá-lo e manuseá-lo, utilizando-se de diversos instrumentos, ou seja, o que Simanke (2009) chamou de “naturalismo de Freud”, permitiram e permitem várias hipóteses sobre a dimensão corporal em seu pensamento, assim como de outros temas (CAROPRESO & SIMANKE, 2011). Geralmente, todos relacionados a uma polaridade entre orgânico e linguagem - o que não nos parece ser muito fecundo. Há autores que advogam pelos aspectos mais biológicos do corpo no pensamento de Freud, enquanto outros defendem que houve uma passagem deste registro para o da linguagem (FERNANDES, 2011). Aparentemente, o corpo surge como algo que não está apenas no âmbito teórico, mas talvez os elementos políticos tenham exercido forte influência sobre a forma de abordá-lo, isso para parafrasear o que Estevão (2012) diz a respeito do conceito *Trieb* - o que, cá entre nós, não está nada longe do corpo.

Como bem se sabe, a psicanálise, há muito tempo, é uma verdadeira torre de Babel (BIRMAN, 1997). Evidentemente que a multiplicidade das vozes dentro desta ciência, constituída a partir de prioridades geopolíticas e que determinaram um certo plano teórico-científico, fez com que as ideias psicanalíticas e suas práticas fossem disseminadas em diversas línguas que muitas vezes lhe são estranhas (MEZAN, 2014) - o que ocasionou algumas escolas e seus desdobramentos pelo mundo. É nessa perspectiva que podemos identificar, ao longo de toda a história do movimento psicanalítico, autores importantes da psicanálise como Sándor Ferenczi, Wilhelm Reich, Melanie

Klein, Thomas Ogden, Joyce McDougall, para dizer de alguns, que discutiram e trabalharam o tema do corpo, cada qual a sua maneira, mas sempre em relação a um certo ponto de vista da psicanálise, melhor dizendo, a um determinado período da produção freudiana, o que para alguns rendeu críticas.

Por uma análise rápida e panorâmica, apenas à título de contextualização, o corpo, na maioria das vezes, foi inserido dentro da psicanálise de maneira pouco afetuosa e com um certo ar de desconfiança, principalmente quando se percebia uma tendência a abordá-lo por uma via mais biologicista. Freud mesmo pode ser enquadrado nesta perspectiva se levarmos em conta as críticas que Lacan, em certo momento de sua obra, dirigiu-lhe. Guardadas as devidas proporções, parece ser isso o que Birman (1998) está dizendo quando afirma que o corpo foi recalcado, no século passado, pelo movimento psicanalítico. Seja rejeitado por pertencer a uma campo ou leitura proveniente de uma corrente que privilegiasse uma perspectiva organicista ou mesmo uma rejeição indireta promovida por uma ênfase nos aspectos da linguagem. Em outras palavras, o corpo tem recebido destaque relativo dentro da ciência fundada por Freud, chegando às vezes a ser visto como maldito (LAZZARINI & VIANA, 2006).

Todavia, muitos autores se questionam sobre o papel do corpo na psicanálise e, em geral, partem da seguinte questão: quando o tema do corpo é abordado dentro das entranhas da psicanálise, trata-se efetivamente do quê? (DAVID-MÉNARD, 1983; LAZZARINI & VIANA, 2006, 2006; DUNKER, 2008; FERNANDES, 2011). Isto é, de que corpo está se falando quando se fala de corpo em psicanálise? Tal questão não é nova e muito menos está longe de ser esgotada. E ela nos serve de referência no percurso que queremos empreender aqui.

Em vista disso, tomamos para esta pesquisa de doutorado um certo período da teoria lacaniana como ponto de referência para pensar o corpo, ainda que as dificuldades sejam evidentes. Como se sabe, pode-se encontrar facilmente uma leitura - promovida por um certo lacanismo - que pretende privilegiar os aspectos da linguagem encontrados dentro do pensamento de Lacan e isso

tem sido, em grande medida, um problema para se pensar o corpo com um mínimo de autonomia ou realidade. Porém, seu pensamento “é marcado por mudanças sucessivas de cartografia conceitual que devem ser levadas em conta se quisermos compreender suas escolhas teóricas” (SAFATLE, 2006, p. 143) e, ao mesmo tempo, compreendermos as consequências que tais escolhas tiveram, em especial, para a dimensão corporal¹.

Dito isto, o propósito desta pesquisa é investigar o problema da corporeidade na psicanálise lacaniana a partir dos três registros que constituem a realidade em tal teoria, a saber, imaginário, simbólico e real, tendo como maior destaque o período de sua produção entre os anos de 1959 a 1964, ou seja, os seminários *L'éthique de la psychanalyse* (1959-60), *Le transfert* (1960-61), *L'identification* (1961-62), *L'angoisse* (1962-63) e *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). A escolha pelos três registros se justifica na medida em que eles se estendem por toda a teoria lacaniana, diferentemente da teoria dos discursos, sexualização e dos elementos topológicos, o que nos possibilita uma melhor e profícua articulação, não só com toda obra, mas, especialmente, com o período que elegemos para pensar o registro do real nesta tese.

A tese está estruturada em três capítulos e cada um deles corresponde a um registro diretivo cunhado por Lacan. Isso não significa dizer que em cada um desses momentos históricos, por nós aqui recortados, Lacan tenha apresentado uma teoria a partir de um dos registros diretivo. Essa demarcação histórica aponta apenas para a construção ou formalização desses registros, em outras palavras, momento em que Lacan lança as bases de cada um deles.

Com este espírito, então, no capítulo sobre o imaginário, procuraremos apresentar os principais elementos do pensamento de Lacan no período de 1938 a 1949 - que de alguma maneira contribuem para uma compreensão da experiência corporal -, tendo como ponto de sedimentação desta fase o texto *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*. Partindo de uma

¹ Uma apresentação dessas mudanças no pensamento lacaniano pode ser observada também no texto *Jacques Lacan, uma biografia intelectual* de Cesarotto e Leite (1993).

herança que tende a dicotomizar a realidade entre natureza e cultura, Lacan busca construir sua teoria na direção de uma crítica ao organicismo psiquiátrico de sua época, ao mesmo tempo em que se ampara em uma psicologia concreta para pensar a constituição do eu. Daí, então, que os complexos e a *imago* se tornam importantes conceitos para se pensar não apenas uma dialética da subjetividade ou da identificação, mas também a própria função do corpo na constituição do indivíduo. Deve-se ressaltar que a imagem do corpo, como uma totalidade, é fundamental nesse processo de constituição, já que na “origem” há somente uma imagem turva de um corpo despedaçado. Nesse primeiro capítulo, ao longo da apresentação destes elementos de seu pensamento, destacaremos os principais pontos que nos permitirão compreender melhor como o corpo aparece nos primeiros anos do ensino de Lacan e, na medida do possível, sua posição, por vezes titubeante, diante da psicanálise de Freud.

No segundo capítulo, abordamos a construção do registro do simbólico. Diante de algumas dificuldades encontradas na construção do registro do imaginário, Lacan se vê desafiado a superá-las. Com este espírito, o principal conceito, o inconsciente (problemático até então), será revisado - agora em bases estruturais. Nesse sentido, tomamos o texto *Le mythe individuel du névrosé* (1953) com o intuito de apresentar um pouco a influência da obra de Lévi-Strauss no pensamento de Lacan, observando o privilégio que ele passa a conferir as estruturas de linguagem, com seus intercâmbios próprios, e ao próprio significante. Outros textos desta mesma época como *Le symbolique, l'imaginaire et le réel* (1953), *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* (1956) e *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud* (1957) marcam também esse movimento, principalmente no que diz respeito a influência de Saussure. A ênfase no simbólico ganha uma certa radicalidade à medida que Lacan parece ter encontrado uma “certeza” ou um critério de cientificidade plausível para seu projeto epistemológico. A materialidade do significante passa a ser, então, o elemento principal de sua psicanálise. No entanto,

deve-se discutir se a dicotomia natureza/cultura persiste e se o estatuto do corpo pode ser pensado de maneira diferente do que foi no período anterior de seu pensamento.

Sendo assim, pensamos ter caminhado de maneira suficiente para o desenvolvimento do terceiro capítulo desta pesquisa, na qual trataremos da formalização do objeto *a* e sua realidade real - para utilizar o termo de Žižek (2003). Este percurso é relativamente longo e pode ser compreendido nesses cinco seminários por nós apontado acima (desde o seminário 7, sobre a ética da psicanálise, até o seminário 11, sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise). A complexidade de se tratar o registro do real nos levou a abordá-lo por meio do objeto *a*, já que é do objeto real que se trata, ao mesmo tempo em que se faz notar o fato de Lacan procura articulá-lo aos outros dois registros, na medida em que a *Coisa* real por ser demasiadamente horrível é ocultada por véus imaginários e/ou simbólicos (Ibidem). Sua proximidade com a noção de real e de corpo deu-nos a chave principal para trabalharmos neste momento da pesquisa.

Dessa forma, partimos da noção de *das Ding* para compreender como Lacan começa a esboçar este objeto. Sua dimensão completamente diferente de *die Sache* dá o tom do tipo de objeto que Lacan pretende construir: objeto que nunca fora perdido, mas que “deve” ser reencontrado. Objeto parcial, jamais pleno. Sua negatividade marca a maneira como tal objeto deve ser encarado, isto é, nunca de modo direto. Nesse sentido, Lacan busca fugir de uma epistemologia moderna (sujeito-objeto). Todavia, a aproximação de *das Ding* - a *Coisa* - com o seio materno, sua relação com aquilo que é incestuoso e seu lugar na constituição humana é isso o que deve nortear nossas atenções.

Seguindo o trajeto de nosso autor, o tema do amor, elaborado no seminário sobre a transferência, nos indica o modo como Lacan desenvolve seu pensamento acerca do desejo, atribuindo a esse objeto sua causa. Em outras palavras, é o brilho que está no interior do outro, esse *agalma* que provoca esse amor e, por fim, esse desejo. É aquilo que o amado suspeita que o amante

possui. É nessa dialética do amado-amante que o objeto real começa a ganhar força em seu pensamento, pois é nesta dialética que a transferência se sustenta.

No seminário sobre a identificação, pode-se observar como a articulação entre os registros simbólico e real são articulados de maneira a permitir uma nova inclusão não apenas deste objeto real, bem como também de pensar um outro lugar para o corpo. Lugar este que não se resume mais a suporte da letra. A introdução do traço unário - *um* - é produto da busca de Lacan a respeito de uma gênese do significante. Isso parece-nos estar em estreita relação com um movimento em direção ao corpo que se situa “num certo nível do real”.

Nos últimos dois seminários, portanto, Lacan se esforça por formalizar este objeto como aquele que é causa do desejo, objeto que é contornado pela pulsão, objeto parcial. O objeto *a*, nesse momento, ganha sua formalização mais conhecida e que também se articula com o corpo à medida que pode ser encontrado em seus diversos atos, como, por exemplo, no olhar, no tocar, no ouvir, etc.. Essa corporeidade está em evidência, só que não mais por uma via onde o objeto é pleno e o sujeito do conhecimento.

Capítulo I

O corpo e as consequências de uma teoria do imaginário

Foi a partir da segunda metade dos anos 1930 até início do anos 1950 que Jacques Lacan desenvolveu aquela que ficou conhecida como a primeira teoria do imaginário. Tal momento tornou-se importante por sua contribuição ao campo da psicologia, que se amparou decisivamente no diálogo constante com as teorias etológicas, sociais e filosóficas, além das referências ambivalentes ao pensamento freudiano. Nesse enquadre, Lacan estabeleceu os fundamentos de sua teoria partindo da separação categorial da realidade em natureza e cultura, conferindo à última uma primazia em relação à primeira – divisão que pode ser observada já no texto *La famille*, de 1938 (LACAN, 2001), mas que se estendeu por toda a construção do registro imaginário em que o texto *Le stade du miroir* (LACAN, 1966b) é o ponto culminante.

Diante disso, duas empreitadas lacanianas devem ser destacadas aqui. Uma refere-se ao seu

anseio por conferir à psicologia um estatuto científico, ou seja, revisar a psicologia, incluindo aí a psicanálise, dando-lhe uma concretude de inspiração politzeriana. A outra se apresenta em dois aspectos diferentes. O primeiro tem como ponto de partida a crítica e o distanciamento radical das concepções organicistas, principalmente, no que tange a concepção clássica do ego como algo que estaria situado numa instância intrapsíquica, à medida que Lacan procurava uma nova teorização da gênese do eu que, na verdade, o levou a uma teorização do sujeito. O segundo diz respeito aos complexos, ou seja, a compreensão da "gênese das imagens numa situação social e institucional" (SIMANKE, 2002, p. 247), em que a subjetividade é constituída a partir de uma dinâmica que implica os personagens familiares, formando assim um conjunto de imagens impactantes e de valor decisivo chamadas de *imagos*. Acrescenta-se a essa teoria do imaginário a noção de agressividade articulada desde a experiência especular desempenhando um papel de oposição aos instintos.

Tendo em vista estes pressupostos teóricos e históricos, o objetivo aqui é examinar de que maneira o pensamento de Lacan se organizou nos limites internos de sua produção intelectual, buscando compreender o papel do corpo nesse contexto. Dito isto, procuraremos apresentar e analisar os textos mais importantes deste período, tendo como eixo principal a problemática do corpo, pensada sobre o pano de fundo a dicotomia entre natureza e cultura. Trata-se, então, de explicar as consequências para uma compreensão da função do corpo na teoria deste que pode ser considerado um mal-entendido original, isto é, a separação entre natureza e cultura.

Os complexos e as imagens integradoras: uma teoria social do corpo

Com o intuito de esclarecer o pensamento de Lacan e na medida em que ele se refere de maneira regular a doutrina psicanalítica de sua época, deve-se diferenciar sua compreensão dos

complexos daquela que foi a de Freud – a qual, por sua vez, foi construída no embate direto como Jung. Para o psicanalista vienense, os complexos tinham a ver, sobretudo, com as fantasias sempre remetendo a realidade endopsíquica, ou seja, o complexo era, para Freud, uma "constelação intrapsíquica, mesmo que esta concepção o levasse a ziguezaguear sobre perigosos limites entre o psíquico e o biológico" (SIMANKE, 2002, p. 248). Do lado oposto, Lacan, que procurava desfazer-se de qualquer tipo de argumento baseado em elementos biológicos para compreender o funcionamento da família humana, rumava para uma compreensão do complexo compreendido como uma situação social, "a partir da qual se geram, por identificação, as imagens que, uma vez em movimento, constituem este mundo de fantasia que, em Freud, era pensado como uma formação originária" (Ibidem). Ou seja, enquanto para Lacan os complexos teriam uma origem eminentemente social, para Freud tratava-se de algo que remetia a uma formação originária do psiquismo.

A posição de Lacan começou a ser apresentada no texto *La Famille* que apareceu pela primeira vez no cenário intelectual francês no ano de 1938, no tomo VIII da *Encyclopédie Française*, dedicado à vida mental. Tal texto ocupava a segunda parte da seção A, intitulada "Circonstances et objets de l'activité psychique". Hoje pode ser encontrado, sob o título de "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu", na compilação *Autres écrits* organizada por Jacques-Alain Miller e Judith Miller (LACAN, 2001), herdeiros "oficiais" da obra de Lacan. Essas informações são importantes na medida em que nos trazem algumas referências do que estava em jogo no pensamento lacaniano à época do surgimento deste texto, como, por exemplo, o léxico lacaniano que demonstrava uma maior proximidade com o campo da psicologia. Isso já pode ser observado no enquadre que o texto ganhou na própria *Encyclopédie*. Torna compreensível, também, a relação muitas vezes ambivalente com a doutrina freudiana, o que ressaltaremos no transcorrer desta exposição.

Desde o início de seu texto, Lacan procurou dar o tom e a cor do que pretendia. Sua intenção

em tratar a espécie humana como que caracterizada por um desenvolvimento singular, apresentando uma concepção que se fundamentava, sobretudo, nas relações sociais e enfatizava a capacidade jamais vista de comunicação mental nos grupos humano. Dessa forma, tomava os instintos, não em seu efeito isolado - isto é, dentro de um campo onde os fatores orgânicos inatos dominassem o homem como acontece com o animal -, mas na sua relação com o comportamento social, a partir de uma interação baseada na comunicação e na transmissão de valores. Assim, os comportamentos adaptativos são obras coletivas e constituem a cultura que fora criada pelo próprio homem. Essa dimensão possibilitava introduzir uma nova dimensão da realidade social e da vida psíquica. É nesse sentido, segundo ele, que se pode dizer que "as instâncias culturais dominam as naturais" (LACAN, 2001, p. 24).

A família entrou, nesse contexto, como elemento primordial para sua psicologia. A partir da utilização do método sociológico, que levava em consideração a comparação dos dados da etnografia, da história, do direito e da estatística social, Lacan acreditava que a família se estabelecesse como uma instituição, ao mesmo tempo em que criticava as concepções filosóficas que a reduziam a uma simples relação biológica. A família, segundo o Lacan, tem como papel reprimir os instintos e transmitir a linguagem materna, o que ele chamava de primeira educação. Ela "estabelece assim entre as gerações, uma continuidade psíquica cuja causalidade é de ordem mental" (Ibidem). O papel desempenhado pela família possui um caráter primitivo na transmissão da cultura, o que serve de base para a discussão que Lacan empreendeu a respeito dos instintos em seu esforço de se distanciar de um pensamento organicista. Não obstante, salta-nos aos olhos, já nessas primeiras formulações, a atribuição de uma primazia à ordem social e cultural por meio da família, em detrimento à ordem biológica. A busca radical dessa separação pode explicar diversos aspectos de sua teoria do imaginário e, fundamentalmente, o lugar que esta atribuiu ao corpo.

Partindo da hipótese de que "é na ordem oriunda da realidade, que as relações sociais constituem que se deve incluir a família humana" (Ibidem), Jacques Lacan apresentou sua teoria dos

complexos que entrava em franca oposição aos instintos, provindos, de acordo com sua concepção, de um modelo organicista. A família, enquanto instituição humana, apresentada como "objeto e circunstância psíquica", jamais tem seu funcionamento explicado pelos instintos, já que são os complexos que fornecem a sua forma de organização e meta desde o início. A família é abordada como essa instituição condicionada pelos fatores culturais, mantenedora e transmissora da cultura, núcleo social que pode ser universalizado – ainda que se encontre em configurações diferentes. Nesse sentido, os complexos ganham extrema relevância no pensamento lacaniano, tornando-se elementos-chave para uma refutação das hipóteses organicistas que destacam os aspectos biológicos do homem em suas mais variadas dimensões.

Dito isto, Lacan definiu o complexo dizendo que ele é a reprodução de uma certa realidade do ambiente e que isso se dá duplamente, a saber, por sua *forma*, no que se refere à realidade constituída, na qual aparecem as etapas do desenvolvimento psíquico, sendo possível especificar sua gênese; e por sua *atividade*, que partindo dessa realidade assim fixada, repete-se no cotidiano como uma espécie de condicionamento. Sendo assim, o complexo está impregnado pelos aspectos culturais:

no seu conteúdo, representante de um objeto; na sua forma, ligando-se a uma etapa vivida na objetivação; enfim, na sua manifestação de carência objetiva que diz respeito a uma situação atual, ou seja, sob seu triplo aspecto de relação de conhecimento, de forma de organização afetiva e de prova ao chocar-se com o real, o complexo se compreende por sua referência ao objeto” (LACAN, 2001, p. 28).

É nessa medida que evidencia a importância do papel da identificação, já que a identificação com um objeto produz um tipo de comunicação que já é em si mesmo um acontecimento cultural. Tendo, então, o objeto como referência, toda sua teoria do complexo pode se desenvolver em torno das relações determinantes da cultura.²

² O real aqui pode ser encarado como mais próximo do natural, dos instintos, algo de que o sujeito se distancia através da cultura e da linguagem. Isso será mais desenvolvido no terceiro capítulo desta tese.

É aqui que o inconsciente entra com suas características próprias desse período do pensamento lacaniano. Devido a influência que recebeu de Politzer (1928) – que desferiu pesadas críticas a este conceito, acusando-o de substancialista, além de incorrer na contradição dos termos "representação inconsciente" mesmo desde a perspectiva da psicologia tradicional – Lacan resolveu revisar amplamente o conceito de inconsciente, colocando-o no mesmo lugar dos eventos culturais e como sendo manejado pela família, o que o permitiu pensá-lo como agente da transmissão de "estruturas de comportamento". Segundo Simanke (2002), foi apenas numa acepção descritiva que Lacan utilizou o termo "inconsciente", pensando-o menos como uma representação do que como uma estrutura, na medida mesma em que pretendia dar um estatuto científico a sua psicologia por meio dos elementos culturais, fugindo dos problemas da antiga psicologia. Mais adiante em sua obra, ao mencionar o catálogo das estruturas (de imagens que têm a função de integrar a realidade psíquica no orgânico) e que se dá do *modo imaginário*, Lacan afirma, textualmente, que esperava que se renunciasse a utilização “da palavra inconsciente para designar aquilo que se manifesta na consciência” (LACAN, 1966, p. 183). Passagem que de certo modo revela uma espécie de negação do inconsciente freudiano em sua concepção original em prol da consciência intencional oriunda da fenomenologia.

Vale ressaltar que, revelando sua predileção pelo esquema social ou cultural – já que os termos parecem ser utilizados sem muita distinção –, ou melhor, pelas relações sociais, Lacan chegou a afirmar a existência de uma relação entre o complexo e o instinto, porém, com clara primazia do complexo, na medida em que o instinto passa a ser explicado a partir do primeiro. Dito de outra forma, há um tipo de modulação das categorias culturais no aparato orgânico, fazendo com que o corpo e o que há de mais vital nele estejam sujeitos impreterivelmente às interferências e demarcações sociais. Isso equivale a dizer que o corpo carece de qualquer autonomia efetiva. O caráter determinante do social se destaca, então, nessa teoria do imaginário. Ao formular os seus três complexos, Lacan evidenciou sua tentativa de reformulação da hipótese freudiana sobre as três

fases do desenvolvimento psíquico, a saber, oral, anal e fálica, propondo categorias que julgava mais concretas como os três complexos: desmame, intrusão e Édipo – sendo o último objeto de uma redefinição mais ou menos arbitrária de seu sentido, prática muito comum no pensamento lacaniano, como poderemos observar ao longo desta tese e em outros trabalhos de reconhecido valor científico como os de François Roustang (2009), Michel Tort (2007), Richard Simanke (2002) e David Macey (1988).

Tratemos, então, dos complexos. O complexo mais primitivo do desenvolvimento psíquico - a saber, o complexo do *desmame* - é, por princípio, dominado pelos fatores culturais, sendo completamente diferente do que ocorre com os animais. Segundo as próprias palavras de Lacan, o complexo de desmame

[...] fixa no psiquismo a relação de alimentação, sob o modo parasitário que as necessidades do primeiro ano de vida do homem exigem; ele representa a forma primordial da *imago* materna. Nesse sentido, ele funda os sentimentos mais arcaicos e mais estáveis que unem o indivíduo à família" (LACAN, 2001, p. 30).

Nota-se bem que Lacan procurou destacar a carência orgânica e suas funções vitais a ela relacionadas sob o termo “necessidades”, devido ao fato, segundo ele, de que o filhote do homem tenha um nascimento prematuro. Ao contrário do que ocorre com os animais – ele dá o exemplo dos filhotes de chimpanzés, nos quais o desmame é uma ação que provém do instinto animal de preservação da vida e da espécie –, no homem o desmame é uma ação inteiramente humana que, em geral, tem a mesma finalidade biológica, mas vem também em auxílio àquilo que falta no orgânico, isto é, trata-se de "uma regulação cultural que condiciona o desmame" (LACAN, 2001, p. 30). O complexo do desmame, então, compõe-se com os outros complexos, na medida em que estes estejam dominados por fatores culturais e, portanto, radicalmente diferentes de tudo aquilo que pertença à ordem dos instintos.

O fato de ser o mais arcaico dos complexos e de possibilitar a ligação do filhote humano

com a sua mãe foi justificado por Lacan por duas razões. Primeiro, ele afirmou que o complexo possibilita uma produção de traços genéricos que podem ser atribuídos a todos da espécie humana e, segundo, que tal complexo exerce no psiquismo uma função biológica, anatomicamente praticada na amamentação. Ora, essa compreensão do complexo implica em conceber uma realidade psíquica quase tão arcaica quanto a realidade orgânica, e, em certo sentido, no que tange a espécie, pelo prisma das relações sociais, o desmame é até mais arcaico.

Avançando em sua explicação, Lacan considerava o desmame como um traumatismo psíquico, como uma ação traumática que marca no psiquismo humano, de maneira perene, a relação biológica que ele interrompe. A intervenção que o complexo realiza incide sobre a naturalidade do corpo orgânico. Podemos também utilizar o termo “real”, já que sua referência, nesse momento do pensamento lacaniano, está estreitamente relacionada ao biológico. O corpo real, assim, reage à interrupção do aleitamento, devido ao mal-estar proveniente do seu interior, no afã de prolongar o vínculo alimentício com o seio e, como resultado, produz-se a *imago*, ou a imagem constituída, que visa restabelecer a relação nutriente entre os indivíduos (no caso, mãe e filho). Em termos lacanianos:

[...] a recusa do desmame que funda o positivo do complexo, a saber, a *imago* da relação nutriente que ele tende a restabelecer. Essa *imago* é dada em seu conteúdo pelas sensações próprias ao primeiro ano, mas só tem forma à medida que esta se organizam mentalmente (LACAN, 2001, p.31).

Logo, o que se produz nessa intervenção é a imagem própria deste complexo, *imago do seio materno* que, segundo nosso autor, irá dominar toda a vida do homem. Contudo, deve-se ressaltar a ausência do objeto real em contraste com a permanência do objeto constituído psiquicamente (ou imaginariamente), que tem sua formação estreitamente relacionada a constituição do próprio eu.

Com base em certos estudos do comportamento da primeira infância que lhe foram

contemporâneos, Lacan entendia que o corpo próprio da criança ainda não estava coordenado o suficiente, ao fim do primeiro ano de vida, para que a própria criança pudesse reconhecê-lo, ou seja, suas sensações do que é externo ou interno a esse corpo são constantemente confusas e pouco confiáveis no que diz respeito a uma percepção do corpo como próprio do indivíduo. No entanto, partes dessas sensações externas proviriam, de maneira mais ou menos aleatória, do que ele chamou de “unidades de percepção”. Essas unidades poderiam ser bem precoces, a ponto de nos remeter aos primeiros dias de vida de um ser humano, como, por exemplo, o interesse que o rosto humano desperta em um recém-nascido, ainda que as funções biológicas não se tenham completado nesse momento. Daí, Lacan parece enfatizar ainda mais o papel das relações sociais na compreensão do desenvolvimento humano, pois são os fatores externos que determinam o psiquismo do indivíduo, ainda que, para isso, seja necessário algum tipo de aparato orgânico, no caso, o corpo.

Lacan reconhecia, no entanto, certos aspectos biológicos do complexo, ainda que os colocasse em oposição aos instintos, mas acreditava conferir uma mediação entre os dois. Essa mediação era dada justamente pela *imago* e ligava, assim, o complexo a uma base material. Entretanto, esse suporte material, que podemos chamar de biológico, aparece sempre numa relação ao grupo social, devido à extrema dependência do indivíduo com relação à família, instituição primeira onde se constituem as relações sociais. Há como que uma carência originária que só pode ser preenchida pelo elemento social. Enquanto o instinto teria um suporte orgânico, "o complexo só tem uma relação orgânica ocasionalmente, quando ele supre uma insuficiência vital por meio da regulação de uma função social. Tal é o caso do complexo de desmame" (LACAN, 2001, p. 35).

Já nesse momento, Lacan visou lançar os fundamentos de sua teoria do imaginário no campo da psicologia, que ganhou força com seu texto sobre o estágio do espelho. O grande avanço que ele pretendeu realizar, no entanto, requeria um enfrentamento com parte do pensamento freudiano, que Lacan não incorporava em sua totalidade, já que, para ele, em Freud haveria um privilégio injustificado do instinto, desconsiderando a especificidade da teoria das pulsões e da concepção

peculiar freudiana sobre tal tema. Nessa medida, com relação ao instinto de morte, Lacan discordava expressamente de Freud, acusa-o de contraditório, e afirmava

[...] a tendência à morte, que especifica o psiquismo do homem, explica-se de modo satisfatório pela concepção que aqui desenvolvemos, a saber, que o complexo, unidade funcional desse psiquismo, não corresponde a funções vitais, mas à insuficiência congênita dessas funções (LACAN, 2001, p. 35).

Ora, assim como o modelo triádico dos complexos expressa clara referência às fases do desenvolvimento psíquico freudiano, a apropriação do “instinto de morte”, em outros termos, revela o mesmo tipo de prática que, em última instância, parecer querer reformular a doutrina psicanalítica vigente.

Antes de finalizar a exposição deste complexo, deve-se atentar para o fato de que Lacan explica que essa “organicidade”, essas relações orgânicas que estão em jogo na *imago* materna, é um dos motivos pelos quais pode-se identificá-la no mais recôndito do psiquismo humano e que tal *imago* deve ser sublimada, para que possa haver a possibilidade de constituição de outras relações dentro do grupo social. Deste modo, a “saturação do complexo funda o sentimento materno; sua sublimação contribui para o sentimento familiar; sua liquidação deixa traços onde é possível reconhecê-la: é essa estrutura da *imago* que permanece na base dos progressos mentais que a remanejaram” (LACAN, 2001, p. 27). Logo, é a *imago* que liga o homem, para utilizar o termo lacaniano, ao mundo natural.

O complexo de *intrusão* entrou na teoria lacaniana como uma noção que permite compreender a constituição do eu no momento mesmo em que se instala a *fase do espelho*. Esse complexo é composto pela vivência realizada pelo sujeito quando outro sujeito, semelhante a si mesmo, ingressa na relação familiar, tipicamente, através do nascimento do irmão. A constituição do complexo de intrusão se dá, nesse sentido, pelo papel traumatizante da presença do outro. Segundo Lacan, as condições desses eventos familiares, dentro do complexo, são variáveis à

medida que se deve considerar as culturas e o alcance que estas conferem ao grupo doméstico, as contingências individuais e o lugar do sujeito na ordem do nascimento - essa última condição, a posição, dirá se é a de um abastado ou de um usurpador.

Esse complexo se desenvolve entre os seis meses e os dois anos, momento em que as crianças interagem apresentando certos aspectos que Lacan tratou como um paradoxo, já que as partes do corpo de cada colega, na brincadeira, podem se confundir com as partes de seu próprio corpo (da criança). Há identificação, portanto, mas, mesmo assim, a criança pode manter essa relação desconsiderando o outro, tratando toda essa vivência com o outro como insignificante, ou seja, realizando a ação lúdica como se estivesse sozinha. Há, aqui, uma espécie de discordância quase que total entre as duas vivências. No entanto, é nesse estágio que se funda o sentimento do outro, que é explicado somente por uma concepção que reconheça o seu valor imaginário. Ora, Lacan notava que é necessária uma adaptação real entre os colegas que estão em plena transformação de sua estrutura nervosa, o que ocorre nesse período de modo ligeiro e profundo, propiciando uma certa analogia entre os indivíduos. É nesse sentido que se pode afirmar que a "imago do outro está ligada a estrutura do corpo próprio e, mais especificamente de suas funções de relação, por uma certa similitude objetiva" (LACAN, 2001, p. 30).

Surge, então, o tema da agressividade que, na verdade, é uma noção extremamente importante dentro da teoria lacaniana do imaginário, ao não se apresentar mais nos moldes freudianos, sendo considerado como secundário seu valor vital ou sua significação biológica. Lacan atribui aqui novamente uma posição organicista a Freud, colocando-o na extensão da teoria darwiniana – conservação da vida como uma luta. Nosso autor volta a afirmar a contradição, segundo ele, inerente ao conceito de instinto de morte no pensamento freudiano, compreendendo, por exemplo, o ciúme mais como resultado de uma identificação mental do que como uma rivalidade vital (competição por alimento, por exemplo). Para exemplificar, ele afirmava que a fonte do desejo de morte é observável nos jogos em que a criança esconde o objeto e, logo em seguida, o

reencontra. Ela prossegue nesse movimento de reprodução de um mal-estar até sublima-lo e, assim, ultrapassa-lo, como se evidencia no jogo do *Fort-Da* observado por Freud. Outra maneira em que se faz presente o desejo de morte é quando o irmão mais velho observa o mais novo ainda não desmamado. Isso o faz reativar a *imago* materna originando assim uma agressividade especial – esse tipo de fenômeno é secundário à identificação, repara Lacan.

Nesse contexto, ou seja, após o desmame, o estágio do espelho se apresenta como uma alternativa teórica para se tratar o tema da identificação, já que, segundo Lacan, isso não estava bem definido na doutrina psicanalítica. Deve-se ressaltar, no entanto, que ainda que o texto sobre o estágio do espelho não tivesse sido publicado imediatamente, o que só aconteceu em 1949, suas ideias já estão claramente presentes em 1938, pois já haviam sido comunicadas no XIV Congresso Psicanalítico Internacional em Marienbad em 1936. O fenômeno do reconhecimento pelo sujeito de sua própria imagem no espelho implica que ele mesmo tome sua forma virtual como símbolo de sua realidade, seja por seu valor afetivo, por seu caráter ilusório ou mesmo por estrutura humana. Os gestos em referência ao corpo próprio demonstram o surgimento da percepção que se dá nesse período. Dois aspectos se destacam aqui, a saber, uma descoberta imediata do comportamento adaptado e um excesso de energia que movimentava com entusiasmo a criança, tendo como pano de fundo uma “inibição atenta”. No entanto, tudo isso, de acordo com Lacan, representa apenas as condições das tensões psíquicas que derivaram dos meses anteriores (prematuração), mas que contêm uma dupla ruptura: “ruptura dessa adaptação imediata ao meio que define o mundo do animal por sua co-naturalidade; ruptura dessa unidade do funcionamento vivente que subjuga, no animal, a percepção à pulsão” (LACAN, 2001, p. 41).

Diante disso, Lacan afirmava que, nesse estágio do desenvolvimento, a discordância, seja das pulsões, seja das funções, é apenas a continuação da descoordenação dos aparelhos biológicos que se prolongaram. Obtém-se, como resultado, um

[...] estágio afetivamente e mentalmente constituído sobre a base de uma proprioceptividade que dá o corpo como despedaçado: por um lado, o interesse psíquico se acha deslocado para as tendências que visam algum reposicionamento do corpo próprio; por outro, a realidade, submetida inicialmente a um despedaçamento perceptivo, cujo caos atinge até suas categorias, “espaço”, por exemplo, tão díspares que as estatísticas sucessivas da criança, se ordena refletindo as formas do corpo, que fornecem de alguma maneira o modelo de todos os objetos (LACAN, 2001, p. 41-42).

Ou seja, é em socorro a incapacidade orgânica - que, em sua privação, “apreende” o corpo como despedaçado - que a experiência especular do espelho dará uma forma humana a este corpo e, dessa maneira, o modelo para os objetos de identificação.

Para Lacan, então, esse período do desenvolvimento psíquico corresponde à fase narcísica. Nesse momento, o mito utilizado por Freud ganha, segundo nosso autor, uma compreensão mais completa, na medida em que a referência à imagem de Narciso e seu suicídio conduz a uma compreensão da insuficiência provinda do mundo, isto é, a falta de subsídios para uma vida humana, sempre carente em sua naturalidade. O reflexo especular como imagem do duplo que é elemento central aqui, assim como é a ilusão da imagem que exclui o outro, reduzindo-o a uma imagem de si mesmo. Nesse sentido, a percepção do outro não basta, não rompe o isolamento afetivo do sujeito, mas deixa-o numa espécie de solipsismo. A imagem do outro, como já foi dito, aparece apenas em seu papel primário, dentro dos limites da expressividade: o sujeito a sente como similitudes.

A partir do cruzamento do complexo de intrusão com a experiência especular do espelho, Lacan formulou um expediente teórico, no que tange ao eu, que chamou de *intrusão narcísica*. Essa dupla terminologia serve para designar uma operação mental que tem como finalidade, a partir da imagem de si mesmo, introduzir uma unidade que será responsável pela formação do eu, ainda que, antes de sua afirmação, o eu se confunda com essa imagem. Nesse sentido, a questão do protótipo dos sentimentos sociais (o ciúme fraterno, segundo Lacan), entra em cena, na medida em que o eu e o outro, no drama do ciúme, se constituem simultaneamente. Acontece que o sujeito diverge de sua

"satisfação especular" pois ela implica a introdução de um terceiro, de outro objeto que substitui a confusão afetiva pela concorrência triádica. Daí que o sujeito se encontre à mercê da realidade - dependência que, segundo Lacan, se dá nos seguintes moldes:

[...] ou ele reencontra o objeto materno e vai se agarrar a recusa do real e à destruição do outro; ou, levado a algum outro objeto, ele o recebe sob a forma característica do conhecimento humano, como objeto comunicável, já que a concorrência implica ao mesmo tempo rivalidade e concordância; mas, ao mesmo tempo, ele reconhece o outro com o qual se engaja a luta ou o contrato, em resumo, ele encontra, ao mesmo tempo, o outro e o objeto socializado (LACAN, 2001, p. 36-37).

Espera-se que essa operação mental não se constitua antes dos três anos de idade. Nessa medida, o eu se modela a partir da *imago* primordial do duplo que é, via de regra, em seu início dominada pelas fantasias que podem desempenhar um papel maior que as diferenças orgânicas. As fantasias aqui não se expressam de maneira inconsciente, como proposto pela doutrina psicanalítica freudiana, mas como produção das relações sociais em conjunto com as privações orgânicas.

É nessa perspectiva que surge o último complexo do desenvolvimento psíquico, com Lacan reconfigurando a dinâmica edípica e o próprio conceito de *complexo de Édipo*. Sua clara intenção no texto foi de retomar o conceito freudiano, diante do valor que ele tem na doutrina psicanalítica, mas distinguir sua compreensão daquela que fora a de Freud. Na verdade, trata-se de uma revisão bastante perceptível do conceito, nos moldes definidos pela dinâmica social, o que permite, segundo Lacan, colocar a família numa perspectiva historicamente paternalista que deve contribuir para esclarecer a neurose contemporânea.

Procedendo dessa maneira, Lacan apresentou um esquema geral a respeito do complexo de Édipo na doutrina psicanalítica. Tal complexo teria início em torno dos quatro anos de idade, apogeu das pulsões genitais e no momento mesmo em que a criança se fixa num objeto sexual que, em geral, é seu progenitor do sexo oposto. Isso representaria um tipo de puberdade psicológica e por demais prematura, se comparada a puberdade fisiológica. Essas pulsões genitais fornecem

fundamento ao complexo, juntamente com a frustração de sua satisfação pelo progenitor do mesmo sexo. Essa frustração é acompanhada de uma repressão educativa, que visa impedir a realização desse tipo de pulsão, inclusive mediante a da masturbação. Nesse sentido, a criança ganha uma compreensão intuitiva dessas proibições, e o progenitor do mesmo sexo passa a desempenhar para a criança o papel de censurador e, imaginariamente, objeto da transgressão. Esse duplo processo cria uma tensão que se resolve no recalçamento da tendência sexual por meio da sublimação da imagem parental, permanecendo inscrito no psiquismo em instâncias permanentes, a saber, o supereu – referente ao recalque – e o ideal do eu – referente à sublimação. A consumação desse processo representa a conclusão da crise edípica.

Ao orientar seu pensamento para estas instâncias psíquicas (supereu e ideal do eu), na medida em que possam ter um valor concreto e positivo - isto é, um valor científico em sua definição e na explicação dos fenômenos da personalidade -, Lacan visou fornecer uma visão geral acerca do desenvolvimento humano, com o intuito de explicar a origem de suas anomalias, no contexto da ordem do social e não mais por referência exclusiva à maturação orgânica, como era o caso mais frequente dentro do pensamento médico.

É nesses termos que Lacan compreendeu o cerne do complexo de castração, que se encerra no momento em que há um exercício da repressão por parte do pai para com o filho, quando o desejo edípico aparece em relação à mãe. Essa repressão acontece a partir de um duplo movimento afetivo do sujeito, a saber, agressividade e temor. A agressividade se manifesta contra o progenitor que é seu rival (em geral, o pai) no desejo pelo objeto (em geral, a mãe). E o temor se apresenta diante da retaliação ao primeiro movimento. Nesse sentido, a fantasia que sustenta todo esse movimento psíquico é a de castração, que consiste na mutilação imaginária do membro masculino.

Lacan procurou, então, esclarecer sua posição em relação ao complexo de Édipo cunhado por Freud e aderido pela doutrina psicanalítica. Segundo ele, o papel de destaque que este desempenha em todos os níveis do psiquismo foi teorizado de modo ambíguo na especificação de

suas funções. Isso teria ocorrido pelo fato de que os principais teóricos da psicanálise compreenderam o complexo a partir de uma linha de raciocínio que levava em conta a evolução da sexualidade projetada na constituição da realidade. No entanto, para Lacan, esses dois planos divergem quando se distinguem adequadamente a *repressão da sexualidade* e *sublimação da realidade*. Para resolver esta questão, Lacan propôs que a teoria do Édipo deveria integrar-se “numa concepção mais rigorosa dessas relações de estrutura: o papel de maturação que o complexo desempenha nesses dois planos só pode ser considerado como paralelo de modo aproximativo” (LACAN, 2001, p. 49). Mesmo que as funções biológicas desempenhem algum papel no psiquismo da sexualidade é o complexo que o dirige para os seus objetos.

Tendo em vista que o Édipo se realiza dentro de um movimento triádico, é no objeto materno do desmame que surge o desejo edípico, ainda que isso se manifeste mais claramente no menino, já que, no caso da menina, a questão se resolve de modo a neutralizar o potencial do complexo, impondo-se a ela uma mudança de objeto. Portanto, o complexo psicológico tem um papel relevante diante da relação vital (biológica), contribuindo assim para a própria construção da realidade.

Ao expor dessa maneira sua compreensão da doutrina psicanalítica então dominante, o que Lacan quis dizer, de modo geral, é que o complexo é aí algo que se passaria no domínio da maturação da sexualidade, ou seja, da determinação biológica. Essa concepção pode ser definida, segundo ele, como uma “psicogênese analógica”, isso quer dizer que “ela é conforme o defeito mais marcante da doutrina analítica: negligenciar a estrutura em proveito do dinamismo” (LACAN, 2001, p. 51). Aqui se esclarece melhor a posição de Lacan, e o embate biologismo e a ênfase na estrutura social chega a seu ponto máximo do texto.

Contudo, ele recorreu a experiência analítica para encontrar uma contribuição para o estudo das formas de estrutura social - isto é, de suas formas mentais - pois “é diferenciando o jogo formal do complexo que se pode estabelecer, entre sua função e a estrutura do drama que lhe é essencial,

uma relação mais fixa" (LACAN, 2001, p. 51). Lacan discordou da concepção de *imago* do pai predominante na doutrina psicanalítica, pois considerava que isso tendia a reforçar uma função masculina que é a de dominação. Ao homenagear Freud com o título de "genialmente dinamista", Lacan, ao mesmo tempo, recusava tal compreensão teórica, afirmando que a fantasia na menina, segundo esses moldes, corresponderia a uma nostalgia da virilidade, o que não julgava ser nada satisfatório de acordo com os dados da observação. Desde outra perspectiva, a experiência analítica parece fornecer um tipo diferente de material, que reconheceria a presença de outras fantasias, por exemplo, a de despedaçamento do corpo – influência marcadamente kleiniana, ainda que Lacan a exponha com reticências –, anteriores às fantasias de castração. Daí que, na concepção lacaniana, a fantasia de castração, compreendida numa referência sociológica, possa se apresentar numa forma que preceda qualquer referência ao corpo próprio, às ameaças do adulto e, mesmo, a qualquer repressão educativa. Essa fantasia:

[...] representa a defesa que eu narcísico, identificado a seu duplo especular, opõe à renovação de angústia que, no primeiro momento do Édipo, tende a abalá-lo: crise que não ocasiona tanto a irrupção do desejo genital no sujeito como o objeto que ele reatualiza, a saber, a mãe. À angústia despertada por esse objeto, o sujeito responde reproduzindo a rejeição masoquista com a qual ele superou sua perda primordial, mas ele a opera segundo a estrutura que adquiriu, ou seja, numa localização imaginária da tendência (LACAN, 2001, p. 53).

Ora, ao redefinir, nos termos de sua teoria do imaginário, a noção de *tendência* – termo que pode muito bem ser substituído por instinto ou pulsão, já que ele parece utilizá-los de forma mais ou menos equivalente –, Lacan pretendeu conferir um caráter estruturalmente social na construção da fantasia, sem precisar referir-se aos aspectos orgânicos³.

³A *imago* deve ser entendida como lugar na estrutura e não um fato psicológico restrito. No fundo, para Lacan “a *imago* é inconsciente no mesmo sentido em que o complexo pode ser inconsciente: como uma estrutura em que se articula o psíquico e o social, cujo os influxos sobre os atos individuais pode passar despercebido ao sujeito que neles se engaja. A relação entre complexo e *imago* é como que a interface pela qual se exerce a determinação social sobre a esfera subjetiva” (SIMANKE, 2002, p. 256).

Torna-se, então, necessário demarcar psicologicamente a gênese da repressão que, nesse contexto, deve ser reconhecida no jogo imaginário que condiciona a fantasia de castração, tendo na mãe o objeto que a determina. Aqui surge a radicalidade das pulsões contrárias como núcleo mais arcaico do supereu e como forma mais intensa da repressão. Assim, o supereu inibe as funções do sujeito, não a partir das experiências reais educativas, mas, antes, dessa força que é repartida progressivamente na medida em que o sujeito “realiza a instância repressiva na autoridade do adulto” (LACAN, 2001, p. 53). Nesse sentido, ainda que a dimensão materna da repressão dê ao supereu os traços da realidade, por meio do desmame e do controle dos esfíncteres, a ultrapassagem do narcisismo pelo sujeito só se dá no complexo de Édipo.

No que tange ao papel do complexo na sublimação, é preciso considerar o papel que a *imago* parental desempenha para o sujeito. Segundo Lacan, ela desempenha uma espécie de função antinômica. Enquanto que a função sexual é inibida pela *imago*, sob uma forma inconsciente – tendo em vista que a ação do supereu permanece inconsciente, assim como as tendências recalçadas –, essa mesma *imago* realiza a função de preservação da sexualidade, ainda que numa posição de desconhecimento, mas justificando o seu retorno, na função que o ideal do eu representa na consciência. Assim, sob as duas formas da inconsciência e do desconhecimento “a própria *imago* aparece sob duas estruturas cujo afastamento define a primeira sublimação da realidade” (LACAN, 2001, p. 51).

Dessa maneira, diferencia-se o objeto de identificação do objeto de desejo, opondo-os um ao outro na estrutura do triângulo edípico. Nesses termos, Lacan indicou que no complexo edípico “não é o momento do desejo que erige o objeto em sua nova realidade, mas o da defesa narcísica do sujeito” (LACAN, 2001, p. 55). Ora, essa versão lacaniana se caracteriza pela precocidade que a imagem integradora pode exercer, tanto na formação do eu como no desenvolvimento dos complexos, na função de revestimento que o social, representado pela imagem, realiza no corpo insuficiente (precário). Essa é uma concepção que toma forma e se afirma ao longo de todo o texto.

É justamente nesse sentido que a *imago* deve ser compreendida, ou seja, como aquela imagem particular do complexo que tem como função a constituição do humano.

A primeira versão da sublimação aparece, então, nesse momento do complexo de Édipo, tanto na presença camuflada desempenhada pela tendência, como pelo revestimento do objeto. Enquanto a *imago* do pai exerce uma forma eminente de sublimação, concentrando a função de repressão e sublimação como resultado de uma determinação social, a *imago* da mãe representa, na interdição que a mãe realiza, a concretude de uma ação primordial, bem como um processo real de vinculação “social na autoridade paternalista”, ao mesmo tempo em que "através do conflito funcional do Édipo, ela introduz na repressão um ideal de promessa" (LACAN, 2001, p. 55). Sendo assim, a ênfase claramente recai no papel do pai que está ao lado da estrutura em sua forma pura, antecipando, de alguma maneira, a teoria do simbólico⁴.

Ainda em *La famille*, na seção em que trata das psicopatologias, Lacan retomou sua teoria do estágio do espelho, de maneira a confirmar o que havia dito anteriormente e de modo um pouco mais sintético, atribuindo a esse estágio a vivência do drama da constituição do indivíduo. Drama esse em que é possível reconhecer o estatuto do corpo, na medida em que ele se refere a um funcionamento de despedaçamento corporal devida a precariedade neuronal e fisiológica do filhote humano, manifestando-se em dois momentos psiquicamente distintos, aquilo que Lacan chamou de “a assunção do dilaceramento original sob o jogo que consiste em rejeitar o objeto, e a afirmação da unidade do corpo próprio sob a identificação à imagem especular" (LACAN, 2001, p. 72). Dito de outra maneira, quando o sujeito se vê (se sente) despedaçado e devido a um movimento oriundo das relações sociais, marcado pelos complexos e suas imagens integradoras, ele pode se reconstituir, mediante uma imagem especular que provenha do outro, uma identificação ambivalente e alienante. Nesse sentido, o corpo recebe quase toda sua funcionalidade e vitalidade das experiências com o

⁴ No complexo de Édipo, o pai surge como a pessoa que domina tanto as relações com a mãe como a rivalidade fraterna, eis a função da *imago* paterna nessa nova estrutura da realidade.

grupo humano.

Ao analisar esse texto, é possível observar que a compreensão lacaniana de corpo não deixa de estar vinculada a uma certa ideia moralizante de família, na qual o corpo é tido como algo que, em última instância, precisa ser domesticado⁵. Nesse sentido, os complexos e suas imagens parecem exercer uma função dominadora e, ao mesmo tempo, constituinte do ser humano. Por esse viés, parece estar em curso uma separação entre o campo biológico e o das relações sociais, sendo que a este último é atribuída uma clara primazia, o que representa, para nosso autor, uma ruptura com a psiquiatria organicista e, em grande medida, com o pensamento dinamista freudiano. Isso será retomado diversas vezes nos textos que se seguem, nos quais Lacan desenvolve sua teoria e esclarece ainda mais sua posição com relação aos conceitos da doutrina psicanalítica predominante de sua época. O que mais nos interessa aqui, sobretudo, é o modo como a noção de um corpo imaginário e seu papel na constituição do sujeito é conduzida, pouco à pouco, para longe das amarras organicistas.

O papel da *imago* na constituição do eu

No texto de 1949, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, nota-se como Lacan procurou destacar a distinção entre a experiência psicanalítica, tal como ele a interpretava, e “qualquer filosofia oriunda do cogito” – isso se torna mais claro ao final do texto. Contudo, é importante observar se isso se realiza no que concerne ao corpo.

Partindo da comparação dos aspectos comportamentais entre animais e humanos

⁵ Aqui cabe uma investigação sobre a influência religiosa da doutrina cristã no pensamento de Lacan. A esse propósito, merece nossa atenção o trabalho de Pierre Daviot intitulado *Jacques Lacan et le sentiment religieux*, 2006.

(experimentos etológicos, por exemplo), Lacan buscou estabelecer um diálogo com a psicologia de seu tempo e lançar as bases para a construção de sua teoria, na medida em que incorporou seus resultados – com destaque para as pesquisas de Henri Wallon – apontando sempre para a relevância dos aspectos do grupo social, de suas formas e de suas consequências para o psiquismo. A partir daí, no que tange ao desenvolvimento humano, ele descreveu a ocorrência de um fenômeno entre os 6 meses e 18 meses de idade, que, segundo ele, manifesta:

[...] na criança, uma série de gestos em que ela experimenta ludicamente a relação dos movimentos assumidos pela imagem com seu meio refletido, e desse complexo virtual com a realidade que ele duplica, seja com seu próprio corpo e com as pessoas, e mesmo os objetos que estejam em suas imediações (LACAN, 1966b, p. 93).

Trata-se de um fenômeno que nos remete, de certa forma, ao “ato psíquico” mencionado por Freud em seu texto sobre o narcisismo como condição para ultrapassagem do autoerotismo, de um tipo de síntese que proporciona à criança a virtualidade de seu corpo, com a qual ela pode, então, se identificar. Com isso, Lacan pretendeu estabelecer novos padrões para uma outra concepção de realidade psíquica em que se deveria valorizar a estrutura familiar em suas *imagos* e complexos.

A descoberta da imagem refletida no espelho numa criança ainda com suas limitações motoras e impotência orgânica manifesta, de acordo com Lacan, “a matriz simbólica na qual o *eu* se precipita numa forma primordial, antes que ele se objetive na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito” (LACAN, 1966b, p. 94). Ou seja, o eu emerge por meio de uma identificação com essa imagem refletida no espelho. É a partir daí que pode-se falar, então, em identificação narcísica. Essa identificação permite à criança compreender a si mesma como totalidade no momento em que seu aparelho sensório-motor não funciona ainda como unidade. Isto quer dizer que a imagem no espelho permite, então, antecipar uma experiência de unidade que até aquele momento não existia ainda em realidade (VAN HAUTE, 2002). Nesse sentido, Lacan postula um tempo anterior à formação dessa imagem, isto é, um

período arcaico após o qual a imagem entra em cena para compensar aquilo que é insuficiente no organismo. Aí se situa, segundo Lacan, a origem da instância do eu, antes mesmo da determinação social, servindo-lhe, em seu projeto, como argumento contra qualquer tipo de inatismo determinante na constituição psíquica. A forma total do corpo, nesse contexto, só é dada ao sujeito como *Gestalt* perceptiva, obtida do exterior e que, desde então, domina o psiquismo. Essa *Gestalt*, então, simboliza “a permanência mental do *eu*, ao mesmo tempo que prefigura sua destinação alienante” (LACAN, 1966b, p. 95). Ora, a equivalência com a imagem, pela qual as identificações se esforçam, contudo, está condenada a falhar, pois, ao mesmo tempo em que o eu se identifica consigo mesmo, como unidade, o próprio eu se separa de si mesmo como outro (VAN HAUTE, 2002). Assim, o corpo desempenha, na constituição do eu, um papel que se define como da função – enquanto corpo próprio em sua vitalidade original – e também pela forma – como estrutura provinda de uma experiência especular da imagem do corpo, seja diante o espelho, seja também diante do corpo do outro. Dito de outra maneira, de fora para dentro, já que os elementos mais importantes advêm do exterior.

Ora, a *Gestalt* humana, nesse momento do pensamento lacaniano, é supostamente capaz de produzir efeitos no organismo que permitem mudar a realidade, pois, ademais, é possível observar que os elementos culturais, para além do investimento de que são objeto, contribuem muito pouco no que concerne a construção da realidade, já que é, por excelência, o lugar da falta. Em consequência, a função do estágio do espelho apresentou-se como “um caso particular da função da *imago*, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade – ou, como se diz, do *Innenwelt* com o *Umwelt*” (LACAN, 1966b, p. 96). A *imago*, aqui, tem por função mediar a realidade (psíquica) construída desde os complexos e o aparato mecânico biológico. Ou seja, a *imago* desempenha papel fundamental na manutenção da realidade, nas relações sociais e na constituição do psiquismo.

Numa espécie de determinismo modular, Lacan afirmava que o drama especular, que se

desenrola a partir das superfícies materiais produtoras de imagens, resulta de uma aceleração propiciada por impulsos internos (proprioceptivos), antecipando, de certa maneira, as fantasias que envolvem desde as imagens do corpo despedaçado até uma totalização da forma – à qual Lacan chamou de “ortopédica” – e também para “a armadura, enfim, assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo seu desenvolvimento mental” (LACAN, 1966b, p. 97). Tal drama, que se inicia com a construção das fantasias do corpo despedaçado, encontra uma saída para o mal-estar gerado por esta experiência – experiência traumática da qual o sujeito busca se defender – na construção de uma forma totalizante do corpo, uma *Gestalt*, que provenha da interação com seus semelhantes dentro do grupo humano. Com o término desse estágio, inaugura-se a dialética que liga o eu aos eventos socialmente objetiváveis, por meio da identificação da *imago* do próximo e da situação intersubjetiva instalada pelo ciúme primordial.

Vale ressaltar que é nessa perspectiva que Lacan divergiu das concepções de eu que o concebem, fundamentalmente, como um sistema percepção-consciência e porta-voz do princípio da realidade, que ele considera que possa ser atribuída ao existencialismo e, em certa medida, também a Freud. Esse tipo de divergência não foi sem propósito pois Lacan procurava associar o narcisismo primário com a oposição dinâmica entre libido egóica e libido sexual, evocando o instinto de morte para explicar a relação entre a libido narcísica e a função alienante do eu, e destacando a significação da agressividade dirigida ao outro.

De acordo com essa posição, a noção de agressividade ganhou relevância para o tema da corporeidade em Lacan, pois é por meio desta noção que este procurou estabelecer uma revisão do conceito de instinto de morte freudiano - em suas palavras, a “verdadeira aporia da doutrina” psicanalítica -, ao mesmo tempo em que quis conferir-lhe um estatuto científico. Tudo isso se justifica, ao seu ver, na medida em que considerava a psicanálise como uma experiência proveniente de uma técnica específica, o que a colocava num estado de perpétua abertura em seu sistema de conceitos, ou seja, suscetível a mudanças. Nesse sentido, Lacan quis se distanciar da

noção de instinto de morte, já que o considerava fruto de uma reflexão baseada em concepções biológicas, buscando dar um caráter concreto para sua psicologia e, assim, contribuir para o seu desenvolvimento. Dessa forma, ele teceu críticas também às pesquisas behavioristas e ao tratamento psicodramático.

Uma explicação cultural para a agressividade

Com o intuito de esclarecer a noção de agressividade, Lacan apresentou cinco teses (ou observações) em seu artigo de 1948 *L'agressivité en psychanalyse*. Na primeira tese, buscou apresentar a noção de agressividade e como esta se manifesta na constituição própria da experiência subjetiva. Por essa via, quis demonstrar a estrutura bipolar que se encontra na origem da subjetividade, e assim, depurar a configuração que foi dada pela psicanálise, já que a experiência psicanalítica é uma experiência de fala, e uma fala é sempre direcionada a outro dentro de uma “apreensão dialética do sentido”. Dito de outra maneira, um sujeito se apresenta ao outro como sujeito sempre pela via da linguagem. Isso se justificou, na perspectiva lacaniana, na medida em que se tentou assegurar um lugar para sua teoria dentro do domínio científico, pois

constituída entre dois sujeitos, dos quais um desempenha no diálogo um papel de impessoalidade ideal (...), a experiência, uma vez consumada, e unicamente sob as condições de capacidade exigíveis para qualquer investigação especial, pode ser retomada pelo outro sujeito como um terceiro. (LACAN, 1966a, p. 103)

A partir daí, visando conferir à psicologia um rigor científico mesmo dentro de critérios subjetivos e linguísticos, Lacan se esforçou por colocar a noção de agressividade relacionada à experiência inaugural da fala.

É na segunda tese desse artigo que começamos a vislumbrar alguns elementos daquilo que

Lacan apresentou como do registro do corporal. Ao afirma que a experiência analítica foi quem revelou em primeiro lugar o valor concreto que as *imagos* representam na constituição do sujeito, tendo prevalência sobre os instintos, a agressividade, em sua eficácia, aparece de maneira manifesta, ou seja, na intenção agressiva e como imagem de desmembramento do corpo. Isso pode ser observado desde as relações familiares, cuja intensidade das relações sociais – relações entre pais e filhos, irmãos e irmãs, primos, etc. – marcam o ser humano profundamente e de maneira estrutural. Lacan explicou que *as imagos do corpo despedaçado* são estruturais e dizem respeito as intenções agressivas na medida em que elas mesmas são imagens de mutilação, desagregação, devoração, explosão do corpo, castração, emasculação, evisceração, entre outras. Mostra-se, nesse ponto, “uma relação específica do homem com seu próprio corpo, que se manifesta igualmente na generalidade de uma série de práticas sociais” (LACAN, 1966a, p. 107-108). Lacan cita ainda, a esse respeito, práticas como tatuagem, ritos de passagens religiosos, etc., ou seja, o homem estabelece uma relação com seu próprio corpo através de imagens, e constitui, assim, uma espécie virtualidade corporal. Ele recorre a ideia de uma *Gestalt* própria da agressividade, que se organiza a partir das *imagos* do corpo despedaçado que, articuladas simbolicamente entre si, seriam efetivas antes mesmo dos instintos⁶.

Ao combinar a técnica da análise à noção de agressividade em sua terceira tese, Lacan procurou determinar em que medida os impulsos agressivos podem ser motivos para a produção de tal técnica. Nesse sentido, a hostilidade do paciente endereçada ao analista e interpretada como transferência negativa, em termos freudianos, foi relacionada à agressividade por Lacan que a considerou o “nó inaugural do drama analítico”. Ora, esse fenômeno representa a transferência imaginária, por parte do paciente para o analista, de uma das suas *imagos* mais arcaicas que, ao produzir uma

⁶ Vale notar aqui que Lacan procura diferenciar instinto de *imago*, sendo a *imago* anterior. Isso sofrerá uma mudança radical em seu pensamento no anos 1950. Talvez seja a supressão desta divisão que possibilite uma outra compreensão do estatuto do corpo em sua obra.

[...] subjunção simbólica, degrada, desvia ou inibe o ciclo de uma tal conduta que, por um acidente de recalque, excluiu do controle do eu uma tal função e um dado seguimento corporal, que, por uma ação de identificação, deu sua forma a tal instância da personalidade" (LACAN, 1966a, p. 107).

Isso se constitui como uma nova forma de atualização da *imago* pela intenção agressiva. Essa *imago* deve estar instalada nesse plano de sobredeterminação simbólica que Lacan chamou de inconsciente do sujeito. Esse mecanismo pode ser observado na histeria (onde se cria toda uma série de ilusões para esconder a intensão agressiva), na neurose obsessiva (onde encontramos uma estrutura destinada a camuflar, deslocar, negar, dividir e atenuar a intensão agressiva) e na fobia (onde a intensão agressiva é manifesta). Lacan recomendou, então, com relação à técnica, que se procure evitar que a intensão agressiva encontre apoio na ideia que o paciente faz do analista, já que suas reações de oposição, denegação, ostentação e mentira são características da instância do eu no próprio ato do diálogo.

Nesse sentido, ele retomou sua oposição a Freud no que concerne a constituição do eu – oposição essa que foi também apresentada na quarta tese –, recusando o eu como instância oriunda de um sistema *percepção-consciência* (como já visto anteriormente), baseada em uma concepção da psicologia clássica. Sua visão do eu se fundamentava a partir de sua essência fenomenológica, segundo a qual o aspecto da *Verneinung* lhe pareceu mais “freudiano” e concreto, pois a negação é, para Lacan, uma característica mais constante no que diz respeito ao eu. Isso permite observar o deslocamento que Lacan promoveu ao tomar os conceitos que ele considerava dinâmicos e neurofisiológicos demais e considerá-los como metáforas daquilo que ele próprio argumentou estar na origem da constituição humana de maneira arcaica tanto quanto os próprios instintos.

A quarta tese - aquela que expressa a proposta propriamente lacaniana a respeito da noção de agressividade - toma tal noção como correlata a um certo modo narcísico de identificação,

determinando a estrutura formal do eu e do registro do ambiente. Desse modo, para tratar o conceito de libido – aqui tomado por seu aspecto quantitativo –, Lacan sugeriu um salto da experiência fenomenológica, enquanto subjetividade da intenção, para a metapsicologia, enquanto tendência à agressão. Essa transposição lhe permitiu afirmar que a agressividade que se manifesta na criança através de tapas, socos, etc., não deve ser compreendida como uma exercício lúdico de forças em referência ao corpo, mas sim como uma coordenação mais ampla, isto é, “a que subordinará as funções de posturas tônicas e de tensão vegetativa a uma relatividade social”, como Wallon apresentou a constituição expressiva das emoções dos seres humanos e, mesmo, pelo fato da criança antecipar, no plano mental, “a conquista da unidade funcional de seu próprio corpo, ainda inacabado, nesse momento, no plano da motricidade voluntária” (LACAN, 1966a, p. 112). Nesse sentido, o que Lacan chamou de “dialética das identificações”, é o momento em que há uma primeira captação pela imagem, na qual se insere a percepção muito precoce da forma humana, algo que já fora desenvolvido no texto do sobre o estágio do espelho. Esse fenômeno de reconhecimento, situado no alvorecer da vida do *infans* e que implica a subjetividade, traz como sinais de jubilação triunfante e o caráter lúdico que caracteriza desde o sexto mês o encontro da criança com sua imagem no espelho. Esse tipo de conduta contrasta com a dos animais, o que se coaduna com a proposta lacaniana de distinção entre os instintos e das imagens integradoras.

A fase do espelho é tomada, então, como o momento primordial da identificação com a *Gestalt* visual do corpo próprio, socorrendo a uma descoordenação profunda da motricidade própria deste momento e funcionando como uma unidade saudável e “fortificante”, uma imagem ideal a serviço da humanização do filhote do homem. É essa captação pela *imago* humana que domina o comportamento da criança entre seus seis meses e dois anos e meio.

Para compreender a origem da agressividade no homem, então, é preciso compreender a relação entre o formalismo do eu e de seus objetos. Assim, é na relação erótica entre o eu e os objetos que “o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo, é essa energia e

é essa forma donde se origina a organização passional que ele irá chamar de seu eu" (LACAN, 1966a, p. 116). Essa organização cristalizada gera uma tensão interna ao sujeito que permitirá determinar "o despertar do seu desejo pelo objeto do desejo do outro" (Ibidem). Logo, toda disputa se precipita numa concorrência agressiva, formando a tríade: outro, eu e objeto. Essa concorrência, argumentou Lacan, é marcada desde a origem do eu por essa relatividade agressiva. É possível observar aqui o caráter intencional da constituição do eu na proposta lacaniana, pois o momento no qual emergem, de maneira concomitante, o outro, o eu e o objeto tem sua estrutura dada pela dialética fenomenológica da consciência.

Desse modo, marcado por influências que vão desde as reflexões agostinianas até o pensamento de Melanie Klein para compreender esse arcaísmo da experiência subjetiva da criança, Lacan pretendeu delimitar o campo da constituição do eu em torno das relações de tensão de culpa, fixação hipocondríaca, nocividade oral, masoquismo primordial, além da noção de agressividade que se liga à relação narcísica, assim como à estrutura de desconhecimento e objetivação que lhe é própria. Lacan chega a afirmar que é a noção de agressividade tensionada à estrutura narcísica que dá a possibilidade de uma compreensão a respeito do sujeito e de suas anomalias. O arquétipo da formação do eu, desde sempre alienante, representa, então, uma reação à "confusão orgânica original" (LACAN, 1966a, p. 118).

É nesse sentido que, segundo Lacan, as tendências que o eu excluiu, de acordo com os apontamento dos primeiros analistas, vieram a representar uma dimensão moral relativos ao próprio eu. De um lado, as tendências agressivas - as quais Lacan relacionou ao narcisismo e apresentou sua concepção da formação do eu, recusando o valor positivo dos instintos - e, de outro lado, as concepções mais valorizadas e adaptadas da libido, que os franceses chamaram de *oblatividade*.

Antes de concluir o exame dessa quarta tese, é relevante observar que essa agressividade, que constituiu o eu em sua individuação subjetiva primeira, só pode ser ultrapassada, de acordo com a compreensão lacaniana, por meio da identificação edipiana. Ora, assim como as *imagos* têm o

poder de conferir ao humano suas tendências, elas também são capazes de permitir sua ultrapassagem. É nesse contexto que se situa a função apaziguadora do ideal do eu, que está ligada a *imago* do pai e sua normatização sublimatória, já que é, como afirma Lacan:

em todas as fases genéticas do indivíduo, em todos os graus de realização humana em sua pessoa, que encontramos esse momento narcísico no sujeito, num antes em que ele deve assumir uma frustração libidinal e num depois em que ele transcende a si mesmo numa sublimação normativa (LACAN, 1966a, p. 121).

Diante disso, parece que o argumento lacaniano procurou demonstrar que a forma das imagens pretende preencher as dimensões e momentos do desenvolvimento humano. Foi sob essas condições que Lacan designou a agressividade não mais como produto de uma vitalidade mantenedora, donde provém a libido.

Em sua quinta e última tese, Lacan procurou articular a noção de agressividade à neurose moderna. Para tanto, apresentou sua concepção de uma estrutura narcísica como possuidora de uma simetria espacial, que permitiria indicar o lugar do espaço imaginário, isto é, um lugar estruturado geometricamente, e - por que não dizer? - geograficamente. Esse é o espaço em que se desenvolve o conjunto de imagens do eu, justapondo-se ao espaço objetivo da realidade. Nesse espaço objetivo, nessa corporeidade desorganizada, que a virtualidade imaginária subjetiva se ajusta, ou seja, há certa objetividade em cujo âmbito se constitui o eu. Nesse contexto, Lacan procurou introduzir “algumas verdades psicológicas” na medida em que concebeu a agressividade como “psicologicamente subordinada ao temor narcísico da lesão do corpo próprio” (LACAN, 1966a, p. 125). Assim, ao rejeitar a teoria darwinista – em que a ideia de prestígio da luta, valorizando a agressividade enquanto força física, dentro da concepção da conquista do espaço que o animal realiza é predominante – em benefício da concepção hegeliana do Senhor e do Escravo – na qual a satisfação do desejo só se realiza pelo trabalho e com a mediação do desejo do outro -, Lacan pode

expressar sua conclusão, afirmando que:

no cruzamento dessas duas tensões dever-se-ia contemplar a assunção, pelo homem, de seu despedaçamento original, mediante o que podemos dizer que a cada instante ele constitui seu mundo através de seu suicídio, e cuja audácia Freud teve de formular a experiência psicológica, por mais paradoxal que seja sua expressão em termos biológicos, ou seja, como ‘instinto de morte’ (LACAN, 1966a, p. 124).

Deve-se ressaltar que a utilização da noção de corpo, aqui, tal como empreendida por Lacan, visava atribuir uma certa realidade à constituição do homem, no entanto, sem parecer conferir muita autonomia à corporeidade real. Seu grande intuito nesse texto foi o de fazer valer sua ideia de que a agressividade não pode ser produto de um composto orgânico confuso (*désarroi*), desordenado e esvaziado de autonomia, que, em seu despertar, é débil e cambaleante. Antes, ela é produto de uma certa maneira constitutiva do eu, marcando o homem desde seus primórdios à medida que este se identifica com as *imagos* dadas culturalmente. Nesse sentido, Lacan se mostrou herdeiro não apenas de um cartesianismo, como foi possível observar anteriormente, mas também de uma teologia medieval, inaugurada por santo Agostinho – não à-toa mencionado por Lacan – em que o corpo era concebido como serviçal da alma, já que era pleno de imperfeições, devendo-se corrigi-las ao custo de práticas punitivas. Guardadas as devidas proporções, é claro, a correção postulada por Lacan vem das *imagos*.

Ainda buscando esclarecer a noção de agressividade, Lacan tomou o objeto criminal como mais uma indicação de que a psicanálise descobriu tensões relacionais no homem que são arcaicas e que parecem desempenhar em todas as sociedades uma função de base, abrindo caminho para refutar a ideia de um instinto selvagem e conferindo ao mal-estar da civilização um papel revelador da articulação entre cultura e natureza. Ora, a psicanálise ao compreender os crimes como determinados pela instância psíquica do supereu, toma-os de maneira à “irrealizá-los”, isto quer dizer, não submetê-los a uma explicação organicista, remetendo-os a um instinto para o crime, já

que “ao irrealizar o crime, ela (a psicanálise) não desumaniza o criminoso” (LACAN, 1966a, p. 135). A utilização da noção de supereu⁷ na criminologia leva à concluir que o crime:

deve ser tomado como uma manifestação individual, ligada as condições sociais do edipianismo. Assim é que as tensões criminosas incluídas na situação familiar só se tornam patogênicas nas sociedades onde essa própria situação se desintegra” (LACAN, 1966a, p. 136).

Isso parece com um certo tipo de tese antinaturalista, que podemos observar no desenvolvimento do pensamento de Lacan até o momento. No entanto, não poderia, esse tipo de ênfase exacerbada na cultura, abrir caminho para uma tese que levasse em conta a ideia de evolução cultural? E nessa medida, uma espécie de distinção entre raças a partir desse parâmetro? Talvez seja muito cedo para tais questionamentos, melhor deixá-los para outro momento.

Dentro deste contexto, a noção freudiana da *Verneinung* ressurge como característica própria e autêntica da função do eu. A negação aparece aqui como uma forma de disfarce através da fala. Isso representa uma das etapas, as mais precoces, da gênese do eu. Tal dialética fornece a lei inconsciente das formações. Nesse sentido, Lacan reconheceu que cada crise (desmame, intrusão, Édipo, puberdade, adolescência) faz uma nova síntese, reformulando os aparelhos do eu, “de uma forma cada vez mais alienante para as pulsões que ali são frustradas, e cada vez menos ideal para as que ali encontram sua normalização” (LACAN, 1966d, p. 141). É importante notar que Lacan designa, através do termo “ali”, um lugar que podemos inferir como sendo o corpo. Ora, tudo isso é proporcionado pelo fenômeno psíquico mais fundamental, que é a identificação, “cujo poder formativo revela-se até na biologia” (Ibidem), sendo cada período de latência pulsional “caracterizado pela dominação de uma estrutura típica dos objetos de desejo” (Ibidem).

Lacan prossegue reafirmando sua tese de que é “na identificação do sujeito *infans* com a imagem especular, o modelo tomado por mais significativo, ao mesmo tempo que o momento mais

⁷ Lacan voltou a afirmar também a precocidade do supereu, chegando a colocá-lo contemporânea ou anterior ao eu.

original da relação fundamentalmente alienante em que o ser do homem se constitui dialeticamente” (LACAN, 1966d, p. 141). Dito isto, ele retoma a ideia de que a agressividade é mais arcaica que as pulsões e que as explicações de que ela é gerada a partir das frustrações não são suficientes. A agressividade é uma tensão que

manifesta a negatividade dialética inscrita nas próprias formas em que se engajam no homem as forças da vida, e pode-se dizer que a genialidade de Freud deu a medida dela ao reconhecê-la como 'pulsão do eu' sob o nome de instinto de morte (LACAN, 1966d, p. 141).

Em desenvolvimento de uma teoria que pouco considera o papel dos instintos na constituição do eu, Lacan afirmava que a psicanálise utiliza-se dos termos naturalistas de um modo simbólico, como que

comprometidos com um metaforismo em que a fórmula de seu órgão, de sua direção e de seu objeto é uma faca de Jeannot (expressão que designa algo que conserva o mesmo nome, mas que não tem mais nada do que antes a constituía) com peças infinitamente intercambiáveis (LACAN, 1966d, p. 147).

Enquanto os instintos possuem um carácter determinante na teoria freudiana, no que se refere ao psiquismo, em Lacan a formação psíquica está identificada diretamente com o poderoso registro imaginário, ou nas palavras de Boothby “no poder estrutural do imaginário” (BOOTHBY, 2001, p. 153). Assim, o instinto de morte ganhou uma versão diferente pois passou a ser compreendido como nos termos da alienação constitucional da identidade psíquica do eu. Seguindo esse modo de pensar, Lacan afirmou que os *Triebe* ou as pulsões nada têm a ver com um sistema de equivalência energética ou coisa do tipo, considerando que elas se subordinem a “alguma conduta inteiramente montada, natural ou adquirida” (LACAN, 1966d, p. 148). Seu pensamento segue na direção de afirmar que esses termos, oriundos de uma ciência naturalista, na verdade, articulam-se na psicanálise como simbolismo, “ou integram dialeticamente, as funções dos órgãos em que aparecem as trocas naturais, isto é, os orifícios bucal, anal e gênito-urinário” (Ibidem). Nota-se que

tal posição, nesse momento de sua obra, parece rumar para um discurso mais integrador das noções psicanalíticas, não mantendo mais uma oposição aberta a Freud. Contudo, a relativa arbitrariedade com a qual se utiliza dos termos psicanalíticos continua a mostrar certa contrariedade diante do pensamento freudiano, como podemos observar na passagem acima.

Por fim, ele termina o texto dizendo que “a ideia de ‘tendências criminosas’, trata-se mais de uma deficiência que de um excesso vital” (LACAN, 1966d, p. 148). Isso representa, ao mesmo tempo, duas posições: por um lado, Lacan tira do campo das determinações orgânicas a culpa do indivíduo, contribuindo para um tipo de pensamento esclarecido a respeito das diferenças étnicas, de raça, gênero entre outras; por outro lado, parece esvaziar o campo orgânico vital do qual emerge a vida humana em seu sentido mais amplo.

A realidade do organismo

Na sequência de sua produção no que diz respeito a teoria do imaginário, é possível observar a intensidade com que Lacan buscou estabelecer uma oposição entre sua teoria e as concepções organicistas de sua época. Isso se tornou evidente no texto de 1950, *Propos sur la causalité psychique*, fruto de sua participação no congresso de Bonneval de 1946 – quando dirigiu duras críticas ao seu colega e psiquiatra Henri Ey. Diversos argumentos contrários estavam no repertório de Lacan e todos tinham um único objetivo: afirmar a falência radical da concepção de psicopatologia de Ey, que, segundo Lacan, estava em total acordo com as concepções organicistas. Em seu primeiro ataque ao *organo-dinamismo* de Henri Ey, ele afirmava que seu colega foi incapaz de “remeter a gênese do distúrbio mental como tal (...) a outra coisa senão o funcionamento dos aparelhos constituídos na extensão interna ao tegumento do corpo” (LACAN, 1966c, p. 152), orientando-se, assim, para uma tese de determinismo orgânico.

Ao começar a apresentar suas críticas ao *organo-dinamismo* de Ey, Lacan de pronto citou o que, para ele, significava a noção de verdadeiro na epistemologia científica. Apresentou sua posição como próxima da de Descartes, a partir da formulação espinosista de que “uma ideia verdadeira deve estar de acordo com o que é ideado por ela” (LACAN, 1966c, p. 154). Com isso, interrogou a doutrina de Henri Ey, colocando-a como oposta a tal preposição, apresentado nos problemas que se referem aos limites entre a neurologia e a psiquiatria. Lacan procurou demonstrar que a teoria de Ey não conseguiria distinguir um alienado dos outros doentes e nem saber qual a originalidade do objeto em questão. Os motivos para isso estariam no fato de que Ey fora buscar nas concepções de Hughlings Jackson os fundamentos para sua teoria. Essas concepções:

por mais notáveis que fossem em sua época, por suas exigências totalitárias quanto às funções de relação do organismo, têm por princípio e por fim levar a uma escala comum de dissoluções, distúrbios neurológicos e distúrbios psiquiátricos. (LACAN, 1966c, p. 154)

Ou seja, o argumento lacaniano era de que não se consegue distinguir uma afasia de uma demência, uma alucinação das alucinações verdadeiras, entre outras coisas, a partir das concepções organo-dinamistas.

Daí que tenha apresentado o célebre caso do doente de Gelb e Goldstein, com o qual procurou demonstrar que o critério de Ey - no caso, a “falta de reação da personalidade” - não era suficiente para diagnosticar uma psicose, nem fazer a distinção entre distúrbios neurológicos e psiquiátricos, porque

é realmente a reação da personalidade que, na teoria de Henri Ey, aparece como específica da psicose, seja ela qual for. E é aí que essa teoria mostra sua contradição e, ao mesmo tempo sua fragilidade, pois, à medida que ele desconhece mais sistematicamente qualquer ideia de psicogênese, a ponto de em algum lugar confessar não mais poder compreender o que significa essa ideia, vemo-lo exacerbar suas exposições com uma descrição ‘estrutural’ cada vez mais sobrecarregada da atividade psíquica, onde reaparece, ainda mais paralisante, a mesma discordância interna. (LACAN, 1966c, p. 156).

Assim, Ey procuraria, segundo Lacan, criticar a psicogênese a partir das seguintes noções: *choque emocional* (concebidos por seus efeitos fisiológicos); *fatores reacionais* (vistos na perspectiva constitucionalista); *efeitos traumáticos inconscientes* (abandonados por seus próprios defensores); *sugestão patogênica* (psicogênese fora dos termos psicopatológicos).

Outra espécie de crítica imputada a Ey se refere ao seu suposto dualismo. Lacan indagou sobre as tendências doutrinárias de Henri Ey, quando este concebe uma psicogênese pouco compatível com os fatos psicopatológicos e introduz uma dicotomia, oriunda da leitura de Descartes, entre psíquico e orgânico. No caso, vale a pena reproduzir na íntegra o parágrafo em que Lacan criticou esse dualismo de Ey:

denunciando o dualismo imputado a Descartes, entramos, em pé de igualdade – com uma ‘teoria da vida psíquica incompatível com a ideia de uma psicogênese dos distúrbios mentais’ – no dualismo de Henri Ey, que se exprime todo nessa frase terminal cuja ênfase produz um som tão singularmente passional: ‘as doenças mentais são insultos e entraves à liberdade; elas não são causadas pela atividade livre, isto é, puramente psicogenéticas’. (LACAN, 1966c, p. 157).

É a esse dualismo que Lacan atribuiu o equívoco insustentável de Henri Ey. Porém, ambos parecem partir de um mesmo mal-entendido comum, a saber, a dicotomização da realidade em psíquico e orgânico e, em última instância, entre cultura e natureza. Por essa via, pode-se observar que Lacan, ao criticar seu colega, parece não demonstrar ter tido a lucidez de dimensionar o impasse em que desenvolvia seu próprio projeto teórico.

Ao se perguntar sobre a causalidade da loucura, então, Lacan revelou as razões de seu interesse pela questão, pois considerou poder encontrar aí uma “estrutura constitutiva do conhecimento humano” (LACAN, 1966c, p. 162), uma relação de fundação, *Fundierung*. Nesse sentido, a loucura se apresentaria como um fenômeno de pensamento, ideia já desenvolvida em sua tese de psiquiatria, mas ainda carente de maior desenvolvimento. Diante disso, propôs um retorno a Descartes para pensar a loucura. Por meio de uma passagem das *Méditations*, expressou a ideia de

que o louco é aquele que não se reconhece como tal, conforme seu “bom senso”, mas é aquele que se pensa (se reconhece) como outro. A partir dessa perspectiva, Lacan nota no pensamento de Ey, certos elementos vinculados ao cartesianismo, uma contribuição no que se refere à crença como fenômeno da alucinação e do delírio. No entanto, para Lacan, Ey cometeu um erro crucial ao incluir, no fenômeno da crença, o juízo de valor, já que

por uma espécie de vertigem mental, ele dissolveu a noção de crença, que mantinha sob seus olhos, naquele erro que vai absorvê-lo como faz uma gota d'água com a outra que a toca. Por conseguinte, toda a operação fracassa. Cristalizado, o fenômeno torna-se objeto de juízo e, em breve, simples objeto" (LACAN, 1966c, p. 164).

O motivo da divergência com Henri Ey foi se revelando à medida que, para Lacan, o fenômeno da crença não representa um déficit, podendo ser tomado por um pensamento que não se corrompa. Nesse sentido, Lacan pensava o fenômeno da crença delirante como desconhecimento pois “desconhecer supõe um reconhecimento, como manifesta o desconhecimento sistemático, onde realmente deve-se admitir que o que é negado é de algum modo reconhecido” (LACAN, 1966c, p. 165). Nessa direção, chegou a afirmar que “toda a loucura é vivida no registro do sentido” (LACAN, 1966c, p. 166) e, assim, atrelou o problema da loucura ao da linguagem. Daí, emergem alguns pontos referentes ao desenvolvimento do seu pensamento sobre a significação e a palavra – tema que foi revisto depois na sua teoria do simbólico –, que se acrescentam ao problema da verdade. Ora, a linguagem humana é atravessada pela problematização da verdade em toda sua extensão, seja por traí-la, seja por expressar sua verdade através de sua mentira.

Vale lembrar, no entanto, que a palavra exerce sua função de imagem do sentido como um sentido que só se revela ao se descobrir e, dessa maneira, pode ser encarada, além de seu valor significante, como metáfora e nó de significação. A partir da aproximação da imagem com a significação, Lacan buscou definir o campo da psicologia como insensato, na medida em que se cria o nó no discurso, acreditando que sua antropologia poderia incluir o homem em sua dimensão

cultural e natural.

Do alto de sua fenomenologia, portanto, Lacan voltou a afirmar que “o louco se acredita diferente de quem é” (LACAN, 1966c, p. 170), trazendo novamente o pensamento cartesiano para o diálogo e sinalizando, assim, que o momento da virada desse pensamento consiste na identificação. Então, ele voltou ao tema do desconhecimento, dizendo que é na dialética do ser que se encontra o desconhecimento essencial da loucura. O desconhecimento revela, na verdade, a revolta do louco que quer de todo modo fazer sobressair a lei de seu coração. Iniciativa insensata, disse Lacan, pois:

é basicamente porque o sujeito não reconhece nessa desordem do mundo a própria manifestação de seu ser atual, nem que o que ele sente como lei de seu coração é apenas a imagem tão invertida quanto virtual desse mesmo ser. Ele o desconhece, portanto, duplamente, e precisamente por separar a atualidade da virtualidade. Ora, ele só pode escapar dessa atualidade através dessa virtualidade. Assim, seu ser está encerrado num círculo, a menos que ele o rompa por alguma violência, na qual, desferindo seu golpe contra o que lhe parece ser a desordem, atinge a si mesmo através do contragolpe social. (LACAN, 1966c, p. 172)

Dessa forma, o papel da imagem ganha destaque no pensamento de Lacan para a compreensão da psicose, já que é o não reconhecimento - ou melhor, o desconhecimento desta virtualidade - que faz do louco pura atualidade, e isso o prende ao seu mundo, acreditando ser o que não é. Lacan creditou, então, a significação do ato delirante como essencial a fenomenologia da experiência por ele reportada.

Uma boa definição que contempla tanto uma crítica ao organicismo como a posição de uma superação proposta por Lacan apareceu quando ele afirmou que “longe da loucura ser um ato contingente das fragilidades de seu organismo, ela é a virtualidade permanente de uma falha aberta em sua essência” (LACAN, 1966c, p. 176). Ademais, Lacan insistiu, nesse momento, em que o ser do homem deve ser compreendido a partir da loucura, sendo a loucura o grau extremo de sua liberdade. A causalidade da loucura está na decisão do ser, na lei do nosso devir, determinado pelos dramas da existência, que Lacan identificou no conceito de *imago*.

Lacan procurou, então, esclarecer que o eu não se confunde com uma espécie de síntese das funções de relação do organismo, concepção colocada na conta de Henri Ey – e por tabela na de Sigmund Freud, na medida em que, segundo Lacan, este permaneceu preso a um paralelismo próprio de seu tempo. Ao contrário, deve-se observar os efeitos do eu no sujeito, como apresentou a experiência freudiana, desde o próprio lugar designado como *Verneinung*, “fenômeno pelo qual o sujeito revela um de seus movimentos pela própria denegação que manifesta deles, e no momento mesmo em que a manifesta” (LACAN, 1966c, p. 179). Após a ambiguidade com que tratou antes o pensamento freudiano, Lacan procurou agora estabelecer quais seriam os critérios de sua concepção do eu dentro do registro imaginário.

O conhecimento paranoico surge aqui como uma série de fenômenos que cercam a construção do eu e, em particular, aquilo que Lacan chamou de *transitivismo*, isto é, uma espécie de matriz (*Urbild*) do eu. Trata-se de uma fase primordial na qual a criança chama a si mesma na terceira pessoa e, citando Charlotte Bühler, Lacan reconheceu no transitivismo uma captação do sujeito pela imagem do outro.

O traço essencial da *imago* pode ser visto bem cedo, já no primeiro ano de vida, onde se reconhece, portanto, um certo primitivismo da função social no indivíduo. Sendo assim, a *imago* produz seu primeiro efeito de maneira radical, isto é, alienando o sujeito, já que é “no outro que o sujeito se identifica e até se experimenta” (LACAN, 1966c, p. 181). Seguindo em sua argumentação, ele colocou o desejo como signo da mediação, já que “ele é desejo de fazer reconhecer seu desejo” (Ibidem), um desejo que se objetiva provindo do outro, na medida em que sempre necessita de mediação.

O que Lacan pretendeu demonstrar, a partir de uma questão colocada de maneira retórica no seguimento do texto, é que “a *imago* tem como função instaurar no ser uma relação fundamental de sua realidade com seu organismo” (LACAN, 1966c, p. 182). Nessa medida, o que ele postulava em sua teoria era uma integração no organismo das relações psíquicas. Isso se esclarece na

consideração dele sobre o hábito e o esquecimento já que estes

são sinais da integração no organismo de uma relação psíquica: toda uma situação, por haver se tornado no sujeito ao mesmo tempo desconhecida e tão essencial quanto seu corpo, manifesta-se normalmente em efeitos homogêneos ao sentimento que ele tem de seu corpo. (Ibidem)

Lacan pareceu querer integrar no orgânico aquilo que, segundo ele, faltava-lhe e, assim, marcá-lo perpetuamente. Para tanto, torna a recorrer à sua teoria do estágio do espelho – lembrando que o texto ainda não havia sido publicado, mas apenas apresentado em 1936 – e a coloca nos seguintes termos:

a estrutura própria do mundo humano, como comportando a existência de objetos independentes do campo atual das tendências, com a dupla possibilidade do uso simbólico e do uso instrumental, aparece no homem desde as primeiras fases do desenvolvimento. (LACAN, 1966c, p. 184).

Ao aludir à prematuração do nascimento do homem, sua incompletude e o retardo do desenvolvimento neuro-eixo nos primeiros seis meses de vida, Lacan pretendeu conferir às imagens um valor positivo na constituição do humano, determinante do organismo. Para isso, evocou a noção psicanalítica de narcisismo, mas com uma apropriação bem peculiar, visto que:

é em função desse atraso do desenvolvimento que a maturação precoce da percepção visual toma seu valor de antecipação funcional. Daí resulta, por um lado, a acentuada prevalência da estrutura visual no reconhecimento muito precoce, como vimos, da forma humana. Por outro lado, as probabilidades de identificação com essa forma, se assim posso dizer, recebem dela uma contribuição decisiva, que irá constituir no homem o nó imaginário e absolutamente essencial que, obscuramente e através de inextricáveis contradições doutrinárias, a psicanálise designou admiravelmente, no entanto, pelo nome de narcisismo. (LACAN, 1966c, p. 186).

Essa passagem sintetiza o que pensa Lacan sobre o corpo nesse momento. Além da ênfase dada às imagens na formação do eu, o corpo aparece, nesse contexto, em sua veste mais reluzente,

ou seja, dentro de um aguçamento visual em que se destaca a *forma* do corpo, que é o que permite uma funcionalidade dos movimentos do corpo próprio, sempre à mercê das investidas do social. Isso se reafirma, na medida em que Lacan insistiu em demarcar a diferença entre sua “clara” concepção de narcisismo e a “obscura e contraditória” da doutrina psicanalítica vigente, mais especificamente a de Freud, com sua teorização do instinto de morte. Nesse sentido, Lacan procurou corrigir a concepção freudiana deste instinto afirmando que, na verdade, tratar-se-ia da miséria original, da carência biológica que se manifesta desde o nascimento, como prematuração fisiológica, repercutindo ainda no processo do desmame. Assim, o suicídio não se relacionaria com algum tipo de instinto, mas, antes, com a imagem narcísica que o mito pôde simbolizar. É nesse contexto que Lacan quis colocar a estrutura da loucura como ligada ao eu primordial (alienado) e ao sacrifício primitivo (suicídio).

As primeiras identificações consistem, então, em determinar a loucura do homem, que se crê como homem, sendo o homem mais que seu corpo e sabendo menos sobre o que pode ser. Isso resulta na insistência em separar, como Descartes, corpo e mente (organismo X realidade), sendo a alma uma mônada imaterial, permitindo-nos inferir que sua intenção é integrar o corpo nessa realidade construída através das *imagos*. Dessa forma, ele instituiu a *imago* como objeto próprio da psicologia, e a identificação como fenômeno irreduzível, que se apresenta como fundadora da causalidade psíquica. A própria *imago* é sua forma definível: “no complexo espaço-temporal imaginário, que tem por função realizar a identificação resolutiva de uma fase psíquica, ou, dito de outra maneira, uma metamorfose das relações do indivíduo com seu semelhante” (LACAN, 1966c, p. 188).

Dito isto, é possível concluir pela primazia que Lacan delegou às estruturas sociais das imagens integradoras e o combate acirrado contra as concepções organicistas. Assim, o movimento de seu pensamento permite observar uma espécie de esvaziamento de uma suposta autonomia do corpo, dando-lhe um lugar secundário e carente em que se constitui o homem. Como demonstrado,

o esforço lacaniano de integrar a realidade ao orgânico parece ter produzido um déficit corporal difícil de reparar, mas não impossível. Ou seja, na melhor das hipóteses o corpo tem um status precário na momento da construção de sua teoria do imaginário.

É nessa perspectiva que podemos compreender a posição lacaniana apresentada nesse momento de sua produção intelectual, pois nos parece que ele tomou como princípio estabelecer a primazia do que é imposto pela cultura ao indivíduo, fazendo com que se sobressaiam os complexos e *imagos* em relação aos instintos ou pulsões, isto é, aquilo que vem de fora para dentro, como as imagens, a fala, a linguagem e os gestos oriundos da produção cultural construída desde as relações sociais. Sua intensão era claramente de tentar refutar as teses organicistas ao mesmo tempo em que procurava estabelecer novas dimensões para a compreensão da gênese do eu. Nesse sentido, a teoria do imaginário pode ser enquadrada dentro de uma perspectiva dualista, sendo importante salientar, no que se refere à noção de corpo, que Lacan operava-a sempre dentro deste enquadre teórico (externo/interno). Isso nos permite melhor situar o papel conferido à corporeidade. Como procuramos evidenciar aqui, o corpo para Lacan é, nesse contexto, apenas um aparato biológico carente e necessitado que possui pouca autonomia e que, em sua prematuridade, se aproveita das marcas das imagens integradoras e constituintes oferecidas pelos homens, para que se realize sua assunção à condição humana.

Ademais, em algum momento, Lacan chegou a afirmar que “o homem se cria através de sua própria imagem” (LACAN, 1966d, p. 146). Tal pensamento dimensiona bem a proposta lacaniana com relação a sua teoria do imaginário, além de nos indicar em que categorias Lacan inseria sua visão da psicogênese. Sua antropologia filosófica, então, não se resume a categorias hegelianas ou kojévianas, mas implicava até mesmo uma visão religiosa implícita, que coloca o homem como centro do “mundo”, em importância absoluta, tendo como justificativa a função desempenhada pelas relações sociais – o que foi radicalizado posteriormente na sua teoria do simbólico, como veremos no próximo capítulo.

É evidente que a contribuição lacaniana ao campo dos estudos da cultura é, de certa forma, notável, na medida em que permite pensar o homem não somente a partir de seus pressupostos biológicos - o que poderia nos levar a teorias bizarras -, evitando assim os impasses característicos de diversas teorias deterministas. No entanto, parece que ele creditou uma importância excessiva às relações sociais. Assim, o que nos interessa aqui não é tanto a ênfase no caráter social da teoria lacaniana, mas o modo com que foram tratados os aspectos biológicos da conduta humana e, com eles, o problema da corporeidade.

Capítulo II

O mundo da palavra: sobre o registro simbólico

No início dos anos 1950 o pensamento de Jacques Lacan passou por uma mudança significativa que afetaria, de forma decisiva, sua compreensão a cerca de alguns conceitos psicanalíticos e da própria psicanálise vigente. Dentre estes conceitos, e como conceito chave para se pensar essa viragem de seu pensamento, destaca-se o *inconsciente*. Termo incontestável, segundo Laplanche e Pontalis (2004), no qual é possível encerrar “a descoberta freudiana”. Trata-se, então, neste momento, de analisar como se deu a apropriação por parte de Lacan deste conceito tão caro à psicanálise e que antes fora tomado, pelo mesmo autor, como muito energético e, demasiadamente, ligado a uma tradição médica organicista. A partir da análise desta apropriação, pode-se observar ao menos duas coisas: 1) quais os novos critérios estabelecidos para um projeto científico e 2) quais as principais influências que implicaram numa mudança de rumo do pensamento de Lacan - como, por exemplo, o pensamento de Lévi-Strauss e de Saussure. Isso permite uma compreensão mais apurada

da construção do registro do simbólico e suas consequências no campo da psicanálise lacaniana, ainda em formação. Esses aspectos possibilitam também, e principalmente, outras inferências a respeito do que estava em jogo quando se pensa a dimensão corporal na psicanálise de Lacan, no momento histórico que ficou conhecido por um “retorno a Freud”.

Deve-se esclarecer mais um vez que nosso objetivo é identificar o problema da corporeidade no pensamento de Jacques Lacan. Assim, pensamos ser relevante expor alguns elementos da constituição do registro simbólico que nos possibilitem observar e, ao mesmo tempo, nos permitam inferir qual seja o papel do corpo em seu pensamento. Devido a tal motivo, não pretendemos nos estender por tais exposições tendo em vista que isso já foi exaustivamente tratado por diversos outros de autores.

Do mito em questão

Começaremos, então, esta exposição pelo movimento que Lacan procurou estabelecer do lugar da psicanálise. Para isso, tomaremos a reflexão proposta por ele próprio no início do texto *Le mythe individuel du névrosé* (1953) - texto que é fruto de uma conferência proferida no *Collège philosophique de Jean Wahl* em 4 de março 1953. Ali, ele nos indica que lugar a psicanálise deveria estar - esse lugar foi, e segue assim, motivo de constante reflexão tanto de psicanalistas como de autores *outsiders*. É a partir do modelo das *artes liberais*, tais como foram apreendidas na idade média, que Lacan pensa o lugar da psicanálise neste momento de sua obra. Essa apreensão nos confere uma valorosa luneta para lermos tanto o texto *O mito individual do neurótico* como os outros que se situam historicamente dentro deste contexto e que farão parte de nossa exposição neste capítulo. No entanto, é preciso se ater propriamente àquilo que Lacan concebia como *artes*

liberais, noção que está presente (textualmente) no início da exposição que fizera no *Collège philosophique*.

Há, de acordo com Lacan, uma particularidade do lugar da psicanálise dentro dos saberes. Por exemplo, a ciência de sua época concebida a partir de um modelo paradigmático advindo das formas exatas como a matemática, a física, etc. - dizendo de outra maneira, a ciência positivista -, não representava para ele o melhor lugar para se pensar a psicanálise, tendo em vista que o objeto da psicanálise nunca teria sido transformado em objeto (mensurável), nem tão pouco sua prática poderia ser reduzida a uma técnica, ou a um método operacional, ou, até mesmo, a um conjunto de receitas - para usar suas palavras. Então, se a psicanálise não pode ser incluída nesse corpo científico rigoroso e objetivo, onde mais ela poderia estar localizada? Qual é o lugar da psicanálise no campo dos saberes? Haveria uma outra forma de rigor e objetividade na ciência?

A resposta de Jacques Lacan seria: nas artes. Mas, não em qualquer tipo de arte. Como já foi mencionado acima, o emprego proposto por Lacan seria aquele que fora utilizado na idade média como *artes liberales*, ou seja, um campo dos saberes que se funda a partir de um conjunto de outros saberes, entre eles a astronomia, a dialética, a aritmética, a geometria, a música, a gramática - para utilizar a ordem em que esses termos foram apresentados pelo próprio autor. Porém, não é apenas por isso. O que Lacan mais valoriza neste aspecto é que a psicanálise, tal como a sua compreensão das *artes liberales*, busca, dessa maneira, preservar uma relação de medida do ser humano consigo mesmo, cíclica, fechada em si mesma e que é tomada por excelência pela *parole*⁸ (palavra, verbo, fala). No fundo, o que está em questão aí é justamente o lugar da individualidade, da singularidade e - por que não dizer? - do sujeito.

⁸ A tradução do termo *parole* para o português não é de fácil equivalência. Traduzir por *fala*, comumente tem sido aceito na seara psicanalítica lacaniana, o que não nos parece ser a maneira própria como Lacan designou o termo *parole*. No entanto, a dimensão da *fala* pode atribuir algum papel interessante para pensar o corpo, mas isso será retomado na parte sobre o registro do real desta tese. Neste capítulo sempre será utilizada a tradução *palavra* ou quando utilizarmos *fala* em colchetes colocaremos o termo *parole*.

Vale fazer aqui uma breve digressão a respeito do sujeito, já que este não é nosso objeto. Um dos impasses da teoria do imaginário seria o fato de que ao mesmo tempo em que o eu se constitui por meio das imagens - e isso tem um valor positivo - produz-se também uma alienação de valor negativo, um espécie de deficit incontornável. No entanto, devemos lembrar que o próprio recurso utilizado por Lacan para sair de uma linha de pensamento reducionista e organicista, era, até então, a construção de uma teoria pautada pelo social, sendo a imagem a expressão máxima deste modelo. Bairrão (2003) afirma que o conceito de imagem serve tanto para escapar de uma indesejável ligação ao substancialismo, já que as imagens têm por função formar, organizar as sensações e o próprio comportamento, como de escapar de uma perspectiva abstracionista, na medida em que essas imagens são construídas historicamente, ou seja, elas são concretas. Porém, é a introdução do termo inconsciente - com tudo que ele comporta - que expõe algumas dificuldades dessa teoria. Nesse sentido, a noção de sujeito se apresenta como uma saída possível para Lacan. Veremos à frente o quanto essa saída é possível.

Voltando ao texto de Lacan em questão, ao propor o emprego do termo *artes liberais* para pensar o lugar da psicanálise em contraposição à ciência natural - pois temia o risco de que a psicanálise fosse enquadrada nesses moldes - permite-nos observar, pelo menos, um importante movimento do pensamento de Lacan, que é de uma renúncia da experiência psicanalítica como tendo um objeto mensurável a partir de categorias positivas, o que já vinha fazendo para definitivamente promover uma desvinculação da psicanálise das ‘mãos ardilosas’ das ciências naturais - da qual foi feroz crítico -, assim como uma ruptura completa da influência da psiquiatria contemporânea e da própria psicanálise que julgava estar direcionada em uma trilha organicista⁹ - haja vista, suas críticas a Henri Ey e Freud, para citar apenas estes dois.

⁹ Segundo David Macey, em seu livro *Lacan in contexts* (1988), a obra lacaniana está permeada de uma “descontextualização” que dificulta muito a compreensão de tal pensamento, e que também pode provocar, no leitor desavisado, uma espécie de crença na originalidade dos conceitos expostos por Lacan ao longo de sua produção. Esse fenômeno, Macey chama de amnésia, pois, para ele, o psicanalista francês apropriou-se de diversos conceitos, inclusive da tradição psiquiátrica francesa, sem citar ou dar referências. Esse dado levantado por Macey colocaria em questão o tipo de relação de Lacan com seus interlocutores, bem como sua disposição com seu próprio projeto.

Evidentemente, toda essa construção teórica ou correção dos cursos do projeto lacaniano se deram a partir de questionamentos que rondavam a cabeça de Lacan neste momento histórico de sua produção. Como afirma Simanke (2002), foi a tese de Lévi-Strauss sobre *As estruturas elementares de parentesco* de 1949 que marcou fortemente o pensamento de Lacan. Dentro desta perspectiva, segundo Simanke, o que acontecia naquele momento era que Lévi-Strauss havia tomado a linguística como modelo tanto para a antropologia como também podia ser estendido para toda as ciências humanas. Essa apropriação do antropólogo francês da linguística caiu quase como uma luva para Lacan pois se o estruturalismo podia substituir seus objetos (comportamentos sociais) por símbolos, a porta estaria aberta para se pensar o próprio sujeito como que constituído pelo simbolismo. Assim, é por esse caminho que Lacan procurou “apresentar a psicanálise como ciência desse novo sujeito que surge agora no panorama das ciências humanas” (SIMANKE, 2002, p. 438).

É possível observar, então, que a noção de uma estrutura inconsciente cunhada por Lévi-Strauss seria plausível e viável para se conceber uma objetividade do sujeito. Ora, é a partir de uma dimensão antropológica que apreende a ciência como ciência do inconsciente social que Lacan vislumbrou uma objetividade científica para psicanálise - ou uma ciência rigorosa -, ao mesmo tempo em que pôde aceitar o termo inconsciente - termo antes extremamente desconfortável. Nesse sentido, ele “poderá pregar tranquilamente o retorno a Freud sem ser, por algum tempo, atormentado pelos paradoxos em que envereda seu projeto científico, a partir desse *aggiornamento* do impasse entre subjetivo e o objetivo que é proporcionado por Lévi-Strauss” (SIMANKE, 2002, p. 441).

Mas, qual são as bases para esse novo inconsciente ou inconsciente estrutural?

Lépine (1979) aponta-nos para a ideia de que há dois aspectos que não são excludentes e que devem ser analisados em conjunto. Dentro de um modelo de investigação etnográfica, há dois momentos de igual relevância: no primeiro, “o inconsciente possibilita a comunicação entre o observador e seu objeto; é o princípio subjetivo de organização da vida mental de ambos” (LÉPINE,

1979, p. 36); e no segundo, o pesquisador faz com que essa primeira apreensão subjetiva de significação passe para uma “apreensão objetiva ao nível da análise científica, da infraestrutura” (Ibidem). Isso nos dá mostra de que há um duplo caráter do inconsciente antropológico, a saber, subjetivo (por ser algo próprio da constituição inicial da vida mental) e objetivo (por ser algo que pode ser conhecido e verificável somente pela análise científica). Desse modo, pode-se dizer que exista uma produção simbólica entre sujeito e objeto, produção esta muito preciosa à antropologia e que Lacan também fará proveito. Pois bem, Simanke permite-nos compreender um pouco mais dessa apropriação lacaniana do inconsciente antropológico moldado em uma relação intersubjetiva, e sua filiação, ainda que parcial, a Lévi-Strauss. Diz ele:

num momento *clínico*, ao qual corresponde uma concepção da situação analítica como relação intersubjetiva, para o que contribuem, não só Lévi-Strauss, mas, principalmente, Kojève; e num momento que se pode chamar de *metapsicológico*, com a condição de se entender esse “além da psicologia” como um passo em direção à ordem antropológica, e não a um limite entre o psíquico e o neurológico, como em Freud. Aí o inconsciente pode ser objetivado numa reflexão que apelará, antes de tudo, para o novo registro do simbólico e a estrutura da linguagem, na esteira dessas considerações de Lévi-Strauss (SIMANKE, 2002, p. 442).

Com esses esclarecimentos, podemos retomar o texto que seria, conhecidamente, introdutório do registro do simbólico e das influências estruturalistas no pensamento de Lacan. Em *O mito individual do neurótico*, o que mais nos interessa é o valor do mito dentro da compreensão do autor por nós estudado¹⁰. Ora, o mito tem um papel central para pensar aquilo que Lacan chamava de relação intersubjetiva, enxergando na fantasia uma construção singular do sujeito ao mesmo tempo que determinante para sua neurose. Com o intuito de demonstrar sua hipótese, ele nos oferece dois exemplos. De um lado, o caso freudiano do homem dos ratos, e do outro, um relato

¹⁰ Alain Miller, nas indicações bio-bibliográficas do volume onde foi publicado o texto *Le mythe individuel du névrosé*, afirma que Lacan retirou o termo Mito de um texto de Lévi-Strauss de 1949, intitulado *L'efficacité symbolique*. Segundo ele, é essa de fato uma referência estruturalista. Simanke também aponta para este dado e sinaliza para o fato de que não apenas o texto *L'efficacité symbolique* exerceu influência sobre Lacan nesse momento, mas também o texto *La structure des mythes* que foi publicado em 1955 onde já aparece o método utilizado pelo antropólogo francês. É bom lembrar, que tais elementos já haviam sido trabalhados por Lévi-Strauss nos cursos da *École Pratiques des Hautes Études* no período de 1952-54. Portanto, contemporâneo ao texto ao qual nos referimos que é de 1953.

da vida de Goethe. Em ambos, o roteiro da fantasia é particularmente tomado como fascinante pelo neurótico, na medida em que envolve uma constelação de eventos e histórias que estavam antes do advento do próprio sujeito, ou mesmo antes da chegada do indivíduo (bebê), se pensarmos que o ser humano se constitui muito depois do nascimento - se é que podemos utilizar estes termos. Talvez tenha sido por esta razão que a escolha do caso freudiano - um clássico caso de neurose obsessiva - funcionou bem para Lacan, já que nele se pode encontrar elementos que lhe permitiram introduzir o estruturalismo e seu método da análise dos mitos na psicanálise, e mais, permitiu também uma apreensão do sujeito a partir de seu próprio mito familiar ou constelação originária.

Lacan chamou esta constelação de original e afirmou que tal “constelação do sujeito é formada na tradição familiar pela narrativa de um certo número de traços que especificam a união dos pais” (LACAN, 2007, p. 21). Ou seja, todas as histórias vividas e que serão contadas e recontadas como dramas ou anedotas impactam o sujeito que está por vir. Ele procura expor essa ideia ao abordar o caso do Homem dos ratos e assim apresentar seus elementos. Segundo Lacan, há dois elementos nessa constelação original que são por demais importantes para compreendermos sua noção de mito ou constelação familiar do sujeito. O primeiro elemento familiar do mito seria a posição do pai, suboficial e que consegue um bom casamento com uma mulher (a mãe do Homem dos ratos) de posição privilegiada - uma legítima burguesa. No entanto, este pai fora antes apaixonado por uma bela jovem. Porém, sua posição social não era elevada, já que era pobre e de costumes rudes. Esse evento sempre foi tratado pela esposa como uma espécie de jogo divertido entre o casal, mais divertido para a esposa do que para o marido (o pai do Homem dos ratos) que insistia sempre que isso era algo do passado, o que de certa maneira o constrangia. Aqui podemos destacar o conflito *moça rica/moça pobre* vivido pelo pai do Homem dos ratos - conflito que implicava na escolha de uma das moças. O segundo elemento familiar, então, do mito, também relacionado ao pai, sugere que este tenha perdido no jogo todo dinheiro do regimento militar ao qual pertencia e era o responsável por ele. Conseguiu escapar da desgraça devido a ajuda de um

amigo que lhe emprestou a quantia necessária para repor o regimento - amigo este que ele nunca mais iria ver e, por isso, a dívida nunca fora paga. Esses dois elementos seriam, de acordo com Lacan, fundamentais para a constituição do mito neurótico do jovem Homem dos ratos. E há de se levar em conta que os dois elementos dizem respeito diretamente ao pai - pai este que ocupará um lugar singular na teoria lacaniana e de consequências importante para a seu pensamento.

Assim, Lacan aponta para o fato de que o desencadeamento da neurose teria ocorrido no momento em que o pai incentiva o filho (Homem dos ratos) a casar-se com uma moça rica. Isso fez emergir o conflito *moça rica/moça pobre* vivido pelo pai anos antes de se casar com sua mãe - como observado no primeiro elemento. Tal conflito “é reproduzido exatamente na vida do sujeito no momento onde seu pai o incentiva a casar com uma moça rica, é aí, então, que se desencadeou a neurose propriamente dita” (LACAN, 2007, p. 23). Esse incentivo do pai funciona aqui mais como um empurrão do que propriamente como um convite. Ora, na verdade, o Homem dos ratos é impelido a tomar o mesmo roteiro, encenado pelo pai em tempos anteriores, e a atuar. A compreensão de Lacan, então, é de que há uma estreita relação entre os elementos iniciais da constelação subjetiva do sujeito e a construção final da fantasia obsessiva. Pois, segundo ele, “lá no começo, a imagem do suplício engendrou no sujeito, segundo o modo de pensar próprio do obsessivo, todos os tipos de medos, a saber, que tal suplício pudesse ser algum dia infligido as pessoas que lhe são muito queridas” (LACAN, 2007, p. 24). Esses tipos de medos funcionariam como uma espécie de motor reparatório, ou seja, a aceitação da execução de tal roteiro teria em alguma medida a função de reparar as ações “equivocadas” do pai no passado, livrando seus entes de um mal maior. É nesse sentido que Lacan compreende as construções neuróticas do obsessivo como que confirmando as construções delirantes¹¹. Além disso, e o mais importante, é que esse

¹¹ Esse movimento de comparação é perfeitamente visível na apreensão feita por Freud do caso Homem dos lobos.

engendramento coloca o sujeito dentro dessa rede de constelações familiares, sendo o resultado um movimento de repetição do que já fora vivido¹².

Podemos observar isso também no segundo elemento familiar apresentado, pois todo o imbróglgio da dívida foi revivido por ele a partir desse roteiro construído no seio familiar - a dívida por causa do óculos, o tenente A, o tenente B e a senhora dos correios - personagens citados pelo próprio Freud em seu texto. Ele tinha o dever neurótico de reembolsar a soma, mas em condições bem restritas. Ele tem que pagar o preço do objeto, cuja a especificação não é de qualquer natureza, ou seja, isso estava mais ou menos determinado dentro do roteiro que fora forjado em seu próprio lar, compondo assim um roteiro fantasístico.

Ora, o roteiro criado pelo homem dos ratos é, em última instância, o que Lacan chama de mito individual do neurótico, “esse roteiro fantasístico se apresenta como um pequeno drama, uma gesta, que é precisamente a manifestação do que eu chamo o mito individual do neurótico” (LACAN, 2007, p. 28). Tudo isso tem como objetivo demonstrar o roteiro do mito, ou seja, a repetição da relação do pai, da mãe e, de modo não muito claro, do amigo salvador desaparecido.

Todavia, o que confere a esse roteiro fantasístico seu caráter de mito? Não seria apenas a repetição da situação inaugural (ou da constelação original) que acontece de modo encoberto, já que ele a transforma a partir de uma certa tendência. De um lado, existe a dívida do pai com o amigo (que ele nunca mais encontrou na vida) e por outro, a recorrente substituição realizada pelo pai: *moça rica/moça pobre*. Nesse sentido, a empregada do correio encarnaria a mulher pobre (só para entender o nível de articulação na neurose obsessiva). Ou seja, os roteiros são distintos, mas compõem uma mesma história (estrutura) e tende a perpetuá-la de modo repetitivo. Com isso, é possível notar que “no interior da fantasia desenvolvida pelo sujeito, nós observamos alguma coisa como que uma troca de termos terminais de cada uma de suas relações funcionais” (LACAN, 2007, p. 29). A dívida, no roteiro do Homem dos ratos, foi colocada em dois planos ao mesmo tempo, e é

¹² É nesse sentido que a tradução da palavra francesa *scénario* por roteiro parece-nos ser mais propícia.

por uma impossibilidade de cruzamento destas dimensões, ou delas se encontrarem, que o drama neurótico está assegurado, já que a dívida seria o elemento comum nas duas dimensões¹³.

É justamente neste ponto que Lacan abre a possibilidade de questionar o caráter triádico do complexo de Édipo. O que ele indica, nesse momento, é que o roteiro neurotizante do sujeito em questão não se coaduna na forma tradicional da tríade neurotizante. Em suas palavras: “é aqui qualquer coisa de muito diferente da relação triangular, considerada como típica, na origem do desenvolvimento neurotizante” (LACAN, 2007, p. 30). Assim, Lacan procura indicar uma retificação necessária de ser realizada na teoria do complexo edípico freudiano, o que representa a adição de um quarto elemento dentro deste contexto teórico. No entanto, vale frisar brevemente, a postura crítica de Lacan. Sua demonstração do possível equívoco de Freud parte da ideia de que o psicanalista havia interpretado erroneamente a situação transferencial no caso do Homem dos ratos. No entanto, não é o caso de nos estendermos neste aspecto.

Daí, então, seguindo uma de suas retificações da teoria freudiana do narcisismo, pode-se observar a formulação de uma teoria de identificação narcísica que tem a ver com uma estrutura de quatro termos - isso também parece ser uma tentativa de passagem do registro imaginário para o simbólico de sua própria teoria como bem sinalizou Simanke (2002). É importante observar que essa identificação narcísica é de ordem imaginária e que há uma espécie de desdobramento imaginário nessa operação que se realiza em duas dimensões. A primeira dimensão, seria aquilo que estabelece um movimento duplo entre o real e o imaginário, uma espécie de identificação na qual o eu se torna seu próprio objeto, ou melhor, esse eu narcísico tem por objeto sua própria imagem

¹³ Outro elemento interessante de se pensar nesse texto é quando Lacan comenta, de modo escasso, o roteiro de Goethe e a noção de substituição, ou seja, o valor que a substituição tem dentro desta perspectiva. Ora, quando os temores de Goethe foram se tornando maiores com relação ao amor por Frederica suas formações substitutivas apareceram de maneira a fugir do seu objeto desejado. Todas as racionalizações apontam para uma fuga. Segundo Lacan: “Toutes les raisons qu'on a pu en donner – désir de ne pas se lier, de préserver le destin sacré du poète, voire même différence de niveau social – ne sont que formes rationalisées, habillement, surface du courant infiniment plus profond qui est celui de la fuite devant l'objet désiré” (LACAN, 2007, p. 42). Isso equivale a dizer que “Devant le but, nous voyons se produire à nouveau un dédoublement du sujet, son aliénation par rapport à lui-même, les manœuvres par lesquelles il se donne un substitut sur lequel doivent se porter les menaces mortelles. Dès qu'il réintègre ce substitut en lui-même, impossibilité d'atteindre le but” (LACAN, 2007, p.43). Ou seja, ao incorporar em si esse substituto que tem por finalidade não permitir o acesso ao objeto desejado devido a inúmeros motivos, ele se aliena por si mesmo em um roteiro fadado ao fracasso do desejo, ou melhor, ao não enfrentamento.

especular; e, a segunda dimensão, diz respeito a polarização entre sujeito e objeto e seus respectivos lugares em cada um dos dois registros, sendo essa imagem/objeto transposta também ao registro simbólico como sujeito da linguagem.

Para apresentar este quarto termo - retificador do complexo edípico - começaremos fundamentalmente pela mãe e pelo pai. Nota-se na exposição de Lacan, sobre o caso em questão, uma certa valorização da personagem materna à medida que na sua história ela não se enquadra num lugar sem privilégio - além do que sua relação mãe e filho é marcada por uma ligação natural (ou biológica), ainda que precária - o que possibilita um mínimo material para a fixação dos elementos culturais ou, como abordamos no capítulo anterior, das imagens integradoras (das *imagos*). Esse tipo de privilégio da mãe emerge sempre em comparação com a desvalorização do pai. Isso não está longe do que afirma Dunker (2015): “*O mito individual é, de certa maneira, a contrapartida estrutural da tese histórica sobre o declínio da função social da imago paterna*” (p. 361). Ora, dentro do roteiro fantasístico do caso do Homem dos ratos, nós observamos o quanto o pai é apresentado como alguém que falha (não consegue pagar sua dívida) e hesita (quando se vê diante de uma escolha *moça rica/ moça pobre*), podendo ser, até mesmo, colocado numa posição de ridicularizado. Não há, como no caso da mãe, nada que garanta uma relação pai e filho além do significante, isto quer dizer, segundo Lacan, que o pai é, na verdade, “apenas” uma função simbólica, ainda que possamos conceber um pai biológico e mesmo sua imagem. A função paterna é exatamente uma função simbólica, e por definição abstrata, em que nenhuma experiência corporal, mesmo que escassa, será requisitada, ou melhor, entre a função simbólica e o real há uma discordância nítida e intransponível - discordância que o próprio Lacan reconhece quando afirma que o significante (no caso, o *Nome-do-Pai*) não poderia equacionar.

Além disso, o aspecto imaginário retorna nas palavras de Lacan para fazer avançar sua exposição sobre este quarto termo. A relação narcísica é o elemento que traz à tona a experiência da morte. Ocorre nessa relação que o eu faz uma experiência especular de sua imagem e a transforma

em seu objeto, ou seja, o eu distancia-se dele próprio como numa miragem e, ao fazer isso, estranha-se. É preciso apontar para o fato de que tal experiência vem da insuficiência orgânica, de um dilaceramento original e, por isso, sempre margeado pela morte: uma experiência mortífera. Lacan deixa sua posição clara quando diz que é uma experiência de morte que se manifesta. “Experiência sem dúvida constitutiva de todas as manifestações da condição humana, mas que aparece tão especialmente na vivência do neurótico” (LACAN, 2007, p. 46-7).

Dito isto, o quarto elemento nessa estrutura retificada do complexo de Édipo, elemento mítico, é a morte. Aqui Lacan se vale da construção fenomenológica das relações humanas em torno da morte realizada por Hegel, na verdade, da interpretação kojéviana da dialética do Senhor e do Escravo. Nosso autor toma a morte como elemento mediador da relação narcísica, isto é, da morte imaginada e imaginária que não se concretiza. Mas o que isso quer dizer de fato? Tomando a explicação de Simanke (2002) sobre o quarto elemento, a partir do que foi apresentado sobre o caso Homem dos ratos, é possível observar que tanto a carência da posição paterna quanto a relação narcísica com seu caráter de morte estariam em complementaridade à dialética do Senhor e do Escravo no pensamento lacaniano, pois de um lado é desenvolvida a ideia de que o Escravo aguarda e deseja a morte do Senhor - essa ideia poderia ser transposta para a espera da morte imaginária do pai - e, devido a isso, o Escravo impõe a si mesmo uma série de restrições, tais que podemos atribuir as postergações e aos protelamentos, que são traços fundamentais do caráter obsessivo. Por outro lado, a relação Senho e Escravo é, de fato, uma “relação de servidão imaginária” na qual o sujeito está em referência aos outros, de onde espera o perdão dessa morte imaginária, “desse assassinato interno da figura paterna que é necessário para a plena assunção da condição de sujeito” (SIMANKE, 2002, p. 491).

Tal sujeito só pode ser apreendido agora na teoria lacaniana na medida em que, como afirma Lacan, “o que faz mediação na experiência analítica real é algo que é da ordem da palavra [*parole*] e do símbolo e que se chama, em uma outra língua, um ato de fé” (LACAN, 2007, p. 49). Isso nos

indica tanto o valor que passa a ser conferido ao registro simbólico, como também o lugar do sujeito, enquanto conceito, no pensamento de Jacques Lacan.

A linguagem: sua função e sua graça

Ainda no ano de 1953, alguns meses após a comunicação sobre *O mito individual do neurótico*, Lacan proferiu a conferência intitulada *Le symbolique, L'imaginaire et le réel*. A começar pelo título e por tudo que ele procurou desenvolver nesta comunicação, podemos notar que o objetivo de Lacan parece ser o de estabelecer as diretrizes de toda e qualquer experiência psicanalítica, que são em seu dizer “os três registros da realidade humana, registros muito distintos e que se chamam: o simbólico, o imaginário e o real” (LACAN, 1953, p. 1). É bem verdade que o registro do real foi tomado de maneira um pouco despretensiosa ao longo desta conferência e como observaram alguns de seus ouvintes, como, por exemplo, o dr. Liebschutz¹⁴ e Françoise Dolto, tal registro não foi explicado devidamente, tendo sido apenas mencionado¹⁵. Há uma espécie, como diria Simanke (2002), de ostracismo do registro do real, sendo da ordem do real tudo aquilo que não comporta uma apreensão satisfatória para a psicanálise - pelo menos, nesse momento de obra lacaniana -, ou mesmo, poderíamos dizer, há uma certa hesitação na apresentação desta noção, por parte de Lacan, que, provavelmente, deve ter diversos motivos que não estão em nosso alcance trata-los aqui. Por outro lado, Lacan retoma uma certa articulação entre imaginário e simbólico à medida que pretende introduzir o campo pelo qual deve-se transmitir e praticar a psicanálise, a

¹⁴ No texto estabelecido por Alain Miller aparece a figura de Serge Leclair no lugar do dr. Liebschutz.

¹⁵ O desenvolvimento do registro do real e suas consequência para uma compreensão da experiência do corpo na obra de Lacan será melhor desenvolvido no próximo capítulo.

saber, o campo da palavra¹⁶. As ideias estruturalistas apresentadas acima, começam, agora, a ganhar forma dentro do novo contexto já apresentado e reiterado por essa comunicação “dita científica”.

Uma certa apropriação da obra freudiana por parte de Lacan emerge nesta conferência. A forma como ele trata o legado de Freud e suas afirmações acerca de que Freud nos deu a teoria mais total da realidade humana, que se devia voltar às fontes (textos freudiano) e a todos os sentidos das suas palavras escritas e que não fazer isso representaria uma espécie de degradação, faz soar um pouco de suas intenções. Ora, Lacan sabia bem que Freud não era, normalmente, lido direto do texto original em alemão pelos franceses, e isso por diversas razões. Para citar apenas algumas, devemos recordar que a psicanálise na França teve como porta de entrada os movimentos artísticos, por exemplo, o surrealismo, e que o idioma alemão não era bem visto pelos parisienses, devido a posição política em que se enquadrava o antigo império Austro-Húngaro (MACEY, 1988). Mas, mesmo no começo do século, a psicanálise era vista com grande resistência pelos franceses e muito disso era devido a grande influência que Pierre Janet exercia na psicologia francesa¹⁷. (ROUDINESCO, 2008; CAPOULADE NOGUEIRA, 2014). Assim sendo, um retorno a Freud poderia apresentar-se como uma filiação legítima que Lacan buscava naquele momento. Mas, além disso, tal retorno e filiação tem a ver com um projeto epistemológico que vinha se desenvolvendo desde sua Tese e a possibilidade de fazer confluir suas diretrizes já expostas ao longo dos anos anteriores de sua produção intelectual. Então, parece-nos que agora, tendo o “aval” de Freud, Lacan

¹⁶ Boothby (1991) afirma que a principal questão que deve ser dirigida à psicanálise lacaniana é: como o simbólico e o imaginário estão relacionados ao real? No entanto, o que pode-se observar aqui é justamente uma relação entre os dois primeiros registros.

¹⁷ Isso já era ressaltado pelo Genserico de Aragão em sua dissertação “*Da Psicoanálise: a sexualidade nas nevroses*” em 1914.

pode colocar em prática seu projeto reorganizando-o a partir dos elementos estruturalistas, ou para ser mais preciso: no mundo da palavra¹⁸.

Dito isto, entraremos agora na relação que a psicanálise lacaniana tem com a estrutura própria da linguagem, mais especificamente com a palavra. Dentro deste quadro, Lacan propõe um exercício retórico sobre a questão do que estaria em jogo na psicanálise. Seria a relação real ao sujeito? - ou seja, a partir de um certo conhecimento prévio que já teríamos para avaliar tal relação. “Certamente não. É incontestavelmente outra coisa” (LACAN, 1953, p. 2). Seguindo sua exposição, ele se pergunta então sobre qual “é a experiência singela entre todas, que vai trazer nestes sujeitos transformações tão profundas? Quais são elas? Qual é sua mola?” (Ibidem). É justamente daí que Lacan busca apontar para a relação entre a psicanálise e o ato de “falar” ao dizer que já “falar” é introduzir o sujeito na experiência analítica. Mas, sendo dessa maneira, o que é a palavra? O que é o símbolo? O que seria, em última análise, “esta experiência da palavra?” (LACAN, 1953, p. 3). Aparentemente, o que ele nos propõe aqui é, na verdade, transformar o campo social, desenvolvido nos momentos anteriores de seu pensamento, em uma estrutura simbólica humana. Isso emerge na medida em que problemas e exigências do próprio campo clínico sublinham as limitações da compreensão do registro imaginário - logo mais à frente nos ocuparemos com isso.

Nesse sentido, Lacan procurou desvincular os elementos próprios dos distúrbios neuróticos de um caráter orgânico - movimento que já havia iniciado em sua Tese. Para tanto, desarticulou a sexualidade das funções vitais.

A própria reversibilidade dos distúrbios neuróticos implica que a economia das satisfações que aí estavam implicadas fossem de outra ordem e infinitamente menos ligadas a ritmos orgânicos fixos, embora comandado, obviamente, uma parte deles. Isto define a categoria conceitual que define esta espécie de objetos. É justamente aquela que estou qualificando:

¹⁸ Valeria também aqui destacar uma pequena crítica que André Green dirige a Lacan sobre este assunto. Já no prefácio de seu livro *Le discours vivant : La conception psychanalytique de l'affect* (1973), ele aponta para alguns problemas da teoria de Jacques Lacan. Entre eles, diz o autor sobre a ideia de retorno a Freud: “Era Lacan quem descobria a obra de Freud, ou a obra de Freud que, amputada de pelo menos metade de sua substância, servia de passaporte a Lacan? Esta última interpretação parece-me a mais verdadeira” (GREEN, 1973, p. 8). Esse retorno funcionava mais como um encobrimento da obra de Freud do que propriamente um retorno, segundo Green.

“O imaginário”, se se concorda em reconhecer aí todas as implicações que lhe convém. A partir daí é totalmente simples, claro, fácil, ver que esta ordem de satisfação imaginária só pode ser encontrar na ordem dos registros sexuais. (LACAN, 1953, p. 4).

A economia da satisfação destes distúrbios é de outra ordem que a ordem orgânica, sendo os objetos da ordem imaginária suscetíveis a tais satisfações. Esses objetos - objetos que estão num plano sexual - seriam, para Lacan, estritamente do plano imaginário sem nenhum contato com a vitalidade das funções básicas orgânicas¹⁹. Relacionando a ordem sexual ao imaginário, ele toma o termo libido como um termo energético, apropriando-se para pensar “os metabolismos das imagens”. Ora, o termo libido agora - tão espinhoso no momento da constituição do imaginário para Lacan - funciona como uma espécie de metáfora energética, sem precisar denotar nenhum caráter instintual. Ou seja, a libido está incluída dentro de uma perspectiva dinâmica estrutural para tratar de aspectos do registro imaginário, mas agora com uma peculiar apropriação dos conceitos psicanalíticos. Este exemplo é apenas um, dentre muito outros, que demonstra Lacan como um grande apropriador de conceitos e ideias, o que não é necessariamente uma crítica, mas um apontamento importante para se compreender sua teoria.

Com isto, há o acréscimo do termo deslocamento para se pensar os estudos dos ciclos instintuais dos animais em relação a sua dependência a certos mecanismos disparadores, essencialmente da ordem imaginária, que os relacionaria ao comportamento sexual. Segundo nosso autor, “isto é simplesmente para dar a ideia de que este elemento de deslocamento é uma mola absolutamente essencial da ordem e principalmente da ordem dos comportamentos ligados à sexualidade” (LACAN, 1953, p. 4). E é nesse tipo de comportamento sexual que Lacan enxerga o esboço do que chamou de *comportamento simbólico*. Em suas palavras, o “que chamamos no animal de comportamento simbólico é que quando um destes segmentos deslocados adquire um valor socializado, ele serve ao grupo animal como referência para um certo comportamento coletivo” (Ibidem). Ou seja, *grosso modo*, Lacan pensa o comportamento simbólico como algo que

¹⁹ Isso já fora exposto no texto *La Famille*, 1938.

possibilita o sujeito à se deslocar para fora do ciclo das necessidades naturais, e assim podendo diferenciar o registro imaginário do registro simbólico. Pois bem, desse movimento do pensamento laciano poderíamos inferir, pelo menos nesse momento, que a experiência corporal passa a ser marcada não apenas pelas imagens integradoras (ou *imagos*), mas também pelo simbólico. Assim, não seria demais dizer que o corpo só é corpo à medida que recebeu uma certa significação da linguagem (VAN HAUTE, 2002). Essa significação da linguagem poderia ser vista como uma determinação, ou, melhor dizendo, uma possibilidade da construção do corpo tal como pode ser traduzido em linguagem humana.

Nesse contexto, então, o conceito de fantasia se apresenta como o conceito que se coloca não apenas nos dois registros cunhados por Lacan (imaginário e simbólico), como também o conceito que permite um intercâmbio entre um e outro, já que a fantasia, elemento proveniente do imaginário, possui valor simbólico. E quando ela possui tal valor? No momento mesmo do diálogo analítico (compreendido por Lacan como a transferência). Nesse sentido, Lacan procurou apresentar pouco à pouco o registro do simbólico a partir deste conceito. Porém, o que lhe interessa é o valor simbólico do fenômeno fantasístico porque apenas este pode estar no campo da interpretação, já que se realiza pela linguagem. Assim sendo, estabelece-se que o fenômeno analisável não deve unicamente representar um deslocamento, ou seja, inscrever-se nos fenômenos imagináveis pois a análise não se confunde com tal registro, é preciso mesmo que tal fenômeno “represente outra coisa que não ele mesmo” (LACAN, 1953, p. 5). Eis aí que chegamos a uma definição de simbólico dada pelo próprio Lacan:

É assim que se deve entender o símbolo de que se trata no intercâmbio analítico, isto é, que o que encontramos e aquilo de que falamos é o que encontramos e reencontramos sem cessar, e que Freud manifestou como sendo sua realidade essencial, quer se trate de sintomas reais, atos falhos, e o que quer que seja que se inscreva; trata-se ainda e sempre de símbolos, e de símbolos mesmos muito organizados na linguagem, por tanto, funcionando a partir deste equivalente do significante e do significado: a própria estrutura da linguagem (LACAN, 1953 p. 6-7).

É da própria linguagem que se trata. Linguagem articulada a partir de uma combinação entre significante e significado - sempre nesta ordem para Lacan, invertendo o algoritmo saussuriano. Linguagem que é fruto de um deslocamento a partir daquilo que se encontra no imaginário, e que não cessa de ser reencontrado²⁰. Essa linguagem confere uma outra maneira de relação, agora baseada na palavra, ou melhor, mediada por ela. É justamente disso que Lacan está falando quando diz a que a linguagem desempenha uma função.

Mas, que função seria essa?

Ora, a significação da linguagem não é exatamente o que ela designa, mas, antes, a função que ela desempenha. É no clássico exemplo da senha (*mots de passe*) e da linguagem estúpida do amor (a substituição do nome da pessoa amada por nomes de animais ou vegetais) que Lacan procura exemplificar que as palavras não têm apenas o uso que os dicionários propõem, mas designam também algo específico e que, para o sujeito, pode ter outro significado, ou melhor, este significado é conferido pelo próprio sujeito, é atribuído pelo próprio sujeito. Assim, podemos compreender que a linguagem, na verdade, não tem uma significação, ela “está particularmente desprovida de significação” (LACAN, 1953, p. 7). Neste caso, a linguagem não seria o elemento pelo qual os seres humanos se reconheceriam, mas, antes, o que constitui o grupo humano numa constante ação ou num constante exercício de articulação entre significantes. Articulação esta capaz de produzir significado.

A experiência psicanalítica demonstra, de acordo com Lacan, que o neurótico busca em sua própria análise uma certa organização narcísica, isto é, busca por um sentido próprio, algo como um conhecimento de si que está posto no outro ou que será dado pelo outro. Isso seria, no entanto, realizado dentro do registro do imaginário, já que é peculiar dos sintomas neuróticos serem uma palavra ‘presa’. Por sua precariedade, ou mesmo impossibilidade, em tratar seus sintomas na

²⁰ Essa concepção de imaginário aqui parece que será substituída, mais à frente, por uma certa noção de real.

perspectiva da ordem simbólica, o sujeito se desorganiza e busca fazer entrar na experiência analítica uma referência imaginária, ou seja, “fazer entrar a análise em seu jogo” (LACAN, 1953, p. 8), não permitindo a realização do plano simbólico. É nessa direção que Lacan compreende a resistência, na medida em que ela é uma oposição feita pelo sujeito baseada somente em elementos do imaginário. Não é contra o terapeuta que o sujeito produz uma resistência, ou mesmo quanto a sua realidade, mas o sujeito projeta no lugar do terapeuta uma certa imagem e se prende àquilo que poderíamos chamar de uma linguagem imaginária. É aqui que Lacan chama à atenção para a noção de agressividade. Noção esta que é constituída no registro imaginário e que tem como grande propulsor o instinto de morte²¹.

Por isso, em seu argumento no texto aqui analisado, Lacan introduz a *palavra* como conceito ou como mediadora, isto é, como aquela que “desempenha o papel essencial da mediação” (LACAN, 1953, p. 9) - entendendo como mediação aquele momento em que dois parceiros, em presença, trocam alguma coisa que se realiza e que muda tudo. Trata-se aqui da introdução de um terceiro. Vale, porém, observar a advertência que Lacan faz a utilização do termo *parole*. Tal termo deve ser entendido da mesma maneira que fora utilizado por Maurice Leenhardt em seu livro *Do Kamo: La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, quer dizer, “a palavra [*parole*] significa algo que vai muito mais longe que aquilo que chamamos de palavra [*mot*]. É também uma ação” (Ibidem). Ora, é no sentido do evangelista João, e também - por que não dizer? - do filósofo Parmênides, que tal termo deve ser compreendido. Assim, Lacan oferece ao ouvinte sua consideração sobre a palavra, dizendo que esta não é mediatrix pura no plano elementar no qual ela permite a superação da relação agressiva entre dois homens - agressividade esta produzida pela miragem imaginária do semelhante. Lacan afirma,

²¹ Nota-se uma espécie de constituição de uma superioridade do registro simbólico em relação ao imaginário.

É preciso que ela seja ainda algo bem diferente, pois se refletirmos nisso, veremos não somente que ela constitui esta mediação, mas também ela se constitui na própria realidade: isto é muito evidente se vocês considerarem o que se chama uma estrutura elementar, isto é, arcaica, do parentesco (Ibidem).

Há uma dupla função da palavra que ocorre concomitantemente e que, assim, a palavra [*parole*] se utiliza das palavras [*mots*]. Nesse sentido, o que está em jogo “é entender no interior do sistema total do discurso, do universo de uma linguagem determinada, que comporta por uma série de complementaridades, um certo número de significações, isto é, as coisas, a se organizar, a tomar lugar” (LACAN, 1953, p. 16). É num intercâmbio de palavras que se constitui o registro simbólico, não em uma substituição de imagem por palavra, mas numa troca entre as palavras. Seria essa a estrutura da linguagem que constitui a própria realidade. Ora, Lacan parece retirar tal pensamento da antropologia social, da antropologia que pensa o símbolo não mais como uma entidade autônoma, mas sim como dependente de regras convencionais, ou seja, dentro de um sistema de regras no qual ele (o símbolo) é apenas um elemento em uma totalidade que é a língua. Constitui-se assim um verdadeiro sistema cujo o significante é protagonista. Não à toa Lépine (1979) afirma que “os sistemas simbólicos apresentam uma característica notável, que é a predominância do significante” (p. 19). Tais sistemas são extremamente complexos, possuidores de uma estrutura lógica, de uma gramática, com definições claras. Trata-se, na verdade, de uma “instituição humana que se superpõe ao mundo físico, organizando-o, ao invés de ser o seu reflexo” (LÉPINE, 1979, P. 20).

Daí, pode-se compreender que é graças à palavra que se passa do concreto ao abstrato, do físico ao simbólico, do natural ao cultural. Dentro deste regime organizado e estruturado, a palavra tem um valor. É com ela que podemos evocar as coisas em sua própria ausência, permitindo assim a sua manipulação. A palavra tem valor de instrumento. Ela é também uma meio de comunicação entre os indivíduos, não se limitando a isso, pois ela tem a função de ser mediatrix entre eles. Ela é, em última instância, a possibilidade de um pensamento ou um instrumento de pensamento. Nesse

sentido, então, ela funciona no “interior” de um circuito de trocas, cujo resultado é o próprio ser humano.

Diante disso, uma relação analisável está, segundo Lacan, inscrita numa relação a três, ou seja, enquanto uma relação a dois estaria fixada por um estilo imaginário, uma relação, para possuir valor simbólico, necessitaria da “mediação de uma terceira personagem que realize, em relação ao sujeito, o elemento graças a que sua relação ao objeto possa ser mantida a uma certa distância” (LACAN, 1953, p. 17). Essa distância foi expressa por Lacan nos termos da culpabilidade e da angústia. A angústia como própria da relação a dois é de natureza narcísica, enquanto que a culpabilidade, relacionada a lei, é de outro registro. No entanto, o que nos interessa aqui é apresentar que este distanciamento abre a via para pensar o instinto de morte em Lacan, pois, segundo Simanke (2002), esse instinto entra no circuito da linguagem, isto é, coloca-se dentro do funcionamento da linguagem num primeiro plano em relação ao caráter instintual. Isso aparece mais claramente quando Lacan cita o *Ford/Da* freudiano. Esse movimento lacaniano nos faz pensar mais uma vez sobre a experiência corporal e, assim, quais as consequências de se colocar um elemento de caráter tão corporal em termos estruturais da linguagem humana.

O simbólico em primeiro plano

A psicanálise é, fundamentalmente, um tratamento pela palavra. A construção do registro do simbólico não poderia deixar de abordar profundamente as concepções clínicas desta recente ciência, ao mesmo tempo que permitiria a Lacan superar problemas epistemológicos expostos na construção do registro imaginário. Esses problemas não eram pequenos e se tornaram um grande desafio enfrentá-los. Um exemplo disso pode ser observado na concepção da formação do eu a partir de um processo de transformação que incluía a aquisição de imagens - imagens integradoras,

termos que utilizamos no capítulo anterior. Essa concepção estaria impedida de seguir muito adiante pois não cumpriria um dos mais importantes princípios lacaniano: “a efetividade de uma determinação social sobre o indivíduo” (SALES, 2003, p. 41). Nesse contexto, Lacan que já procurava se afastar das ideias reducionistas e organicistas, tomava agora como recurso a antropologia, mais especificamente a antropologia de Lévi-Strauss, que se somava a essa empreitada iniciada em sua Tese.

A ideia de estrutura providencia a teorização de uma ordem de determinação para além da psicologia e de sua perspectiva individualista que, dada sua virtualidade, não pressupõe uma concepção ingênua da realidade. Para Lacan, o estruturalismo confere uma nova significação – mais radical do que aquela que se encontrava circunscrita pela teoria do imaginário – a seu antindividualismo de longa data (SALES, 2003, p. 41-42).

Nesse sentido, Sales enfatiza que a noção de *imago*, à época, satisfazia a uma certa necessidade de remeter ao social aquilo que é da ordem da constituição subjetiva, ou seja, tiraria a ideia de uma formação subjetiva sob uma ótica dinâmica, endógena. Isso deveria se apresentar como um elemento concreto para a ciência. Assim, a *imago* tornou-se um conceito que possibilitava uma fuga dos temas substancialistas, abstracionistas e organicistas, tantas vezes repudiados por Lacan, ao mesmo tempo em que conferiria uma dimensão histórica do sujeito, já que sua constituição se daria por uma via concreta, a via da historicidade. No entanto, o papel da *imago* seria o de antecipar um futuro desenvolvimento, o que não permite escapar de um certo abstracionismo. Isso exige uma indicação ao inconsciente pois existem objetos que guiam a ação do sujeito sem que ele tenha consciência disso.

É nesse contexto que o inconsciente, ao emergir como um imperativo psicanalítico, põe a prova a proposta lacaniana.

Ora, ocorre que de uma parte, Lacan considerava a noção de “representação inconsciente” como absolutamente descabida, paradoxal: se há uma representação, ela necessariamente

deve ser consciente; em outras palavras, a expressão “representação inconsciente” designaria, a seu ver, o absurdo de que algo fosse representado e, ao mesmo tempo, não fosse representado. Por outro lado, pensar a representação inconsciente consiste em trair as diretrizes da teoria, porque significa voltar a uma abstração tão completa e tão distante da possibilidade de consideração da experiência concreta do sujeito quanto o era o criticado conceito de engrama” (SALES, 2003, p. 42).

Junta-se a essa dificuldade aquilo que já expusemos sobre os problemas que Lacan tinha com o inconsciente - dentro de uma dimensão organicista. Todavia, Lacan precisaria pensar o inconsciente, ou melhor, repensá-lo, e o faz a partir de categorias que lhe permitissem sair de uma perspectiva substancialista. É no modelo estruturalista, então, que ele encontra tal possibilidade, pois ali seria possível a forma e o lugar concreto no discurso.

Resumindo um pouco este processo, na teoria do imaginário, a *imago* era portadora de um valor positivo, na medida em que era o elemento principal na constituição do eu, porém, também era portadora de um valor negativo pois tal constituição se dava ao custo de uma alienação. Ora, se o que Lacan queria era fazer a ciência do sujeito, então, deveria buscar sua verdade em outro lugar, “a ‘verdade do sujeito’ não pode residir na alienação especular” (SALES, 2003, p. 43). Assim, pode-se diferenciar o eu do sujeito nos dois registros: “o primeiro restrito à ordem imaginária e imbuído de um teor de formação sintomática, e o segundo, sujeito do inconsciente, revestido pela verdade do desejo (Ibidem). Isso, provavelmente, se apresentou para Lacan, naquele momento, como uma das maiores limitações da teoria do imaginário - o que não conferiria a cientificidade necessária para satisfazer suas expectativas. Ora, parece ser a busca por essa cientificidade que conduz nosso autor à construção de uma teoria do simbólico.

Tendo dito isto, vale notar o direcionamento que Lacan deu a essa viragem. O famoso relatório do Congresso de Roma, intitulado *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, é um exemplo desse movimento, mas também é possível verificar o desenvolvimento desta perspectiva nas conferências *Le séminaire sur ‘la lettre volée’* (1955) e *L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud* (1957). Lacan empreendeu um esforço na direção,

pelo menos é o que nos parece, de estabelecer as regras do jogo analítico nos termos da linguagem e, principalmente, da fala - o que remete aos limites do registro do simbólico. Isso pode envolver consequências importantes para a compreensão do que seja a experiência corporal nesse momento da obra de Lacan. Por isso, decidimos por percorrer alguns dos principais elementos desse progresso da teoria e dos elementos clínicos abordados nesse relatório e nessas duas conferências.

Dentro do espírito do retorno a Freud, o que antes era chamado de um “vocabulário energético do gênio freudiano” (ver capítulo 1), agora, pode ser relido por um prisma muito diferente. Segundo Lacan, deve-se buscar sua equivalência na “linguagem atual da antropologia e mesmo da filosofia onde a psicanálise apenas seria beneficiada” (LACAN, 1966e, p. 241). Um movimento em direção aos textos originais de Freud faria com que se enxergasse mais claramente a coerência da técnica em consonância com a grande descoberta realizada (o inconsciente), “ao mesmo tempo em que permite colocar seus procedimentos no devido lugar” (LACAN, 1966g, p. 514). Também no seminário sobre *la lettre volée*, logo de saída, Lacan já anunciava a grande tese que defenderia, a saber, a substituição do automatismo de repetição pela cadeia significante. O que está em jogo é demonstrar que a descoberta freudiana só tem sentido na medida em que se pode “tomá-la dentro dos limites do simbólico” (LACAN, 1966e, p. 13). Ora, uma certa ênfase no registro simbólico surge como uma tentativa de garantia da psicanálise. Essa garantia não estaria desprovida de causa, mas sim seria regida pela lei. Lacan observa que “é a lei própria a essa cadeia [significante] que rege os efeitos psicanalíticos determinantes para o sujeito” (Ibidem). Tratar-se-ia, então, de uma retificação da psicanálise por meio de categorias concebidas à luz da antropologia e da linguística modernas. Dito de outra maneira, trata-se de uma apropriação - empreendida por Lacan - da psicanálise a partir das influências destes dois campos. Desse modo, a relevância do inconsciente na nova configuração do simbólico ganha mais destaque e especificidade, passa para o primeiro plano.

Antes de continuar, não obstante, vale ressaltar que Lacan enxergava dentro de grande parte do movimento psicanalítico uma “certa aversão do interesse pelas funções da fala [*parole*] e pelo campo da linguagem” (LACAN, 1966e, p. 243). Tal posição do movimento implicaria em “mudanças de objetivos e da técnica” (Ibidem). Os problemas da psicanálise naquele período podem ser sublinhados em três aspectos: A função do imaginário (aquilo que ele chamou de fantasias na técnica da experiência e na constituição do objeto em referência as fases do desenvolvimento psíquico - a crítica aqui se dirige às abordagens que enfatizam os aspectos pré-verbais); a Noção das relações libidinais de objeto (algo que ele chamou de uma fenomenologia existencial, que tem por referencial uma técnica da simbolização); e a Contratransferência (onde se encontra a ideia de movimento energético ou dos afetos). Todos os três aspectos apontam, segundo Lacan, para uma mesma coisa: “trata-se da tentação que se apresenta ao analista de abandonar o fundamento da fala [*parole*], justamente em campos em que sua utilização, por confinar com o inefável, exigiria mais do que nunca seu exame” (LACAN, 1966e, p. 244). É nesse sentido, que, de acordo com Lacan, o retorno a Freud é justificado como única solução para a correção destes “defeitos” ou “equivocos”, mas, contudo, um retorno pela via que aborda as funções da fala.

O único material de tratamento disponível para o (a) psicanalista seria a fala do paciente, ou seja, é preciso que o paciente fale para que haja tratamento. Seria este o caminho para se chegar a uma cura. É nessa medida que toda análise é análise de um discurso. Lacan procurou demonstrar as funções da palavra (vazia ou plena), seus movimentos (metonímia e metáfora), a diferença entre significado e significante²² - este último como a possibilidade da concretização da realidade, tendo em vista que é o elemento da troca -, a cadeia significante e o próprio método psicanalítico a partir de sua concepção, além de uma série de composições e arranjos linguísticos que não demonstramos

²² O significante é por natureza o símbolo de uma ausência e por isso estará ou não estará onde estiver. Ele não é uma simples substituição do objeto enquanto tal, mas a impossibilidade de sê-lo, ou seja, o é sendo outra coisa.

aqui, na medida em que nosso objetivo é outro. Isso tudo, bem como o que já foi dito, fundamenta e reorienta sua nova concepção de inconsciente, que está estruturado como uma linguagem.

Juntamente com a influência de Lévi-Strauss, o linguista Ferdinand de Saussure desempenhou grande impacto no pensamento de Lacan. Essa referência é abundante na reflexão lacaniana e, em especial na data do Relatório de Roma, ela é intensa, como afirma Michel Arrivé: “faz sentir, de modo significativo, o peso da reflexão de Saussure sobre a de Lacan (ARRIVÉ, 1999, p. 74). Ainda que o nome de Saussure nem tenha sido pronunciado nessa conferência, a forma como Lacan trabalha os conceitos do linguistas é, de alguma maneira, uma prática da extensão dos conceitos significado e significante - nessa ordem, já que o algoritmo só vai se inverter posteriormente no texto *A instância da Letra*. Por exemplo, o problema do estatuto do significante ganha uma solução que é sua inscrição “na areia da carne”, ou seja, algo cujo o valor é incorpóreo, isso com o intuito de trazer aqui um pouco da reflexão de Arrivé. Isso nos permite pensar que tipo de concepção da experiência corporal existe nesse momento de viragem da psicanálise de Lacan.

Retomando a ideia da *cura pela fala*, Lacan toma esse mecanismo como fundamental para o desenvolvimento de sua psicanálise, produzindo efeitos clínicos que talvez não pudessem ser constatados anteriormente, ou mesmo que careciam desse instrumento naquele momento que ficou conhecido como a teoria do imaginário. O elemento material que se deve trabalhar em análise é a fala. Vicenzi (2009) afirma que a definição de “fala” como meio para a cura ou, “de modo mais geral, meio do método psicanalítico, explicita a posição lacaniana de que a fala é por excelência o elemento material que o analista deve manejar no tratamento” (p. 30). E nesse contexto, é o significante e a produção a partir do seu encadeamento que se torna o cerne da teoria lacaniana.

A forma como Lacan se apropriou dos conceitos linguísticos de Saussure permitiram um desenvolvimento muito peculiar dos conceitos de significante e significado.

Para marcar o surgimento da disciplina da linguística, diremos que ela se sustenta, como acontece com toda ciência no sentido moderno, no momento constitutivo de um algoritmo que a funda. Esse algoritmo é o seguinte:

$$\frac{S}{s}$$

que se lê: significante sobre significado, correspondendo o “sobre” à barra que separa as duas etapas (LACAN, 1966b, P. 500).

A linguagem é tomada como objeto científico, ou melhor, com status de objeto científico. Daí, Lacan começa a explorar a autonomia do significante em relação ao significado, que apenas pode ser concebida se entre ambos não há mais uma relação fixa (DOR, 1989). Esse seria, então, um dos principais pontos de divergência entre a teoria lacaniana da linguagem e a teoria de Saussure. Contudo, isso já foi amplamente discutido entre os campos interessados - um exemplo é o texto de Michel Arrivé - e não cabe aqui maiores explicações.

Sendo assim, Lacan pretende abandonar a ideia, ou ilusão, segundo ele, de que “o significante atende a função de representar o significado”, ou, melhor dizendo, “de que o significante tem que responder por sua existência a título de uma significação qualquer” (LACAN, 1966b, p. 501). Para ele, o que há, de fato, é uma articulação do significante, ou seja, “a estrutura do significante (...) está em ele ser articulado (LACAN, 1966b, p. 504) e, desse jeito, só teremos significação a partir das correlações do significante com o significado, em outras palavras, “é na cadeia do significante que o sentido *insiste*, mas que nenhum dos elementos da cadeia *consiste* na significação de que ele é capaz nesse mesmo momento” (LACAN, 1966b, p. 506). Assim, a estrutura da cadeia significante apresenta a possibilidade de se expressar de forma singular, ou seja, de modo completamente diferente dos outros, mesmo sendo a língua comum um elemento partilhado por outros sujeitos.

Um exemplo disso seria a metonímia e a metáfora. Ora, enquanto o movimento metonímico consiste em avançar de palavra em palavra - um exemplo disso seria a ligação de um navio e uma vela, que não está em outro lugar a não ser no significante - o movimento metafórico emerge

justamente da substituição de um significante por outro, “enquanto o significante oculto permanece presente em sua conexão (metonímica) com o resto da cadeia” (LACAN, 1966b, p. 510). Para Lacan, a metáfora está localizada no lugar em que o sentido se produz no não-senso.

A análise do sonho seria, então, a grande possibilidade de se ter acesso as leis do inconsciente em toda sua extensão, o que de certa maneira não estaria longe da afirmação freudiana de que o sonho é a via régia para o inconsciente (FREUD, 1996). Nesse processo, Lacan também quis distinguir inconsciente de psíquico, isso porque no inconsciente já poderia ser apreendido, a partir da experiência psicanalítica, todas as ações humanas, nada ficaria de fora. Isso ao mesmo tempo que não reduz o inconsciente a um único ser humano - o que seria o sentido freudiano de inconsciente citado pelo próprio Lacan em *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise*. Isso possibilitaria uma compreensão a partir de funções, o que confere uma tópica do inconsciente por referências estruturais. Evidencia-se assim uma preferência pelo campo da linguagem e fala sempre em referência a estrutura. Dessa forma, “o inconsciente não é o primordial nem o instintivo e, de elementar, conhece apenas os elementos do significante” (LACAN, 1966b, p. 522). Tal formulação ganha radicalidade no seminário sobre as psicoses, no qual observamos uma concepção de inconsciente reconhecido como sendo “estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem” (LACAN, 1955/56, p. 213). Isso começa a marcar paulatinamente uma diferença em relação ao inconsciente freudiano, que, nos anos 1960, aparecerá mais claramente.

Vale notar que a apropriação dos textos freudianos não nos parece aleatória. Lacan escolheu os textos que o permitem dialogar com um Freud mais distante de um certo organicismo. Como ele mesmo cita, são os textos canônicos da psicanálise: *A Interpretação dos sonhos*, *Psicopatologia da vida cotidiana* e *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. Tudo isso visando conferir a experiência psicanalítica uma dimensão, para ele, mais eficaz. Não seria nenhum absurdo dizer que o Freud de Lacan é um Freud que fala uma linguagem estruturalista - pelo menos em um certo sentido. No entanto, Lacan se apropria da teoria do pai da psicanálise de uma maneira que privilegia

o simbólico - que privilegia o significante e toda sua cadeia - resgatando textos apropriados para tal empreendimento. E isso ocorre em grande medida pelo viés da sobredeterminação e devido ao caráter imanente do conflito que possui este conceito. Em última instância, nesse momento, o que Lacan fez foi colocar em primeiro plano focado o simbólico, mantendo em segundo plano (desfocado) o registro imaginário e, na medida do possível, trabalhando com o embrionário conceito do real - ou, pelo menos, não formalizado como ficará mais conhecido a partir do seminário VII.

O simbólico e a psicose

A apropriação por parte de Lacan das teorias linguísticas e da antropologia tem um novo ponto de desenvolvimento na construção de uma teoria da psicose. Seu desenvolvimento teórico, que segue os mesmos propósitos de se distanciar de qualquer perspectiva orgânica e dinâmica, percorre essa mesma lógica ao tentar lançar as bases para a construção de uma clínica da psicose - evento que lhe parecia por demais complicado na clínica freudiana. Esse empreendimento tornou-se viável dentro da configuração do registro do simbólico, como afirma Quinet: na psicose, assim como na neurose, “trata-se da estrutura da linguagem, ou melhor, da relação do sujeito com o significante” (QUINET, 2006, p. 4). Trata-se de uma estrutura, de uma estrutura clínica. À primeira vista, isso parecer ser resultado das elaborações que tomaram como base essas teorias cujas estruturas são o cerne.

Porém, Quinet identifica - e não é o único - que na obra de Lacan tanto na psicose como na neurose o que ocorre é uma relação do sujeito com o significante. O que, então, diferenciaria uma estrutura da outra? Provavelmente, a forma como um e outro se relaciona com o significante.

À título de uma pequena exposição, vale dizer que Lacan procurou pensar essas duas estruturas em referência aquilo que chamou de metáfora paterna. Ao recuperar o jogo do *fort-da* freudiano, ele busca ilustrar o acesso ao simbólico na criança, ou seja, a mãe podia entrar no jogo metafórico da criança que revivia sua ausência e sua presença por meio do objeto - no caso, o carretel. Era assim que podia representar simbolicamente os desaparecimentos e ressurgimentos da mãe. Ao fazer isso, a criança inverte simbolicamente o abandono sofrido pela mãe. Agora quem decide ou não abandonar o objeto (mãe) é a própria criança. Isso é o que podemos chamar de controle simbólico do objeto perdido. E seu efeito é fundamental para se pensar a teoria lacaniana da linguagem. Segundo Joël Dor (1989), essa brincadeira de presença/ausência - aquilo que Lacan chamou de o falo no seminário sobre *As formações do inconsciente* - nos indicaria que a criança

(...) consegue doravante controlar fundamentalmente o fato de não ser mais o único e exclusivo objeto do desejo da mãe, isto é, o objeto que preenche a falta do Outro, ou seja, o falo. A criança pode então mobilizar seu desejo, como desejo de sujeito, para objetos substitutivos ao objeto perdido. Mas, antes de mais nada, é o advento da linguagem (o acesso ao simbólico) que irá tornar-se signo incontestável do controle simbólico do objeto perdido, através da realização da metáfora do Nome-do-Pai, sustentada pelo recalque originário (DOR, 1989, p. 90).

É nesse sentido que a palavra é a presença feita de uma ausência, e essa palavra representa a perda da coisa em si. Contudo, o resultado final dessa operação, se assim podemos chamá-la, é a possibilidade da criança se colocar como sujeito e não apenas (ou não somente) como objeto do desejo do Outro. Isso é o que Lacan chama de operação inaugural da linguagem humana. Em outras palavras, é a designação simbólica da renúncia daquele objeto perdido. A possibilidade disso só se dá fundado no recalque originário do significante do desejo da mãe.

Mas, qual seria o resultado disso? A substituição pelo significante paterno. Ou seja, a função do pai surge como a de “ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno (LACAN, 1958, P. 180). Torna-se, assim, inconsciente o

significante do desejo da mãe (S1) pois foi objeto do recalque originário. Lembrando que só foi recalcado graças a substituição pelo significante paterno (S2) - substituição que é da ordem da metáfora.

No entanto, isso pode falhar, ou melhor dizendo: fracassar. E Lacan pensa o fracasso desse processo a partir do termo alemão *Verwerfung*, apropriado por ele desde o texto freudiano do homem dos lobos. Em seu seminário sobre as psicoses, ele já nos dá a chave da leitura deste mecanismo.

De que se trata quando falo de *Verwerfung*? Trata-se da rejeição de um significante primordial em trevas exteriores, significante que faltará desde então nesse nível. Eis o mecanismo fundamental que suponho na base da paranoia. Trata-se de um processo primordial de exclusão de um dentro primitivo, que não é dentro do corpo, mas aquele de um primeiro corpo de significante (LACAN, 1955/56, p. 174).

Lacan, então, compreende que a *Verwerfung* é um mecanismo mais radical de defesa e que esse mecanismo é próprio da estrutura psicótica. É nesse contexto que ele elabora o conceito de forclusão.

A *Verwerfung* será tida por nós, portanto, como forclusão do significante. No ponto em que, veremos de que maneira, é chamado o Nome-do-Pai, pode pois reponder no Outro um puro e simples furo, o qual, pela carência do efeito metafórico, provocará um furo correspondente no lugar da significação fálica (LACAN, 1966c, P. 564).

Nesse sentido, tomando o verbete *forclusão* do dicionário de psicanálise de Roudinesco e Plon (1998), nota-se que tal conceito foi tecido por Lacan com a intensão de designar “um mecanismo específico da psicose, através do qual se produz a rejeição de um significante fundamental para fora do universo simbólico do sujeito. Quando essa rejeição se produz, o significante é foracluído” (p. 245). O significante, então, não seria incluído no inconsciente do sujeito, o que permitiria o seu retorno de forma alucinatória ou delirante, a partir do real desse

sujeito. Tanto a alucinação como o delírio invadiriam a fala ou a percepção do sujeito. Assim, o que se pode observar é que na psicose ocorre um fracasso do processo de simbolização, de maneira que tal fracasso não possibilitaria a passagem de uma relação dual, imaginária, com o outro semelhante, para uma relação em que incluía um terceiro, ou seja, mediada pelo grande Outro, o que é marcadamente observado nos casos de neuroses. Ora, é justamente disso que Quinet está falando quando afirma que na psicose “o Outro fala, aparece às claras, provocando no sujeito todo tipo de reação: terror, pânico, exaltação. Isso faz com que o psicótico, diferente do neurótico que habita a linguagem, seja habitado, possuído pela linguagem” (QUINET, 2006, p. 17).

A forma como Lacan aborda o tema do significante nos permite ler que os “fenômenos elementares são fatos de linguagem característicos da psicose, diferentes dos fatos de linguagem da neurose - atos falhos, sonhos, sintomas (LEITE, 1987, p. 29). Ou seja, há uma ideia de que o delírio - e mesmo a alucinação - são estruturados como uma linguagem, e assim, não seguem as mesmas regras daqueles que se inscreveram a partir do significante do Nome-do-Pai, mas, possivelmente, seguem outras, já que o significante do Nome-do-Pai foi foracluído.

Mas, então, o que dizer das experiências corporais tão visíveis em pacientes que se organizam a partir da estrutura psicótica?

É no seminário sobre as psicoses, datado de 1955-1956, que podemos encontrar alguns elementos que nos ajudem a pensar o corpo. Porém, nosso objeto em questão não é tratado de maneira direta - apenas com algumas exceções.

Lacan assume a ideia de que o discurso do alienado está no registro do simbólico e que isso é um fato do qual devemos partir. Ora, mas ele se interroga: de onde é que esse discurso é extraído? De maneira geral, responde ele, do corpo próprio. Isto é, o corpo parece oferecer, num certo nível, a possibilidade de nomeação deste discurso. É assim que ele pensa o caso Schreber, por exemplo. Se lembrarmos dos sintomas do presidente Schreber, veremos que desde o desencadeamento da doença há uma perturbação - se assim podemos chamar - de sua experiência corporal. Seu vocabulário diz

muito sobre isso. As ideias hipocondríacas, tais como, a sensação da iminência da morte, do amolecimento do cérebro, do esôfago, a hiperestesia - especialmente à luz e à ruídos -, putrefação do corpo, a experiência de sentir-se horrivelmente manipulado em seu corpo. E isso se desenvolveu até ganhar um sentido místico/religioso do qual a grande experiência seria a emasculação, ou seja, tornar-se mulher para copular com Deus e povoar a Terra. Essas experiências corporais que, em termos lacanianos, dizem respeito ao registro imaginário, mas que também tangenciam, de um certo modo, o registro simbólico.

A relação ao corpo próprio caracteriza no homem o campo no fim de contas reduzido, mas verdadeiramente irreduzível, do imaginário. Se alguma coisa corresponde no homem à função imaginária tal como ela opera no animal, é tudo o que o relaciona de uma maneira eletiva, mas sempre tão pouco apreensível quanto possível, à forma geral de seu corpo em que tal ponto é dito zona erógena. Essa relação, sempre no limite do simbólico, só a experiência analítica permitiu apreendê-la em suas últimas instâncias (LACAN, 1955/56, p. 20).

É nesse sentido que Lacan se ocupa em pensar o inconsciente na psicose e como aquilo que retorna no real, ou reaparece no real. É claro que o conceito de real aqui não está tão desenvolvido, mas pode-se observar que desde já Lacan procura uma articulação entre os três registros. O real por mais inacessível que pareça, já aparece de forma embrionária. Ao que nos parece, esta articulação, cada vez mais, torna-se fundamental para se pensar a corporeidade em Lacan. No entanto, é por uma via de ênfase no simbólico que este seminário se desenvolve. É no campo da fala que se “cria toda a riqueza da fenomenologia da psicose” (LACAN, 1955/56, p. 47). Sendo assim, resta-nos perguntar: como se dá uma experiência simbólica do corpo em Lacan?

Na verdade, antes disso, devemos reforçar a ideia de uma experiência imaginária do corpo, do ponto de vista do seu desenvolvimento, como um corpo despedaçado, como um corpo sem contorno, um corpo, de certa maneira, estranho, um corpo que se constitui desde a alienação de sua imagem e a imagem do outro. E, no caso da psicose, isso ultrapassaria o momento da constituição

do eu, fazendo-se sentir seu efeitos *a posteriori*. Alguns autores influenciados pelo pensamento lacaniano chegam a afirmar que nos “fenômenos de automatismo corporal é identificada a decomposição do próprio corpo: estranheza (sentir o próprio corpo como estranho), desmembramento (sentir que as partes não lhe pertencem), além de distorção temporal no perceber o tempo e/ou deslocamento espacial” (MILLER, 1997 [1987]). Essa dimensão do estranhamento seria aquela mesma da experiência do estágio do espelho que tratamos no capítulo anterior. Brevemente dizendo, seria primeira relação do sujeito com a sua imagem, uma imagem especular, que toma a imagem do corpo próprio como outro. E, com o intuito de esclarecer, tomemos algumas das palavras de Quinet que, ao descrever um período da internação de Schreber, retoma uma reflexão de Lacan.

Assim, ele descreve nesse período: “Sou um cadáver leproso que carrega um cadáver leproso”. Descrição brilhante, pontua Lacan, “da regressão não genética, mas tópica do sujeito ao estágio do espelho, na medida em que a relação com o outro especular se reduz aqui ao seu gume mortal”. Também não faltam nesse período imagens do corpo despedaçado: seus pulmões foram reabsorvidos, seus órgãos genitais liquefeitos, o esôfago e o intestino volatilizados, o osso da calota craniana pulverizados e, mais de uma vez, ele engoliu a própria traquéia (QUINET, 2006, p. 23).

É essa estrutura imaginária que se prolonga e se perpetua, em um certo sentido, na psicose. Castellanos (2009) ratifica esta concepção, dizendo que há efeitos no corpo desta experiência imaginária, e tais efeitos seriam a fragmentação corporal, o estranhamento e a sensação de manipulação corporal (tal como vemos em Schreber), ou seja, retoma as concepções lacanianas acerca disso, no qual o caráter hipocondríaco emerge com um certo destaque. Todavia, segundo ele, no caso da psicose, o significante não teria papel de fomentar o corpo simbólico. Colette Soler procura introduzir um debate que leva isso um pouco mais além, afirmando que a “perturbação da relação com o Outro não pode deixar de ter consequências no corpo em que o corpo simbólico se

incorpora” (SOLER, 2007, p. 72). A articulação entre esses dois registros nos parece ser fundamental para pensarmos a experiência corporal na psicose.

Contudo, vale frisar, que essa experiência se passa de uma outra maneira, diferentemente do que ocorre na neurose. Afirmar que o significante não fomenta o corpo simbólico não é o equivalente a dizer que ele (significante) não exerça nenhuma função. Sim, ele exerce. O que nos parece ser mais importante é como o significante, na psicose, se inscreve no corpo? Ora, nesse momento da obra lacaniana - no desenvolvimento do seminário *Les psychoses* -, nota-se que há um movimento por incluir ou articular os registros imaginário e simbólico no pensar da estrutura psicótica. E há também, ainda que de modo incipiente, uma tentativa de coordenar esse pensamento ao registro do real. Isso evidencia-se quando, já nos últimos capítulos deste seminário, Lacan aponta para a ideia de que o corpo é suporte do discurso, mesmo que esse discurso seja o discurso do alienado.

Algumas conclusões

Dado o que foi exposto, cabe-nos dizer que a teoria do sujeito, que surge com a construção do registro do simbólico, pôde dar conta de elementos que não funcionavam muito bem no registro do imaginário, por exemplo, a alienação do eu que é fruto de uma constituição especular. Na verdade, a teoria do sujeito procura dar uma resposta mais precisa as expectativas do próprio Lacan acerca de um projeto que estaria em consonância com a ciência e, por assim dizer, da clínica psicanalítica. Isto fica evidente quando nosso autor procura funda (ou refunda) a experiência psicanalítica no campo da linguagem e da fala. Nessa medida, problemas antes mencionados parecem não terem recebido uma resolução satisfatória ou talvez nem tenham sido considerados como verdadeiros problemas para Lacan. Para citar apenas um, a dicotomização da experiência

humana entre natureza e cultura, que podemos observar em certa medida na obra de Lévi-Strauss, continua a marcar o projeto lacaniano. Se permanecermos nessa direção de leitura, a experiência corporal, provavelmente, sofrerá consequências mais ou menos da mesma espécie do que já abordamos no capítulo anterior. Porém, a ideia de uma precariedade ou fragilidade do corpo não estará mais no centro, mas sim do corpo como suporte deste simbólico, como suporte da letra.

Todavia, o esforço apresentado por Lacan na articulação entre o registro imaginário e o simbólico talvez aponte para uma outra concepção de corpo. Aparentemente, essa concepção seria precária vista apenas a partir destes dois registros, pois dar-nos-ia uma boa margem para pensar ainda que o estatuto do corpo em Lacan encontra-se sempre como algo secundário, apenas como o suporte de algo maior, ligado a uma noção de fragilidade, etc.. No entanto, a questão de Boothby (1991) de *como o simbólico e o imaginário estão relacionados ao real?*, sugere que a constituição do registro do real e sua articulação com os outros dois possa nos indicar uma concepção de corpo da qual não encontramos até o presente momento da obra de Lacan. E mais, a teoria do sujeito não é sem problemas, e o registro do real emerge também como tentativa de superação de aspectos que não funcionariam bem nessa teoria²³. Isto é o que procuraremos abordar no próximo capítulo, ou seja, a construção do registro do real e suas principais consequências para se pensar a corporeidade.

²³ Vale ressaltar aqui a crítica de André Green - dirigida a Lacan - a respeito do excessivo valor dado ao registro do simbólico. Essa crítica está mais desenvolvida em seu texto *Le discours vivant : La conception psychanalytique de l'affect* (1973), no qual Green destaca uma excessiva dos termos simbólico em detrimento de uma teoria dos afetos.

Capítulo III

Um redirecionamento ao real: o objeto e o corpo

Como vimos no capítulo anterior, Lacan empreendeu uma viragem em seu pensamento - para utilizar o termo de Safatle (2006) - com o intuito de corrigir o percurso de seu projeto epistemológico, como bem apontou Sales (2003). No entanto, o registro do simbólico não trouxe todas as soluções para se pensar a experiência psicanalítica. No afã de buscar o verdadeiro sujeito, já que o eu seria, nesse contexto teórico, um sintoma, uma alienação, Lacan procurou no pensamento de Kojève uma tentativa de se afastar do “perigo” estruturalista. Em outras palavras, a questão a ser colocada é a seguinte: se o eu está colocado na categoria de sintoma e também atrelado a uma certa noção imaginária e ilusória, o que poderia substituir esta noção tendo um caráter verdadeiro? Lacan opta, então, pela noção de sujeito.

Grosso modo, o sujeito pela perspectiva kojéviana e a determinação simbólica do estruturalismo não se coadunam. No entanto, Lacan procura manter os dois, já que precisa deles

para superar certas dificuldades teóricas - em especial a referência ao sujeito. Mas, se o objetivo da psicanálise é “pensar o próprio sujeito e não a estrutura (como era o caso para Lévi-Strauss), como fazer ciência (objetivação) justamente disso que escapa, em princípio, à objetivação? Como objetivar o subjetivo sem perder de vista as características que o definem?” (SALES, 2003, p. 48). É dessa interrogação que se pode pensar uma subversão do sujeito na perspectiva lacaniana. O sujeito não é uma substância que possui qualidades próprias, não é o lugar onde são depositados os conteúdos da experiência, e nem, tão pouco, um indivíduo que possua uma realidade em si mesmo. Como ele afirmará em *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, texto de 1960, o sujeito seria uma operação significante, o sujeito é uma produção. Em suas palavras, “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante. Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta deste significante, todos os demais não representariam nada” (LACAN, 1998, p. 833).

Assim, sujeito e significante estão atrelados e, dessa forma, não seria demais inferir que se trata do sujeito do inconsciente, já que o significante é o grande articulador do inconsciente lacaniano. Lacan não pôde abrir mão do tema do sujeito, ainda que tal tema possa emergir como uma negação por parte do estruturalismo, já que o sujeito é objeto indispensável da psicanálise lacaniana. Vemos isso, por exemplo, em sua intervenção à conferência de Foucault *Qu'est-ce qu'un l'auteur?* de 1969.

Gostaria de enfatizar que, estruturalismo ou não, de forma alguma isso parece que, em um campo vagamente determinado por esta etiqueta, da negação do sujeito. Trata-se da dependência do sujeito, o que é totalmente diferente; e particularmente, no nível do retorno a Freud, a dependência do sujeito em relação a alguma coisa elementar, e que nós tentamos isolar sob o termo “significante” (FOUCAULT, 1969, p. 31).

A dependência do sujeito é ponto de partida para se pensá-lo na teoria de Lacan. E também porque este tema parece está no centro das reflexões lacanianas. A partir daí, Frank (1989) nos esclarece que o sujeito se difere do eu à medida que o primeiro é irreflexivo, não possuindo uma

essência que permita ser identificado. Dito de outro modo, o sujeito inconsciente lacaniano não existe em si mesmo, não sendo particular, ele é “ex-cêntrico” - para utilizar o termo de Lacan - não podendo se referir a si mesmo. Nesse sentido, resta ao sujeito do inconsciente ser o que dele a linguagem quiser, ou melhor, disser. Essa ausência, ou esse nada, é o que marca esse modo de existência do sujeito, ainda que paradoxal, mas sempre como sujeito (im) possível.

Ora, mas essa concepção de sujeito que é irreflexivo e que surge para superar uma compreensão de um eu alienado, deveria ele (sujeito) também, pergunta Sales (2003), ser considerado menos alienado e objetivado que o eu?

Essa é apenas uma das possíveis indagações direcionadas as formulações teóricas de Lacan. No entanto, essa questão apenas nos serve para pensar que foi dentro de um contexto complexo e repleto de problemas epistemológicos (que deveriam ser resolvidos) que Lacan decidiu conferir mais “especificidade”, se é que podemos utilizar esta palavra, ao registro do real. Não é nosso objetivo tratar do sujeito do inconsciente lacaniano. Queremos, antes de tudo, apenas situar um certo contexto teórico que provavelmente incentivou Lacan a avançar com uma formulação (ou formulações) sobre o registro do real. Pois, o que veremos daqui para frente é uma tomada de posição - principalmente a partir de 1959 (Le séminaire VII) - em que o real se torna, de uma certa maneira, o centro do debate lacaniano. A carência de algumas respostas que foram resultado do protagonismo do registro do simbólico, faz com que um direcionamento para o real seja incontornável.

Tratar do registro do real em Lacan nunca se apresentou uma tarefa fácil. Em 1953 na comunicação *O simbólico, o imaginário e o real* - primeira aparição de tal registro em articulação com os outros dois - após a exposição de Lacan, alguns de seus ouvintes não conseguiram compreender o que seria o registro do real. Isso está bem expresso na questão apresentada pelo dr. Liebschutz: “o senhor falou do simbólico, do imaginário, mas havia o real, de que o senhor não falou”, pergunta esta que no texto estabelecido por Miller é creditada a Serge Leclair. Lacan,

porém, responde da seguinte maneira: “o real é ora totalidade ou o instante transcorrido” (p. 26).

Daí segue para falar da experiência analítica, o que, à primeira vista, parece escapar da resposta.

Na experiência analítica, para o sujeito, há sempre o choque contra algo, por exemplo, o silêncio do analista (...). Eu devia ter dito, porém, que ocorre algo que acrescentei no fim, somente. Através deste diálogo, ocorre todavia algo muito surpreendente, sobre que não pude insistir, isto é, é um dos fatos da experiência analítica que valeria, por si só, muito mais que uma comunicação. A pergunta deve ser feita sob este ângulo: como é que ocorre? Eu tomo um exemplo muito concreto que no fim da análise, estes sonhos (...) não sei se eu disse ou não, que eles são compostos como uma linguagem (...) efetivamente, na análise, eles servem de linguagem. E um sonho, no meio ou no fim da análise, é uma parte do diálogo com o analista (...). Pois, como é que ocorre que estes sonhos, e muitas outras coisas ainda: a maneira com que o sujeito constitui seus símbolos (...), têm algo que é a marca absolutamente surpreendente da realidade do analista, isto é, da pessoa do analista tal como ela está constituída em seu ser? Como é que ocorre que através desta experiência imaginária e simbólica se chegue a algo que, em sua última fase, é um conhecimento limitado, mas surpreendente, da estrutura do analista? É algo que por si só coloca um problema que eu não pude abordar esta noite (Ibidem).

Nesse trecho do debate, podemos observar que Lacan ao tentar responder a pergunta diretamente, prefere abordá-la a partir da experiência analítica. Ao evocá-la aqui, toma o silêncio do analista como algo da ordem do real, que não pode ser dito. E toma também os sonhos como elemento que nos remete a uma experiência que não é só da ordem do imaginário (as imagens dos sonhos) e nem só da ordem do simbólico (o relato dos sonhos), mas parece também está ancorada a ordem do real, na medida em que não pode ser dita completamente. Ou seja, “o problema que não pode ser abordado” é o real. Porém, ao mesmo tempo que não o aborda, ele o articula ao registro da experiência imaginária e simbólico, ou, pelo menos, tenta fazê-lo.

Um pouco mais à frente nesta comunicação - *O simbólico, o imaginário e o real* - Françoise Dolto também interroga-o dizendo: “Constantemente chegamos a ‘o que é o real?’ e sempre escapamos” (LACAN, 1953, p. 31). Porém, continuamos sem uma resposta precisa, direta. O interessante é que a própria Dolto diz, nesse contexto, direcionando o comentário a Lacan, o seguinte: “você é um mestre tão extraordinário que podemos lhe seguir se só depois entendermos” (Ibidem). Essa afirmação é um lado da moeda que dificulta a compreensão do

pensamento lacaniano. Enquanto a falta de uma compreensão deveria levar a uma radicalidade da construção de um saber, frases como estas lembram a crítica de Macey a Lacan e aos lacanianos, ou seja, intencionalmente criou-se uma atmosfera mítica em torno de Lacan que impossibilitaria qualquer crítica, sendo tudo justificado a partir de uma apropriação arbitrária da palavra do ‘mestre’.

Dito isto, não é por esse caminho que pretendemos percorrer. Sabemos que críticas deste cunho já foram dirigidas a Lacan e aos lacanianos diversas vezes. No entanto, tomar as aparentes hesitações de Lacan ao se referir ao real nessa época e a forma indireta ou enviesada da qual trata este registro, especialmente, a partir do seminário *L'éthique de la psychanalyse*, pode ser mais proveitoso para nosso trabalho²⁴. A hipótese inicial que temos a este respeito é que Lacan abordou o real pelas margens, por outros conceitos ou noções de seu léxico teórico. É isso que procuraremos demonstrar nas próximas páginas.

Objeto construído pela via do real

Em 1959, Lacan inicia o seminário *L'éthique de la psychanalyse*, momento que marca uma revisão que ele fizera de sua própria teoria, movido por impasses como a relação de objeto e a intersubjetividade (ROUSTANG, 1988), além do que já apresentamos nos capítulos anteriores. Contudo, essa revisão não se deu de maneira explícita. É possível, então, destacar pelo menos três elementos norteadores enunciados pelo próprio Lacan neste seminário, a saber, a necessidade de se pensar uma ética da psicanálise na medida em que isso deve orientar uma *praxis* analítica e que se distingue da moral; a preferência que Lacan deu para trabalhar com os termos diretivos real,

²⁴ Vale ressaltar que há toda uma investigação sobre o real anterior ao seminário VII - um exemplo disso é a pesquisa de Wilson Chaves (2006) - e que não será tratada por nós aqui.

simbólico e imaginário – o que corrobora nossa tomada de posição nesta tese; e a introdução essencial do desejo (*Wunsh*) como conceito fundamental para se pensar a psicanálise lacaniana, já que a partir deste momento todos os outros conceitos começam a orbitar, em alguma medida, em torno do desejo. Vale adicionar a noção de gozo que desde então aparece neste seminário. Dito isto, deve-se ressaltar que esses elementos, destacados por nós neste seminário e, em especial, um redirecionamento ao real, nos auxiliarão a pensar a dimensão do corpo que está compreendida no pensamento de Lacan.

Outro elemento que encontramos nessa viragem do pensamento lacaniano é uma outra forma de aproximação, realizada por Lacan, em direção ao pensamento freudiano²⁵. Enquanto nos primeiros anos de sua produção intelectual Lacan mantinha uma posição reticente, hesitante e, em alguns momentos, opositora em relação ao pensamento de Freud – chegando mesmo a desconsiderar o inconsciente como um conceito importante (capítulo I) –, e, sendo somente no início dos anos 1950, ao iniciar seus seminários no hospital de *Saint-Anne*, que ele proferiu a famosa expressão “retorno a Freud”, alterando um pouco sua conduta com relação aos conceitos freudianos, ou seja, sendo menos crítico de Freud (pelo menos de maneira direta) e buscando uma apropriação de sua teoria sob a influência de nomes como Lévi-Strauss e Saussure (capítulo II). Agora, ele se direciona de uma outra maneira ao pensamento de Freud, parecendo haver um retorno a conceitos e noções específicos que o auxiliam na construção tanto do registro do real como em uma nova, talvez, apropriação do conceito de desejo, pulsão, além, é claro, da formulação do objeto *a*. Tudo isso é apenas uma hipótese que pode ou não ser confirmada.

Nessa aparente nova busca pelo espírito freudiano em Lacan, voltamos aos elementos destacados no início do seminário VII. Ao se propor pensar sobre uma ética da psicanálise, Lacan faz uma distinção entre ética e moral - que é muito comum na filosofia ocidental, porém, nem sempre muito clara. Segundo ele, “a questão ética (...) articula-se por meio de uma orientação do

²⁵ Ideias sugerida e debatidas pelo prof. Richard Simanke durante orientações.

referenciamento do homem em relação ao real” (LACAN, 2008, p. 23). Para compreender tal pensamento, é necessário levar em consideração pelo menos duas noções teóricas abordadas neste seminário: *das Ding* e *la Chose*.

A noção de *das Ding* torna-se a principal noção para se pensar o real – que até este momento não havia recebido uma definição plausível, ainda que a formulação dos três registros (real, simbólico e imaginário) datasse da década de 1940. É nesse seminário que Lacan, a partir da relação entre *das Ding* e real, começa a esboçar tal definição (CHAVES, 2006). Dessa forma, Lacan busca redimensionar a ética no real – ética, agora, do desejo – e procura rearticular o real, a *Coisa* e *das Ding*, colocando o real na ordem da *Coisa*, trazendo, assim, à tona a dimensão pulsional do psiquismo. Essa dimensão pulsional aponta para aquilo que temos como hipótese que seja a preparação de um campo para se pensar o real do corpo - ou que seja propriamente isso -, ainda que este pensamento esteja colocado de maneira incipiente e provisória neste momento do pensamento de Lacan.

Antes é preciso esclarecer que Lacan procura diferenciar dois termos alemães, a saber, *das Ding* e *die Sache*, ambos encontrados na obra freudiana - em especial no *Projeto para uma psicologia científica* (1895). Em francês, segundo ele, não há outro termo senão *la Chose* para traduzi-los. O que em português brasileiro traduziríamos por *a Coisa*. Essa distinção, que fora forjada a partir da obra de Freud, é sutil, porém, muito relevante à medida que nos possibilitaria uma outra compreensão da constituição humana e da experiência psicanalítica. Ao tratar *die Sache*, nosso autor procura articulá-lo ao termo *Wort*, palavra, ou seja, *Sache* que é algo da ordem simbólica, que expressa um conflito entre homens, é observado, desde o texto de Freud, *O inconsciente* de 1915, como representação das coisas, *Sachvorstellung*, que é oposto à representação de palavras, *Wortvorstellung*. Na verdade, essa oposição seria, de acordo com Lacan, um equívoco de Freud, tratar-se-ia, de fato, de uma relação e não de uma oposição. No entanto, Freud parece ter revelado algo de especial quando formulou “a distinção a ser feita entre a operação da linguagem

como função” (LACAN, 2008, p. 59). Isto é, “*Sachvorstellungen* estejam ligadas às *Wortvorstellungen*, mostrando-nos assim que há uma relação entre coisa e palavra” (Ibidem).

Essa relação entre tais conceitos aponta para uma compreensão de que “as coisas do mundo humano são coisas de um universo estruturado em palavras, que a linguagem, que os processos simbólicos dominam, governam tudo” (LACAN, 2008, p. 59). Ora, coisa e palavra se articulam e organizam o nosso mundo. Nesse sentido, “*Sache* é justamente a coisa, produto da indústria ou da relação humana enquanto governada pela linguagem” (LACAN, 2008, p. 60). As coisas, segundo Lacan, são sempre explicáveis, estão sempre ao alcance de uma compreensão, estejam na superfície ou não. E a palavra se mantém numa relação de reciprocidade com a coisa, já que se articula e que se explica com a coisa. Posto isto, Lacan afirma que “*Sache* e *Wort* estão, portanto, estreitamente ligados, formam um par. *Das Ding* situa-se em outro lugar” (Ibidem), ou seja, *das Ding* é outra coisa.

Lacan chega a afirmar que há um segredo em *das Ding*. Mas que segredo é esse? O que de fato seria *das Ding*?

Para pensar essa noção, Lacan leva seus ouvintes a refletir sobre o texto freudiano, publicado postumamente, *Projeto para uma psicologia científica* (1895[1996]). A ideia de que em Freud há uma noção de realidade funcionando a partir de critérios regidos pela biologia, ou seja, pelo princípio de realidade que Lacan lê em Freud, dá o tom das dificuldades que ele pretende superar. Ora, como ele mesmo diz: “isso é apenas aparente”. A teoria encontrada no *Projeto* é, na verdade, “a teoria de um aparelho neurônico em relação ao qual o organismo permanece exterior, assim como o mundo exterior” (LACAN, 2008, p. 61). Esse aparelho exerceria um papel de crivo, antes mesmo de exercer um papel que visasse extinguir ou amortecer os estímulos exteriores. Mas o que Freud quer dizer quando fala de princípio de realidade? Essa é a questão que Lacan coloca para pensar a noção de *das Ding*.

Esse problema é muito extenso para tratarmos aqui. Então, apenas o exporemos de maneira breve. No *Projeto* (1895[1996]), Freud faz uma distinção do aparelho psíquico em três grupos de neurônios, são eles: o sistema Φ (responsável pela percepção), o sistema Ψ (responsável pela memória) e o sistema ω (responsável pela consciência). Deve-se ressaltar que o sistema Ψ se divide em dois: núcleo e manto. O primeiro é o que recebe os estímulos endógenos e o segundo os estímulos do exterior, ou do mundo exterior, desde o sistema Φ .

Dado isto, é preciso reafirmar que Freud se baseou na noção de quantidade (Q) para descrever este modelo psíquico. Noção esta que está referenciada a ideia dinâmica de repouso e atividade. É nesse sentido que podemos falar do princípio de inércia que corresponde a tendência dos neurônios em “evacuar completamente as quantidades de energia que recebem” (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p. 361). Assim sendo, pode-se entender o desprazer como o acúmulo de uma quantidade de energia e o prazer como a ação motora que elimina essa quantidade Q . Porém, Freud parte de um entendimento que toma o corpo interno como um produtor de quantidade de energia constante, produzindo uma tensão que só é passível de suspensão quando há uma interferência externa. Podemos pensar, por exemplo, o clássico choro do bebê. Ora, quando o bebê sente fome, ele está, na verdade, produzindo uma quantidade de energia. E mesmo com a tentativa de eliminar essa Q pela via do choro e do movimento constante das pernas e braços, a Q não é eliminada. Somente quando um outro (e, nesse caso, podemos pensar a mãe ou um cuidador próximo) oferece o alimento é que essa Q pode ser eliminada. “O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por *ajuda alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna” (FREUD, 1895[1996], p. 379).

Diante disso, Porchat (2005) afirma que é

Na medida em que não há uma correspondência absoluta entre o objeto percebido e o objeto de desejo, o que garante o término da busca pelo objeto que proporciona satisfação é a interrupção do processo de somação (da fome, no exemplo de Freud), a representação de uma sensação corporal. [...] Freud considera como último elemento do circuito desiderativo a representação de uma sensação corporal (de prazer) que indica a interrupção do processo de somação (PORCHAT, 2005, p. 136).

Quando isso ocorre, o corpo realiza a atividade necessária para remover o estímulo interior que produz uma experiência de satisfação. Essa experiência, *grosso modo*, possui duas consequências fundamentais: uma descarga permanente do que causou desprazer e um investimento neuronal correspondente a percepção do objeto, ao mesmo tempo em que chega a notícia da descarga da ação que fora realizada. O produto disso seria uma espécie de facilitação (*Bahnung*), para utilizar o termo de Freud.

Nesse sentido, o termo *facilitação* (*Bahnung*, a ação de estabelecer vias ou caminhos no sistema nervoso) procura designar “o fato de que, uma vez que a excitação tenha percorrido um determinado caminho de um neurônio a outro, a resistência oferecida pela barreira de contato entre eles diminui, e esse caminho tende a ser preferencialmente percorrido nos investimentos posteriores” (SIMANKE, 2009, p. 42-43). É desde estas *facilitações* assentadas entre os neurônios que investidos por fontes endógenas durante o estado de tensão e os neurônios responsáveis pela representação de objeto (por exemplo, a representação do seio materno), juntamente com a representação motora da sucção deste seio que provê o alimento, que se forma então “um complexo associativo que tenderá a ser reinvestido como um todo quando a estimulação endógena tornar a aumentar” (SIMANKE, 2009, p. 43). Em outras palavras, o estado de satisfação produz *facilitações*. Quando as situações de urgência ou de desejo emergem o aparelho psíquico as reativam (as imagens que produziram a satisfação). É desse modo que a imagem recordada do objeto é a primeira a ser ativada, sendo quase idêntica a uma percepção, o que equivaleria a uma alucinação. É por isso que Lacan chega a afirmar que o “mundo das percepções nos é dado por Freud como que dependendo

dessa alucinação fundamental sem a qual não haveria nenhuma atenção disponível” (LACAN, 2008, p. 68).

As *facilitações* são responsáveis pelos determinados caminhos que as (Q)s percorrem, havendo sempre uma ocupação dos neurônios - ato que é a garantia de manutenção destes caminhos.

Outro fato importante a se ressaltar é que o aparelho psíquico freudiano não vive apenas do princípio de inércia. Haveria, segundo Freud, uma necessidade vital que obrigaria o organismo a um armazenamento de Q, permitindo assim conservar os caminhos de descargas (quantidades que foram eliminadas), ao mesmo tempo que direcionar sua atenção ao mundo externo buscando algo que garanta sua satisfação.

O eu é a instância, nesse contexto, que organiza a passagem de Q - aquelas acompanhadas de dor e satisfação. Essa organização tem por finalidade receber repetidamente certa quantidade endógena de neurônios (do núcleo), produzindo um outro grupo de neurônios que é constantemente investido e que representa o veículo de reserva solicitado pela função secundária. O eu seria então uma organização de investimento Ψ existente em “determinado momento, nas quais cumpre diferenciar um componente permanente e outro mutável” (FREUD, 1996, p. 375). Ainda que o eu deva empenhar-se por se livrar de seus investimentos “pelo método da satisfação, isso não pode acontecer de nenhuma outra maneira senão por ele influenciar a repetição das existências de dor e dos afetos, e pelo método seguinte, que é geralmente descrito como *inibição*” (Ibidem). Segundo Freud, seria a inibição do eu que permitiria a diferenciação entre percepção e recordação.

A afirmação de Lucero (2009), indica-nos de onde parte a interpretação lacaniana do termo *das Ding*. No *Projeto*, Freud compreende que é muito raro uma nova percepção coincidir de maneira total com a recordação, “sendo a identidade exata entre elas uma situação hipotética, impossível na vida real, e mesmo disfuncional, já que dispensaria a função do juízo” (LUCERO, 2009, p. 274). A autora reproduz essa situação da seguinte maneira: “1) a ocupação de desejo é

formada pelo neurônio *a* + neurônio *b*” e “2) a ocupação de percepção é formada pelo neurônio *a* + neurônio *c*” (Ibidem). Daí, então, não se torna seguro começar a eliminação se os signos de realidade não estão de acordo “com a totalidade da ocupação do desejo”. Esse complexo perceptivo decompõe-se em dois, a saber, “1) um componente neurônio *a*, que quase nunca muda e que passará a se chamar “a coisa” (*das Ding*); 2) um componente neurônio *b*, que quase sempre varia e se chamará seu predicado, sua atividade ou atributo” (Ibidem). A ideia de que o real é aquilo que sempre retorna no mesmo lugar parece ter sua origem aí. Nesse sentido, a ideia de que a formação do desejo se dá pela relação neuronal, permite a Lacan interpretar, de uma certa maneira, que desejo e coisa se articulam e que a coisa não é apenas *Sache*, mas é também *Ding*, ou melhor, a coisa é essas duas dimensões.

De modo geral, o que Freud nos coloca é que a partir de uma experiência biológica, uma descarga não ocorre antes de uma *indicação da realidade*, isso porque os investimentos de certas lembranças desejadas não poderiam ir além de uma certa quantidade. Assim, Freud resume sua construção teórica:

(...) quando há inibição por um ego catexizado²⁶, as indicações de descargas ω tornam-se, em termos muito gerais, *indicações da realidade*, que Ψ aprende biologicamente a aproveitar. Quando o ego, no momento em que surge essa *indicação da realidade*, se encontra em estado de tensão e desejo, ela permite que se siga uma descarga no sentido da ação específica. Quando a *indicação da realidade* coincide com um aumento de desprazer, Ψ produzirá então, por meio de uma catexia colateral de considerável grandeza, uma defesa de magnitude normal situada no lugar indicado. Se não ocorrer nenhuma dessas circunstâncias, a catexia poderá prosseguir sem nenhum impedimento, de acordo com as condições em que se encontrarem as *facilitações*. A catexia do desejo, levada ao ponto de alucinação, e a completa produção de desprazer, que envolve o dispêndio total da defesa, são por nós designadas como *processos psíquicos primários*; em contrapartida, os processos que só se tornam possíveis mediante uma boa catexia do ego, e que representam versões atenuadas dos referidos processos primários, são descritos como *processos psíquicos secundários*. Ver-se-á que a pré-condição necessária destes últimos é a utilização correta das indicações da realidade, que só se torna possível quando existe inibição por parte do ego (FREUD, 1895, p. 379).

²⁶ Nessa edição da Imago, o termo alemão *Besetzung* foi traduzido por catexia, mas pode ser substituído mentalmente por investimento ou ocupação.

Nosso objetivo, todavia, não é o de apresentar uma compreensão fidedigna ou autêntica do pensamento de Freud, mas apenas situar o leitor de onde Lacan retira esse material para sua interpretação acerca do termo *das Ding*.

Dito isto, Lacan busca apresentar uma compreensão em que a estrutura do significante é quem organiza, ou melhor, quem intervém nos princípios colocados por Freud. E, por essa via, *Sache* seria diferente, por princípio, de *Ding*. Assim, *das Ding* se apresenta como algo que é absolutamente outra coisa. Ora, segundo Lacan, Freud pensa que a prova da realidade tem como objetivo não fazer coincidir uma percepção real do objeto e sua representação, mas “*reencontrá-lo, convencer-se de que ele ainda está presente*” (LACAN, 2008, p. 67). Em suas palavras, ele afirma:

O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito. É sem dúvida alguma um encaminhamento de controle, de referência, em relação a quê? – ao mundo de seus desejos (LACAN, 2008, p. 67).

Aquele ar de mistério e de segredo sobre o que é esse *das Ding* parece agora receber um certo encaminhamento. Nota-se que esse encaminhamento tem por finalidade apontar algo que é de outra ordem. Suas reflexões supõem uma distância que o sujeito mantém em relação a *das Ding* por meio da regulação da lei do prazer (*Lust*) e do desprazer (*Unlust*) mediante a regra do desejo (*Wunsch*), que se repete incessantemente. Tanto a lei quanto a regra pressupõem, na teoria lacaniana, duas dimensões. A primeira possui um caráter constitutivo enquanto que a segunda um caráter normativo. A partir de reflexões amparadas na leitura do *Projeto para uma psicologia científica* (1895), do princípio de prazer e do princípio de realidade - e que são princípios que têm como objetivo regular o funcionamento psíquico - Lacan visa, assim, abrir um novo caminho para se pensar a experiência psicanalítica. Essa experiência tem como ponto de partida a ideia de que o eu inscreve no sistema psíquico tudo que é da ordem familiar, por exemplo, a criança que diante do outro (semelhante), que percebe as feições dos rostos dos mais próximos (nariz, olhos, boca, traços

particulares de cada um), o modo de falar, andar se comunicar, etc.. Todas essas coisas tornam-se um complexo de representações para a criança. Todavia, há algo de inassimilável, algo de misterioso como afirmara Lacan, que emerge a partir da posição do sujeito do julgamento.

Trata-se da irreduzível estranheza do próximo, a mesma irreduzibilidade que aparecerá mais tarde em Freud sob o conceito de *das Unheimliche* e que indica, entre outras coisas, a angústia vinda da percepção do *duplo*. Angústia que nos lembra como a verdadeira alteridade vem daquilo que nos é mais familiar, já que ela embaralha a divisão entre diferença e identidade, entre próximo e distante, entre eu e outro (SAFATLE, 2006, p. 157).

Voltando um pouco, *grosso modo*, pode-se compreender como princípio de prazer tudo aquilo que visa evitar o desprazer e como princípio de realidade as restrições necessárias para uma adaptação ao mundo exterior (ROUDINESCO & PLON, 1998). Lacan incorpora tais concepções a sua teoria, na medida em que se utiliza desses princípios para expressar o que é da ordem da experiência ética, pois, segundo ele, a oposição entre o princípio de realidade e o princípio de prazer é o que constitui tal experiência, sendo o conflito de ordem moral que não se reduz ao supereu. Ora, “a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real - o real como tal, o peso do real” (LACAN, 2008, p. 30). Contudo, o termo realidade usado por Lacan não é generalista, pois a realidade como ela é, pensada em sua teoria, não se reduz a termos biológicos e nem a um mundo externo dado previamente. A realidade não é algo pronto, mas se constitui a partir de uma estrutura ficcional, diferenciado do real. De acordo com Lacan, toda verdade tem uma estrutura de ficção e, nesse sentido, o fictício é o que chamamos de simbólico. Parece haver aí uma articulação entre simbólico e real, já que a dimensão da realidade, tal como pretende Lacan, inclui a noção de *das Ding*, remetendo desta maneira ao Outro, que em última instância é o objeto materno, ou poderíamos dizer: o seio da mãe.

Esse seio que já não é apenas coisa enquanto *Sache*, mas também é da dimensão de *Ding*, ou seja, que porta o peso do real. É por essa via que Lucero (2009) afirma que essa dupla dimensão -

esse outro - é possuir uma estrutura constante e permanece reunida como Coisa (*das Ding*) - inassimilável, ao mesmo tempo em que o outro pode ser compreendido “através do trabalho recordativo, ou seja, enquanto pode ser rastreado até uma notícia do próprio corpo” (LUCERO, 2009, p. 238).

Nesse ponto, nossa pesquisa encontrou um importante elemento a ser trabalhado, já que o objeto materno de que se trata é o corpo materno, objeto da pulsão (que será melhor explanado à frente), objeto impregnado do real – enquanto recolocado na teoria lacaniana como *das Ding* – ideia que contribui para se pensar o real do corpo – hipótese levantada inicialmente nessa pesquisa. Nota-se que a noção de *das Ding* nos permite pensar um corpo que não é apenas um corpo biológico, ou mesmo, um corpo marcado pelo simbólico. Parece haver algo de mais fundamental. E não apenas isso, mas a própria distinção que Lacan traça entre *Sache* e *Ding* nos permite pensar uma articulação entre simbólico e real, elemento que talvez não estivesse muito claro antes em sua obra, ou mesmo nem existisse. Há algo de secreto nesse corpo, há algo que escapa, e que de alguma forma orienta para o mundo dos desejos. O seio materno, então, surge não apenas como um objeto da ordem da coisa, *Sache*, mas também da ordem da coisa, *Ding*. É o elemento corporal, mas que é de uma outra ordem, que é da ordem do real.

Essa indicação é suficiente para nos esclarecer que o outro que responde aos apelos do recém-nascido não é um outro identificado por ele como semelhante, mas um sujeito que possui um traço diferencial – está submetido à ordem simbólica. A experiência de satisfação depende inteiramente desse Outro (LUCERO, 2009, p. 277).

Lacan aponta, assim, para o princípio de realidade, que não é apenas uma função reguladora do princípio de prazer, mas é, desde sua articulação, a possibilidade de existir: “O prazer não se articula na economia humana senão numa relação com esse ponto, certamente deixado vazio, enigmático, mas que apresenta uma certa relação com o que é para o homem a realidade” (LACAN, 2008, p. 54). Dessa forma, *das Ding* se apresenta enquanto vazio, “furo na subjetividade, funciona

como índice de exterioridade. É algo interno à subjetividade que funciona como índice da realidade” (LUCERO, 2009, p. 277).

Por vezes, também é possível observar Lacan abordando diretamente o tema do corpo, porém, de maneira enigmática e obscura, talvez, como nessa passagem: “É um ponto do qual não se pode parecer notar a importância, que a investigação freudiana fez entrar o mundo inteiro em nós, recolocou-o definitivamente em seu lugar, ou seja, em nosso corpo, e não alhures” (LACAN, 2008, p. 115). Nesse trecho é necessário a utilização de algumas categorias por nós empreendidas nessa tese para compreender do que aí se trata, ou seja, a partir das reflexões sobre *das Ding* é possível compreender que Lacan faz um apontamento no sentido de que o corpo não possui um papel trivial em sua obra. E que isso também deve representar parte dessa viragem de seu pensamento. É ele (corpo) também um organizador dessa subjetividade - sendo o organizador vital. Há uma aproximação por meio de *das Ding* do corpo com o real. Todavia, como poderemos ver em outros momentos, ele enfatiza o papel do registro simbólico, o que pode nos remeter ao corpo como apenas um suporte da letra, em uma função secundária. Provavelmente, não seja isso do que Lacan pretende tratar - ou, pelo menos, a nossa leitura da obra de Lacan. O que pode ser mais valioso de se pensar, a partir do seminário VII, é a possibilidade de abertura da experiência psicanalítica, de uma reorientação para o real do corpo. Abertura essa que permite uma rearticulação entre os registros do simbólico e do real, até o momento. Talvez seja essa a chave para pensar o estatuto do corpo em seu pensamento.

Outro tema importante a ser abordado aqui é o que tange ao objeto. O objeto é perdido segundo Lacan. Porém, não é que um dia houve a experiência desse objeto ou que ele tenha sido encontrado. Na verdade, ele é perdido por sua própria natureza. E jamais “ele será reencontrado”. O mundo freudiano, de acordo com Lacan, ou o mundo da experiência psicanalítica, “comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar (LACAN, 2008, p. 68). Dizendo em outras palavras, esse objeto existe, mas é inapreensível a partir de uma

visada de mundo que se estabeleça dentro da polarização sujeito-objeto. Diferentemente de como Lacan compreende *Sache*, que é o outro lado do objeto, a sua outra dimensão. Desse modo, esse objeto perdido (*das Ding*), por sua própria natureza, não pode ser reencontrado senão por suas coordenadas de prazer, “e nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço” (Ibidem). Pois há “qualquer Coisa que continua inassimilável à representação, inassimilável à imagem e que, no entanto, aparece na posição gramatical do sujeito do julgamento” (SAFATLE, 2006, p. 157). É de uma negatividade que se trata²⁷. Nesse sentido, Safatle afirma que

Isso nos mostra que o Real não pode ser um estado do mundo ao qual poderíamos aceder através de uma descrição objetiva fornecida por uma prova de realidade. Esse Real tem apenas um *valor negativo*, já que ele é definido apenas como o que produz frustrações reiteradas no programa de satisfação próprio ao princípio do prazer (SAFATLE, 2006, p. 51).

Trata-se, então, de tomar *das Ding* como o objeto a ser reencontrado. E se o fim dessa ação é uma experiência de satisfação, ação específica que visa reproduzir um estado inicial, pode-se assim compreender melhor os vários modos de comportamento neurótico. *Grosso modo*, no caso da histeria tratar-se-ia de um objeto de insatisfação, enquanto que na neurose obsessiva seria um objeto prazeroso por demais. Ou seja, estamos falando da experiência de fundo na qual se organizam essas neuroses.

Dada a compreensão de Lacan sobre o objeto e a Coisa, *das Ding*, então, surge como a “realidade que comanda, que ordena”. É em torno desse ‘objeto’ inassimilável que se articulam os significantes, já que estes são fornecidos pela natureza - pensando natureza em estado bruto. Ora, *das Ding* é originalmente o que chamaremos fora-do-significado (LACAN, 2008, p. 70). Esse

²⁷ Se me permitem um pequeno comentário, essa negatividade do objeto que Lacan desenvolve neste seminário, estaria em perfeita comunhão com as experiências místicas de São João da Cruz e Santa Teresa d’Ávila - tema que será abordado em anos bem posteriores do seu ensinamento.

‘primeiro exterior’ é o que permite ao sujeito manter sua distância e constituir-se dentro de um mundo de relações onde reinam os significantes. “É em torno dela [*Ding*] que se organizam as representações. Estas dependem das qualidades, ou atributos, do objeto, de tal forma que deve ficar claro que o movimento sempre parte dos predicados ou das propriedades (LUCERO, 2009, p. 278). Na verdade, é por estar fora-do-significado e por oferecer os significantes que há qualquer possibilidade de significado, sendo *das Ding* o que está tão próximo e tão fora. Assim, *das Ding* emerge como o limite do reconhecimento do outro, como essa negatividade que permite considerar a ideia de que a Coisa é inscrita em sua ausência, ou melhor, a inscrição de que se trata é da inscrição da ausência. Dessa forma, afirma Safatle (2006), para Lacan há uma transformação da alteridade de *das Ding* “em negatividade inscrita no interior do sistema simbólico” (p. 158).

Um pouco mais a frente, ainda no seminário VII, Lacan chega a afirmar que o “real é o que se encontra sempre no mesmo lugar” (LACAN, 2008, p. 87). Ora, a manutenção desta distância, já observada em *das Ding*, parece-nos estabelecer a conexão entre real e *Ding* de uma vez por todas. E daí, ele nos leva a seguinte conclusão:

Pois bem, o passo dado por Freud, no nível do princípio do prazer, é o de mostrar-nos que não há Bem Supremo - que Bem Supremo, que é *das Ding*, que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido e que não há outro bem (LACAN, 2008, p. 87-88).

Quanto ao desejo, ele aparece sempre como falta na experiência psicanalítica, como desejo de desejo, nunca alcançável, porém, necessário para a análise, que na perspectiva de Lacan está centrada em uma ética própria, a ética do desejo. Isso proporciona uma experiência moral, na medida em que, para ele, tal experiência suscita o sentimento de culpa que está intrinsecamente relacionado com o desejo. Essa experiência moral está diretamente relacionada no registro da relação do significante com a Lei do discurso (CHAVES, 2006), ou seja, no âmbito do registro do simbólico. Então, ao propor uma prática analítica fundada no desejo, Lacan postula uma ética não

mais de cunho universal, no campo ideal, mas leva em conta a singularidade da experiência analítica, já que a análise é particular e, assim, recoloca-a no real, por meio de *das Ding*.

Vale ressaltar também, com relação ao desejo, que Lacan busca estabelecer uma certa articulação entre o texto freudiano do *Projeto* e o texto *A negação* (1925). Nessa dinâmica, ele indica, de acordo com Safatle (2006), que “*das Ding* não é outra coisa senão o que foi foracluído (*verworfen*) pelo Eu-prazer (*Lust-Ich*) por um julgamento de atribuição” (p. 157). O que quer dizer que o eu procura expulsar para fora de si esse real, ou seja, essas moções pulsionais que perturbavam o princípio da constância no âmbito do aparelho psíquico. É a partir daí, que se pode inferir as operações mais primordiais de simbolização, operações estas que estão na base do sistema de representação significante.

Dito isto, é possível observar que há um movimento do pensamento lacaniano para uma reelaboração do real, elemento este que não fora privilegiado nos ensinamentos dos anos anteriores - pelo menos não da forma que se inicia aqui. Procuramos, então, sublinhar esse elemento-chave que, dado os inúmeros apontamentos feito por Lacan, nos permitiriam pensar *das Ding* de uma certa maneira próxima do corpo. Isto é, pode-se-ia construir uma reinterpretação do estatuto do corpo a partir da noção de *das Ding*, atrelado a Coisa e ao Desejo. Contudo, isso é apenas um início de um percurso teórico que chegará a sua forma mais conhecida no seminário XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Não obstante, o real aqui é colocado de maneira provisória, ainda que decisiva, permitindo-nos um outro pensar sobre a experiência psicanalítica.

Digamos, hoje, que se ela [*das Ding*] ocupa esse lugar na constituição psíquica que Freud definiu sobre a base temática do princípio do prazer, é que ela é, essa Coisa, o que do real – entendam aqui um real que não temos ainda que limitar, o real em sua totalidade, tanto o real que é o do sujeito, quanto o real com o qual ele lida como lhe sendo exterior – o que, do real primordial, padece do significante (LACAN, 2008, p.144).

Por fim, a diferenciação entre os dois termos alemães *Sache* e *Ding*, e a introdução da diferenciação de *das Ding*, parece-nos ser o ponto central, nesse momento da obra lacaniana, para se pensar o corpo. Corpo este referenciado ao real, que porta o “peso do real”, e que possui um certo distanciamento que possibilita a abertura da constituição do sujeito que deseja. O que permite dizer que não “existe uma realidade natural, funcionando sem um Outro, que imporia seus limites ao organismo humano” (LACAN, 2008, p. 248).

Todavia, o termo *das Ding* será abandonado por Lacan após o seminário VII. Sua função, de algum modo, será absorvida pelo objeto *a*.

Sobre o *a* de *agalma*

No seminário VIII, *Le transfert* (1960-61), Lacan se apóia na tradição filosófica, especificamente no texto platônico *O Banquete*, para pensar o lugar do psicanalista e, conseqüentemente, abordar temas como o desejo do analista – no intuito de esclarecer a verdade do amor transferencial (ROUDINESCO & PLON, 1998) –, a identidade entre o amor em geral e o amor de transferência, na medida em que o conhecimento da natureza do amor é admitido, em última instância, no fenômeno transferencial (SIMANKE, 2005) e, por conseguinte, é possível observar a relevância do objeto de desejo, *agalma*, do qual o outro é suposto como possuidor, sendo o esboço daquilo que Lacan chamará no seminário X, *L’angoisse* (1962-63), de objeto *a*. Esse último aspecto é o que mais nos interessa nesse momento da tese. Além disso, encontramos também o tema da castração que é abordado relacionado com a falta.

Como de costume, logo no início deste seminário, Lacan toca nos principais temas que pretende abordar. Não por acaso, o corpo aparece já em suas primeiras falas. No entanto, antes, Lacan inicia este seminário se permitindo falar do amor. O amor está na experiência analítica desde

seu início, e seu núcleo é a transferência. Ora, já no princípio o amor entre Freud e Breuer, e também, por que não dizer?, entre Freud e Fliess. É a esse amor que Lacan aponta como o núcleo da experiência analítica, amor que já era no princípio.

Partindo do amor, então, a *beleza dos corpos*, mencionada por Lacan, introduz não apenas a ideia daquilo que faz falar, daquilo que é animador de momentos de interrogação - momentos em que o amor não pode nem mesmo ainda distinguir entre amado e amante -, mas também a própria noção do corpo neste contexto de sua obra. Sobre isso, ele afirma o seguinte:

Se alguma coisa na interrogação apaixonada que anima o ponto de partida do processo dialético tem efetivamente relação com o corpo, deve-se realmente dizer que na análise esta relação é acentuada por traços cujo valor de destaque ganha peso devido a sua incidência particularmente negativa (LACAN, 2010, P. 23-24).

Ora, é preciso dizer também que quando o psicanalista não prima por uma harmonia corporal - no sentido socrático, diz Lacan - isso de algum modo serve como obstáculo ao amor. Pois um certo ideal físico de psicanalista, pelo menos aquele que ronda o imaginário popular, comporta “um acréscimo de grossura e de rudeza obtusa opaca que veicula realmente consigo toda a questão do prestígio” (Ibidem).

Assim, Lacan procura introduzir, nos parece, uma certa dimensão da experiência do amor, e também da análise, que está colocada no registro do real. Pode-se inferir isso fundamentalmente da negatividade da experiência corporal, por ele mencionada, incidência negativa que nos faz pensar no *das Ding*, o mesmo que carrega esse peso do real como fora colocado por Lacan (e desenvolvido acima) no seminário sobre *A ética da psicanálise*.

Em seguida, Lacan chega mesmo a criticar um certo tipo de compreensão de alguns psicanalistas que tomam o corpo apenas em termos significantes, ou seja, traduzem o corpo em palavras, o que pode ser visto como um tipo de “neutralização do corpo”. Em um primeiro

momento, isso pode parecer um contra-senso ou até mesmo uma contradição do pensamento lacaniano, mas se tomarmos esta afirmação a partir do pressuposto que uma nova compreensão do registro do real tende a redimensionar sua teoria, ou revisa-la, isso parece plausível. Para ele, a abordagem a ser tomada deve exigir uma distância dessa leitura, da parte do psicanalista, em que a aversão e o interesse sobre o corpo possam estar juntos. Isso é o que talvez permitisse ultrapassar uma certa decência civilizatória que pode ser incluída numa prática psicanalítica equivocada.

Nesse contexto, Lacan buscar trabalhar o texto platônico *O Banquete*, utilizando-o como metáfora para falar do amor e por consequência da transferência, ou seja, a problematização do amor na psicanálise lacaniana visa compreender o que ocorre na transferência e por causa dela. E também para esboçar uma concepção de objeto, o que tem nossa atenção especial nesse momento. Assim, apresenta seus personagens e o papel de cada um nesse cenário festivo. Nesse primeiro momento, Lacan conduz seus ouvintes (e leitores) por um roteiro que tem claramente a função de lhes apresentar um novo objeto. É com essa finalidade que olharemos esse seminário, pois isso pode nos trazer elementos importantes para uma compreensão de corpo possível nesse momento da obra lacaniana.

Começemos pelo amor. Pela boca de Sócrates, Lacan afirma que o amor não é coisa divina, que, na verdade, é coisa bem mediana, ou seja, o amor não está em um lugar tão elevado, não pertence a uma entidade ou coisa do gênero. O amor se enquadraria, em sua concepção, em algo que se apresenta como da ordem da “materialização mais viva da ficção como essencial” (LACAN, 2010, p.49). Isto é, algo que Lacan considera, no discurso de Agatão, estar no nível de Polímnia. O cinema seria, para ele, a melhor forma de compreender esta materialização. No entanto, aponta para duas dimensões que pretende explorar melhor. A primeira é que o amor é um sentimento cômico, que seria a verdadeira essência da comédia. E, em segundo lugar, é que o amor “é dar o que não se tem” (Ibidem).

Seja como for, para entrar na desmontagem pela qual o discurso de Sócrates vai ter para nós sua função esclarecedora, digamos que o amor grego nos permite retirar, na relação do amor, os dois parceiros do neutro. Trata-se daquela coisa pura que se exprime naturalmente no gênero masculino, e que permite inicialmente articular o que se passa no amor no nível deste par formado, respectivamente, pelo amante e pelo amado, o *érasstès* e o *éróménos*. [...] o processo do que se desenrola no *Banquete* nos permite qualificar essas duas funções, o amante e o amado, com todo o rigor de que a experiência analítica é capaz (LACAN, 2010, p. 49-50).

É nesse sentido que Lacan coloca o amante como o sujeito do desejo e o amado como aquele que, nessa parceria, é o único a ter alguma coisa. Ressaltando, evidentemente, o que significa no pensamento de Lacan - em especial nesse momento de sua obra - o termo desejo.

Lacan trata, então, de introduzir uma perspectiva da falta. E para isso trabalha na seguinte direção: enquanto o amante pode ser caracterizado por aquilo que lhe falta, por aquilo que não está nele e que ele não sabe o que é, o amado, por sua vez, não sabe o que tem e tão pouco sabe o que esconde. É nessa dialética entre amante e amado que está todo o problema do amor.

Entre esses dois termos que constituem, em sua essência, o amante e o amado, observem que não há coincidência. O que falta a um não é o que existe, escondido, no outro. Aí está todo o problema do amor. Quer se o saiba ou não, isso não tem importância alguma. No fenômeno, encontra-se a cada passo o dilaceramento, a discordância. Ninguém, no entanto, precisa dialogar, dialetizar, *dialektikellestai*, sobre o amor - basta que se esteja nele, basta amar, para ser presa desta hiância, dessa discórdia (LACAN, 2010, p. 56).

E, por essa via, Lacan busca colocar o amor na ordem da metáfora. Já que o amor é um significante e que assim promove uma criação de sentido pela relação significante-significado. Ele é algo que pode ser articulado pela substituição: “o amor é uma metáfora”. Um pouco obscuro talvez, mas quando é possível pensar a função do amante, daquele que fala, no lugar daquele que exerce a função do amado, de objeto amado, é aí que se produz a significação do amor.

Em certa medida, vemos Lacan abordar a experiência de amor por uma perspectiva simbólica. No entanto, há algo que está para-além disso. Em seguida, ele volta a explorar o tema do real e, assim, permite pensar uma outra dinâmica para o amor. No par erótico, Lacan acredita que

seja no lado do amante, que se encontra a atividade, do outro lado, ele pensa que a coisa se passa de outra maneira.

[...] Do lado do amado, do *érômenos*? Ou, vamos pô-lo no neutro, do *érôménon*, pois igualmente o que se *éromène*, o que é? É alguma coisa que se diz muito frequentemente no caso neutro, ta *paidiká*. É o objeto. O que isso designa, a saber, uma função neutra, está associado à função daquilo que é amado. É deste lado que está o termo forte (LACAN, 2010, p. 68).

Ao pender essa força para o amado, Lacan toma essa função neutra como ponto de apoio para pensar o outro enquanto desejado, ou seja, “o outro enquanto visado no desejo é visado [...] como objeto amado” (LACAN, 2010, p. 71). A noção de desejo aqui é retomada e é referida ao objeto com alguma nostalgia. Emerge o tema da falta. Todavia, Lacan ao pensar o ser do outro, não o pensa como outro sujeito, mas como objeto. O desejo pelo objeto pode ser comparado, para utilizar a imagem que o nosso autor propõe, “a mão que se adianta para pegar o fruto que está pronto, maduro, para atrair a rosa que acabou de se abrir, para estimular a chama na lenha que se inflamou de súbito” (Ibidem). Lacan se utiliza de um mito.

Nesse sentido, a fórmula de substituição (ou metáfora) que Lacan se utiliza tende a colocar o amado no lugar do amante. Nesse jogo - que está fora de uma intersubjetividade trivial ou moderna - o amor se manifesta no real, ou seja, é essa a metáfora que produz a significação do amor. Como ele próprio diz que não podemos falar disso senão como mito,

Esta mão que se estende para o fruto, para a rosa, para a acha que se inflama de repente, seu gesto de pegar, de atrair, de atçar é estreitamente solidário à maturação do fruto, à beleza da flor, ao flamejar da acha. Mas quando, esse movimento de pegar, de atrair, de atçar, a mão foi longe o bastante em direção ao objeto, se do fruto, da flor, da acha, sai uma mão que se estende ao encontro da mão que é a de vocês, e neste momento é a sua mão que se detém

fixa na plenitude fechada do fruto, aberta da flor, na explosão de uma mão em chamas - então, o que aí se produz é o amor” (LACAN, 2010, p. 72-73)²⁸.

Essa estrutura não é simétrica, muito menos de reciprocidade. Não se trata para Lacan de saber a respeito do milagre que se realiza ou mesmo do movimento da mão em direção a um objeto, mas, antes, trata-se de saber o que se passa, agora, na substituição do objeto amado (*érômenos*) pelo amante (*érastès*), aquele que deseja. Ora, é o inexplicável do real que Lacan tenta sublinhar com este mito. É sobre este inexplicável do real que sempre responde ao desejo. E, por essa via, ele busca conduzir seus ouvintes a uma passagem do amor para o desejo. O desejo, assim, aparece definitivamente como falta, como identificado à falta.

Segundo Lacan, seria possível entender que toda contribuição de Sócrates no *Banquete* é a identificação do desejo com a falta. Assim, a transferência entra como elemento central. Em termos subjetivos, a situação é posta em um arranjo daquele que pede, daquele que demanda algo. O que comporta e sustenta essa situação é o inconsciente, ou seja, o sujeito não tem ideia do que ocorre. Nas palavras de Lacan: “a transferência é algo que põe em causa o amor, que o põe em causa muito profundamente no que se refere à reflexão analítica por ter introduzido nela, como uma dimensão essencial, aquilo a que se chama a sua ambivalência” (LACAN, 2010, p. 88).

É nesse sentido que Lacan procura articular o desejo com a falta. Se aquele que procura uma análise vai em busca do que tem e não conhece, então, o que ele vai encontrar é a falta. Ou seja, se de uma ponta da análise o sujeito vai buscar o que tem mas não conhece, da outra ponta, ele não encontrará nada, ou melhor, ele se deparará com o que é faltante. E é a partir daí, disso que é faltante que ele poderá articular o que encontrará em sua análise, isto é, seu desejo. Ora, é isso que Lacan está afirmando quando diz:

²⁸ Não há como ler essa passagem do seminário de Lacan e não lembra de uma passagem da obra de Merleau-Ponty chamada *O Olho e o espírito* (1961) quando diz: “Um corpo humano está aí quando, entre vidente e visível, entre tocante e tocado, entre um olho e o outro, entre a mão e a mão se produz uma espécie de recruzamento, quando se acende a faísca do senciante-sensível, quando se inflama o que não cessará de queimar, até que uma acidente do corpo desfaça o que nenhum acidente teria bastado para fazer...” (p. 18). Uma comparação mais detalhada poderia revelar outros elementos importantes para a compreensão da noção de corpo em Lacan.

O desejo não é um bem em nenhum sentido do termo. Não o é, precisamente, no sentido de uma *Ktesis*, de alguma coisa que, a um título qualquer, ele teria. É no tempo, definido no duplo sentido cronológico e topológico da eclosão do amor de transferência, que se deve ler essa inversão que, da busca de um bem, faz a realização do desejo (LACAN, 2010, p. 89)

Trata-se, então, antes de realizar o desejo do que de encontrar um suposto bem anterior a qualquer coisa. A realização do desejo, em outras palavras, não seria o encontro com esse bem, mas “da emergência à realidade do desejo enquanto tal” (Ibidem). É um processo de construção que está em jogo na teoria lacaniana. Algo já visto anteriormente e que está em consonância com uma concepção Kojéviana, influencia importante no pensamento de Lacan. O que também não estaria longe daquilo que ele afirmará que a doutrina freudiana implica o desejo em uma dialética.

Continuando, ao apresentar o discurso de Erixímaco, Lacan traz a público a seguinte citação: “*a medicina é a ciência das eróticas do corpo*”²⁹ (LACAN, 2010, p. 96). E acrescenta que isso se refere “à sua repleção e à evacuação”, ou seja, ao cheio e ao vazio. Segundo ele, essa seria talvez a melhor definição da psicanálise. Todavia, devemos nos perguntar, antes mesmo da dinâmica cheio e vazio, por que Lacan optar por trazer o termo eróticas e não apenas no singular erótica? Teríamos muitos motivos para fazer devaneios sobre isso, porém, parece ser importante apenas apontar para a ideia de que tal termo, usado no plural, traz uma dimensão muito mais rica e ampliada da compreensão de sexualidade - sempre ligada ao corpo - na qual a concepção de corpo erógeno seria apenas uma entre as possíveis. O encaminhamento em direção ao real, dado por Lacan nesse período de sua obra, permite-nos inferir isso. Não afirmamos isso apenas por apropriações interpretativas - o que não seria menos importante -, mas baseados no próprio texto do autor, quando um pouco mais à frente afirma que “eis-nos remetidos a um contexto no qual são utilizáveis as noções que promovo para vocês como categorias radicais às quais somos forçados a

²⁹ Destaque em itálico do próprio do organizador do texto.

nos referir para expor sobre a análise um discurso válido, a saber, o imaginário, o simbólico e o real” (LACAN, 2010, p. 101).

Nesse contexto, ele volta a pensar a dinâmica cheio e vazio, evocado anteriormente, para pensar o estatuto do corpo. Ora, Lacan encontra no discurso socrático³⁰ essa dimensão que ele mesmo traduz pelos termos cheio e vazio, cuja predileção seria observar o papel de uma junção da física e da operação médica. Esse movimento entre o repleto e o esvaziamento, o cheio e o vazio, dá a Lacan um pretexto para pensar mais uma possível articulação entre simbólico e real - e aqui nos interessa essa articulação tendo como base a experiência corporal. Assim, como havia indicado anteriormente, um discurso psicanalítico válido deve considerar as três categorias ou os três registros da realidade. Nesse sentido, ele afirma que o “homem que se interroga, não sobre o seu lugar, mas sobre sua identidade, tem que se situar, não no interior de um recipiente limitado que seria seu corpo, mas no real total e bruto com o qual ele tem que lidar” (LACAN, 2010, p. 101). Em outras palavras, a dimensão simbólica do corpo é limitada, mas uma compreensão que nos leve a nos situarmos para-além disso, ou seja, situarmo-nos na brutalidade da experiência real, poderá ser muito mais proveitosa, do que apenas indicarmos que a experiência corporal tem a ver com o corpo que fora sexualizado pelo par parental.

É bem verdade que, a partir dessa nova revisão de sua teoria, Lacan busca muito mais uma articulação do real com o simbólico do que com o imaginário. No entanto, isso pode ser válido à medida que antes dessa revisão o registro do simbólico fora inflacionado. Assim, parecia ser para Lacan, neste momento, impreterível pesar a psicanálise senão a partir de um discurso que tenha o acesso último ao real. Isso ele retira não somente de Sócrates, mas também de todos os filósofos gregos antigos, dito físicos, que tinham como instrumento a experiência da natureza.

Ao percorrer esse caminho indicado no texto do próprio seminário de Lacan, percebemos que os detalhes de seu discurso se mostram particularmente importante para atestarmos o que está

³⁰ Outros textos de Platão nos trazem essa perspectiva lacaniana como, por exemplo, o texto da parturiente.

sendo defendido até aqui nesta tese, ou seja, um nova concepção de real que se articula com o simbólico e que produz uma outra concepção de corpo na psicanálise de Lacan. Ao comparar o termo *to pragma* de Platão (do texto platônico) à Coisa, tal como nosso autor pensou no seminário anterior, isto é, não como *die Sache*,

um negócio, ou então, entendam se assim quiserem o grande negócio, a realidade última, aquela da qual depende o próprio pensamento que com ela se defronta, que a discuti, e que é apenas, se posso dizer, uma das maneiras de praticá-la, *to pragma*, a Coisa, a práxis essencial (LACAN, 2010, p. 105).

Tudo isso o diz para afirmar que a teoria não é uma abstração da *praxis*, nem tão pouco o modelo de sua aplicação. Ela é, desde sua aparição, a própria *praxis*, um exercício de poder - *to pragma*, o grande negócio. É nesse sentido que podemos pensar aqui uma *praxis* analítica, ou da psicanálise, algo que emerge não como uma abstração de um modelo clínico - por isso, não há, para Lacan, uma dissociação entre pensar a clínica e a teoria, em última instância, entre o pensar e o fazer -, mas desde seu início é uma *praxis*, é algo que se funda em sua própria prática, ou, poderíamos dizer, em seu próprio ato, no entanto, isso poderia soar um pouco anacrônico. Não obstante, é o redirecionamento para o real da experiência humana que possibilita toda e qualquer *praxis*, já que Lacan diz se tratar do grande negócio.

Lacan dá continuidade a sua exposição - e isso nos parece, cada vez mais, uma tentativa de realizar uma certa articulação, aproximação, entre simbólico e real - referindo-se a função da falta. Ora, ao abordar o tema do amor e dele escorregar para o desejo, resta-nos a pergunta: o que se ama? O que se deseja? Responde-se então, o que não se tem. Desta forma, introduzida a função da falta como constitutiva do amor, Lacan evoca o discurso de Diotima no *Banquete*. Discurso este que nos coloca diante de hiências, de lacunas. E nesse sentido, o que de essencial Sócrates sustenta e defende é a ideia, já posta nos diálogos sofistas, de que a coerência do discurso está assegurada a autonomia da lei significante. Isso prepara, segundo Lacan, a novidade para a psicanálise.

Mas a novidade da análise, se o que lhes ensino a respeito da revolução freudiana está correto, é justamente isso: alguma coisa pode se sustentar na lei do significante, não apenas sem que isso comporte um saber, mas excluindo-o expressamente, constituindo-se como inconsciente, isto é, como necessitado, no seu nível, o eclipse do sujeito, para subsistir como cadeia inconsciente, como constituindo o que há de irredutível, em seu fundo, na relação do sujeito ao significante” (LACAN, 2010, p. 153).

Essa afirmação pode ficar mais clara quando, no seminário IX, *L'identification*, Lacan relaciona o significante a seu traço, que traz em si o peso do real. Assim, há algo no saber socrático, *épistèmè*, que escapa quando o objeto é o amor. É daí que se deve introduzir o mito, ou seja, é necessário passa do plano do saber, *épistèmè*, ao mito. O mito serviria, então, como instrumento para dizer de modo muito indireto das coisas que se referem ao real.

De volta a clássica formulação dada por Lacan: “o amor é dar o que não se tem”, sua compreensão acerca da natureza do amor toma um novo caminho no *Banquete* de Platão, a partir do discurso de Diotima. É com o mito do nascimento do amor, introduzido por Diotima, que Lacan pretende nos transmitir a ideia de que o amor seria aquilo que está entre extremos. Ou seja, tendo por pai Poros (*Recurso* para marcar o termo que Lacan destaca) e Pobreza (*Aporia* para marcar o outro termo destacado por ele), o amor seria algo que está entre os dois, “Aporia engendra Amor por Poros” (LACAN, 2010, p. 157). E por que Aporia se torna um significante relevante para Lacan? Porque, segundo ele, Aporia não tem nada a dar, apenas sua falta. Ela é por definição e estrutura faltante. Assim, esta é “a fórmula calcada a propósito do discurso. Trata-se aí de dar um discurso, uma explicação válida, sem tê-lo” (LACAN, 2010, p. 158). A mesma comparação é feita sobre o belo e o feio, sobre a *épistèmè* e a *amathia*.

O amor enquanto tal faz parte de um campo. Ele está entre a *épistèmè* e a *amathia*, assim como está entre o belo e o verdadeiro. Não é nem um nem outro. Isso é feito precisamente para recordar a objeção de Sócrates, objeção fingida, sem dúvida, ingênua, de que, se o amor falta ao belo, então ele seria feio. Ele não é feio. Todo domínio exemplificado pela

doxa, à qual nos reportamos sem cessar no discurso de Platão, pode mostrar que o amor, segundo o termo platônico, está *metaxi*, entre os dois (Ibidem).

Porém, isso não parece ser suficiente para Lacan. Abstrato demais a utilização dessa noção de intermediário, ou de “*metaxi*” (entre). É justamente nesse momento que Diótima faz intervir a noção de demoníaco, que está entre os deuses e os seres humanos, entre os imortais e mortais.

Noção, aqui, essencial de se evocar, na medida em que confirma o que lhes disse que devíamos pensar sobre o que são os deuses, a saber, que eles pertencem ao *campo do real*³¹. Os deuses existem, sua existência não é absolutamente contestada aqui. O demoníaco, o demônio, o *daïmonion* - e existem muitos outros deles além do amor - é aquilo por que os deuses dão a escutar suas mensagens aos mortais, que estejam adormecidos ou acordados (LACAN, 2010, p. 158-159).

Por ora, isso parece confirmar o que temos sustentado neste capítulo, isto é, o esforço de Lacan por uma reorientação para o registro do real. É daí estamos procurando retirar elementos para uma compreensão do estatuto do corpo.

Não obstante, essa reorientação não está desprovida de uma tentativa de articulação entre os três registros diretivos da realidade - como também temos sustentado - e, a esse respeito, Lacan parece acenar para isso quando volta a tratar da definição dialética do amor. Essa definição, tal como exposta por Diótima no *Banquete*, está, de acordo com Lacan, nos moldes do que sua psicanálise tenta definir como “função metonímica do desejo” (LACAN, 2010, p. 166). *Grosso modo*, o que ele interpreta do discurso de Diótima, é que há alguma coisa para além dos objetos que nos faz desejar, que há um objetivo que nos impeli a ultrapassar todos os objetos rumo a um caminho sem limites. Assim, a ideia de um encadeamento metonímico do desejo, já expresso em termos simbólicos, ganha uma nova realidade quando referido a algo que é para-além dos objetos, ou seja, que é do campo do real. Nesse sentido, Lacan questiona, então, o que significaria esse

³¹ Nosso destaque.

ultrapassar dos objetos, essa passagem, dentro do movimento dialético, que tem uma finalidade de posse, ou seja, de uma teleologia do desejo.

Ele encaminha seus questionamentos da seguinte maneira:

Sem dúvida, o passo dado por nós marca bem que o termo da visada não está mais no nível do ter, mas no nível do ser, e igualmente que, nesse progresso, nessa ascese, trata-se de uma transformação, de um devir do sujeito, de uma identificação última com esse supremo amável. Em suma, quanto mais longe o sujeito vise, mais tem o direito de se amar, se assim se pode dizer, em seu eu ideal. Quanto mais deseja, mais se torna ele mesmo desejável (LACAN, 2010, p. 166).

A partir daí, nosso autor introduz o termo *agalma* para falar de que objeto se trata, objeto oculto, quando pensamos o desejo em sua psicanálise. Esse ornamento, esse enfeite, para Lacan, *agalma* significa muito mais do que isso, significa, sobretudo, a própria jóia ou objeto precioso que está no interior. Isto é, *agalma* não se reduz a condição de adorno, nem tão pouco as figuras de estatuas de deuses da antiga Grécia. Lacan pensa *agalma* como elemento fundamental dentro de uma economia do desejo.

É com a entrada de Alcibiades em cena, no *Banquete*, que tudo muda. Enquanto antes todos procuravam fazer um elogio ao amor, agora, a partir da proposta deste personagem, todos passam a elogiar o outro, em suas palavras: “tratar do amor em ato”. Ou seja, Alcibiades muda as regras do jogo. Essa mudança não é algo menor. O discurso de Alcibiades nos tira de uma via de identificações, de acordo com Lacan, com o belo ou bem supremo. Algo que seria da ordem de uma relação biunívoca, de uma relação dual. Ele pretende introduzir uma outra coisa.

Aqui, uma outra coisa substitui, de repente, a temática do Bem supremo: a complexidade e, precisamente, a triplicidade que se oferecem para nos entregar aquilo em que faço consistir o essencial da descoberta analítica, a saber, essa topologia de que resulta, em seu fundo, a relação do sujeito com o simbólico, na medida em que ele é essencialmente distinto do imaginário e de sua captura (LACAN, 2010, p. 176).

Ora, o fato de Alcibiades não pretender seguir pela via da beleza, parece indica a Lacan que há algo de verdadeiramente oculto nessa relação. Esse oculto somente pôde ser vislumbrado por Alcibiades. Por isso, a entrada dele é tão importante para Lacan. Esse algo preciso, que é indicado, mas que não é algo que se possa nomear, coloca Alcibiades nesse lugar de *érastès* (amante). E esse algo é o que Lacan chama de *agalma*, isso que pode ser traduzido por ornamento, enfeite, mas que “antes de mais nada, joia, objeto precioso - algo que está no interior” (LACAN, 2010, p. 177). Nota-se, assim, um reposicionamento do jogo do amor com o outro em uma perspectiva topológica. E a conclusão dessa mudança parece estar determinada com a entrada desse novo elemento, o *agalma*.

Pois bem, Lacan propõe uma certa relação do que seja *agalma* com o fetiche. Insiste na ideia de que a função fetiche do objeto é algo totalmente diferente de uma imagem ou mesmo de um ícone, que esta função estaria bem próxima de algo que está escondido no objeto, evocando algo no sujeito. Faz um pequeno percurso quase etimológico - mas evita tal denominação, e isso nos soa como proposital - para tentar explicar a origem, a raiz, do termo *agalma*. Nesse percurso procura advertir seus ouvintes de que traduzir, ou melhor dizendo, ligar o termo *agalma* - tarefa inglória - a estátua de deuses, a órgãos mamários de estátuas gregas ou coisa parecida, pode ser um grande equívoco. No entanto, este termo está ligado a esses significantes, assim, como a outros, por exemplo, brilhante. Lacan sugere que é nisto que devemos nos ater, ou seja, “o importante é o sentido *brilhante*, o sentido *galante*, pois este termo vem de *gal*, brilho no francês antigo. Em suma, de que se trata? - senão daquilo do qual nós, analistas, descobrimos a função sob o nome do objeto parcial” (LACAN, 2010, p. 184)³². Interessante perceber que de *galante* e *gal* o que fica de fora é a letra *a*. Talvez tenha sido proposital, talvez não.

Assim, o mais relevante a se constatar aqui é que este objeto que Lacan buscou construir, ao longo de todo o desenvolvimento deste seminário - que dialoga diretamente com o texto *O*

³² O texto freudiano sobre a *Gradiva* parece orientar o pensamento de Lacan aqui.

Banquete de Platão -, é a função do objeto parcial. É a isso que ele atribui uma das maiores descobertas da investigação psicanalítica. Todavia, não sem esforço, ele propõe uma espécie de recusa da posição moderna entre sujeito-objeto na dialética do amor. Para Lacan, o outro deve ser tomado como objeto e não como sujeito. Tomar o outro como um sujeito não é melhor que tomá-lo como objeto, ou seja, o sujeito não vale o mesmo que o outro, na verdade, o sujeito é outro, pois poderíamos calcular mal e tomá-lo como a nós mesmos³³. Contudo, como o objeto do qual se fala em psicanálise é o objeto parcial, objeto que não possui equivalência, nem tão pouco do transitivismo dos bens. Trata-se do objeto do desejo. Objeto que não tem equivalência com nenhum outro. Ora, Lacan afirma que é “esta alguma coisa que é visada pelo desejo como tal, que acentua um objeto entre todos, por não ter comparação com os outros. É a essa acentuação do objeto que responde a introdução, em análise, da função do objeto parcial” (LACAN, 2010, p. 187).

Segue, então, a passagem deste seminário que Lacan liga a função de objeto parcial com a apropriação que fez do termo grego *agalma*.

Se este objeto os apaixona é porque ali dentro, escondido nele, há o objeto do desejo, *agalma*. É isso que dá o peso, a coisa pela qual é interessante saber onde está ele, este famoso objeto, qual é sua função, onde ele opera tanto na inter como na intrassubjetividade. Este objeto privilegiado do desejo culmina, para cada um, nessa fronteira, nesse ponto limite que lhes ensinei a considerar como a metonímia do discurso inconsciente (LACAN, 2010, 188).

Simanke (2005) também aborda este tema.

O que Sócrates sabe é que o amor é motivado por um objeto mínimo, cuja natureza é pouco específica, mas cuja posse é atribuída ao amado, como algo recôndito e oculto em seu interior, imagem na qual Lacan reconhece o objeto parcial da teoria psicanalítica, cujo emblema é o *agalma* referido no texto platônico” (SIMANKE, 2005, p. 48).

³³ Essa polarização sujeito-objeto na filosofia ocidental é bastante complexa e Lacan sabia disso. Provavelmente, a posição lacaniana apresentada neste momento trouxe consequências importantes, não apenas para a psicanálise, mas também para um diálogo com a filosofia. Esse é um tema que poderá ser melhor exemplificado em pesquisa futuras. Aqui não seria o momento oportuno, tendo em vista nosso objetivo central.

Então, seja esse objeto denominado na psicanálise de seio, falo ou merda, é sempre de um objeto parcial de que se trata³⁴. É justamente isso que o torna indispensável para pensar o desejo humano, isto é, não submetê-lo a uma dialética totalizante. Assim, o outro enquanto objeto de desejo pode ser o resultado de diversos objetos parciais, não sendo nunca uma totalidade. Nesse sentido, a investigação psicanalítica desmentiria toda e qualquer ideia de “amor genital” que pretende tomar o outro por uma função, como diria Lacan, bizarra de oblatividade, que quer dizer: tomar o outro como sujeito.

Contudo, esse objeto parcial que é portador do *agalma*, “ele está ali de saída antes de todo o desenvolvimento da dialética, ele já está ali como objeto de desejo” (LACAN, 2010, p. 189). Isso nos permite inferir - e tudo mais que fora desenvolvido até o presente momento neste capítulo - que Lacan, ao situar um lugar para *agalma*, coloca-o no interior e ao mesmo tempo nomeia essas possibilidades de objetos parciais sempre como parte de um corpo ou como produto deste. O corpo, então, pode ser concebido como parte deste campo para o qual Lacan se esforça em direcionar sua teoria, como já dito aqui, o campo do real. Essa nova perspectiva, desde *das Ding* até *agalma*, permite-nos dizer que Lacan sugere um esboço daquilo que vai se constituir, nos seminários seguintes, como objeto *a*.

Nesse sentido, se o objeto não é algo total e completo, como foi dito anteriormente, mas, pelo contrário, trata-se de um objeto mínimo e evasivo. Aquele objeto que o amante supõe que o amado o possui e que, no entanto, o amado nada possui deste objeto. Então, esse objeto ornamentado que se esconde no interior em Sócrates, é justamente o objeto que permite ou sustenta uma análise - se é que podemos pensar nesses termos. Ora, a transferência, tema deste seminário, está situada, como fonte de ficção, ou seja, como algo que é produzido e não apenas repetido. É “impossível eliminar do fenômeno de transferência o fato de que ela se manifesta na relação com

³⁴ Vale ressaltar aqui a interlocução que Lacan procurou estabelecer com a teoria de Melanie Klein.

alguém a quem se fala [...] Este fato é constitutivo” (LACAN, 2010, p. 221). No entanto, isto não quer dizer que a transferência seja uma relação intersubjetiva, uma relação dual estabelecida por um e outro - é isso que Lacan pretende demonstrar. Ao contrário, de acordo com ele, a transferência é uma relação amorosa que contém em si um amante (sujeito do desejo) e um amado (aquele a quem se supõe ter alguma coisa a oferecer). Nessa dinâmica, estabelece-se o amor transferencial tão necessário para a análise. É nesse sentido que chegamos a dizer que “o fenômeno de transferência é ele próprio colocado em posição de sustentáculo da ação da fala” (LACAN, 2010, p. 218), ou seja, ultrapassa os limites da própria análise³⁵.

Não obstante, trata-se também numa análise de reencontrar algo que nunca se perdeu, já que tal objeto é inapreensível. Isso nos faz lembrar novamente o que Lacan havia dito, no seminário VII, *A ética da psicanálise*, sobre *das Ding*, ou seja, *das Ding* como o objeto a ser reencontrado. Desse modo, tal objeto - que tem a ver com o real - é o objeto que nos próximos seminários será chamado de objeto *a*. Porém, até agora, seguindo o percurso cronológico da obra de Lacan, nós não sabemos disso ainda. Todavia, sabemos, e ele reitera mais à frente no desenvolvimento deste seminário VIII, que o objeto deve ser pensado sempre de maneira articulada ao desejo. Pois, para Lacan, “o que está em questão no desejo é um objeto, não o sujeito” (LACAN, 2010, p. 215) e, sendo assim, o conceito psicanalítico de desejo, já tratado por ele em outros momentos, faz uma referência ao registro simbólico que substitui uma relação transferencial baseada nas subjetividades para uma funcionalidade do objeto – isso tanto no amor transferencial, como no amor geral –, e mais, inclui aí uma dimensão do registro do real que não havia antes, ou, pelo menos, não de maneira explícita. Agora, Lacan efetua uma correção de percurso teórica daquilo que se chamou de dialética da intersubjetividade para a dinâmica transferencial que supõe um objeto real, objeto parcial – mudança essa que já estava em curso desde seminário anterior – mas agora com uma franca tentativa de articulação entre esses registros diretivos.

³⁵ Parece-nos que isso pode ser estendido a própria aquisição da linguagem.

Notamos que o movimento empreendido por Lacan em direção ao real - e isso parece ser o ponto chave aqui -, aproximando as noções de *das Ding*, *a Coisa*, *agalma* e objeto do desejo, nos permite pensar o estatuto do corpo em outro nível. Por outro lado, a ideia de que o corpo não deve ser colocado em um campo metapsicológico, como pretendido por Assoun (1996), parece ser mais aceitável dentro de nossa pesquisa, tendo em vista que por mais que o corpo careça de uma teorização, o que é latente, Lacan parece abrir possibilidades quando trata do real em articulação com esse objeto em formação.

Contudo, essa falta de teorização - específica, no caso - sobre a noção de corpo na obra de Lacan pode ser tomada como um elemento que talvez mais dificulte do que facilite uma compreensão acerca do que ele próprio pensava sobre o corpo. Parece-nos que se procurarmos construir, ou melhor, reinterpretar essa noção a partir do significante corpo, correremos o risco de cair numa simplificação. Ou seja, tomar certas afirmações de Lacan, quando se utiliza do significante corpo, muitas vezes, apenas por seu caráter metafórico, parece esvaziar esta noção na obra deste autor. E isso é muito comum em seu ensinamento. Por outro lado, há um verdadeiro movimento para se pensar esta noção que se articula a partir de outras noções, como estas que estamos demonstrando. Esse movimento duplo de Lacan, aparece de maneira corriqueira nesses seminários que aqui estamos trabalhando. Poderia ser tomado como contraditórios, se olhados de maneira mais simplificada, ou podem ser tomados como teorizações que englobam uma noção forte do processo histórico da construção da teoria de nosso autor. Por esta última, que é a que decidimos tomar, podemos observar elaborações diferentes que, em certos momentos, tendem a se cruzar, ou há por parte do autor um esforço por cruzá-las - como foi possível demonstrar acima certos momentos em que o simbólico e o real são articulados.

Em vista disso, apresenta-se como relevante uma reflexão sobre a castração, já que Lacan dedica uma boa parte a ela neste seminário. O complexo de castração gira em torno de uma dialética da presença/ausência. Dentro da economia do desejo, o problema da castração surge relacionado ao

objeto do desejo. Tal dialética também está presente na forma como Lacan concebe a transferência. Sem querer chegar muito longe, mas tentando avança um pouco, parece que nesse momento, Lacan não consegue se desvencilhar de uma relação de objeto, ainda que o tente fazer em outros termos³⁶. Isso pode ser um indício de que o movimento de mudança, no que tange ao corpo no pensamento lacaniano, não se completa, pelo menos aqui, ou, em outros termos, tal pensamento não se configura como uma linha teórica clara. Nesse sentido, o complexo de castração pode ser lido apenas como uma experiência corporal que tende a ser causa do psíquico, isto é, “em sua estrutura e em sua dinâmica instintual, está centrado de um modo tal que recorta exatamente aquilo a que podemos chamar o ponto de nascimento da alma” (LACAN, 2010, p. 283).

Diante disso, voltemos ao desejo, pois este só se compreende na alienação fundamental de que o desejo é sempre o desejo do Outro, ou seja, relacionado com a linguagem. Em outro momento de sua obra, Lacan chega a argumentar que o desejo é metonímico e, assim, desliza a partir do sujeito, sem nunca necessariamente ter que se haver com o objeto, pois este é objeto do desejo. Nessa medida, ele afirma que a castração é idêntica ao desejo e que enquanto tal pode ser representada pelo falo.

A castração é idêntica àquilo a que chamarei a constituição do sujeito do desejo como tal – não do sujeito da necessidade, não do sujeito frustrado, mas do sujeito do desejo (...) a castração é idêntica àquele fenômeno que faz com que o objeto de sua falta, do desejo – já que o desejo é falta – seja em nossa experiência, idêntico ao próprio instrumento do desejo, o falo (LACAN, 2010, p. 364).

Em alguma medida, essa passagem por ser lida como uma tradução que Lacan faz do que é corporal para o nível do que é simbólico, ou seja, tomar partes do corpo e atribuí-las um nome. A experiência de que se trata, então, seria de uma experiência linguística, em última instância, e o corpo aparece como material para essa experiência. No entanto, essa leitura se torna secundária - ou

³⁶ Tema discutido nas orientações com o prof. Richard Simanke.

mesmo contraditória (dependendo do ponto de vista) - a partir do ponto em que nos encontramos, tendo em conta todo o desenvolvimento que expusemos acima. Parece-nos mais plausível pensar que a experiência corporal se ligar ao campo do real ao mesmo tempo em que está sendo articulada aos outros dois registros. Assim, quando se trata da experiência do corpo, o corpo como lugar onde se deve encontrar a marca do significante, é no sentido de um real do corpo também que se deve falar³⁷.

De uma lógica lacaniana

No seminário sobre a identificação, *L'identification* (1961-62), Lacan aborda temas já tratados nos dois últimos seminários, além da própria identificação enquanto conceito psicanalítico, e procura avançar, colocando ênfase nos aspectos simbólicos (linguísticos) – elemento de destaque neste seminário -, ao mesmo tempo que procura articula-los ao real. Por essa perspectiva, o real surge articulado tanto ao sujeito, tal como é construída a partir da noção de traço único neste seminário, como ao corpo, em especial em sua proposta topológica apresentada na metade final deste seminário – ainda que de modo incipiente. Vale ressaltar também a relação feita por Lacan entre desejo, angústia e o complexo de castração. Relação esta que evidencia a centralidade da noção da falta em sua teoria, pelo menos até aqui apresentada.

Quanto a identificação Lacan é muito claro. Logo no início deste seminário, ele afirma que a identificação deve ser compreendida em sua característica principal, e mais importante, que é “a relação do sujeito com o significante” (LACAN, 2011, p. 11). Essa relação não é sem o Outro, já que o outro aqui está tão somente estruturado numa relação imaginária. A identificação seria, então,

³⁷ Outros temas dentro deste seminário poderiam nos levar a uma reflexão ao corpo. Contudo, a opção tomada por nós de aproximar o real do objeto do desejo, parece-nos ser a mais imediata para fazer pensar uma experiência de corporeidade.

um “processo de constituição do sujeito individual e coletivo e da realidade na qual ele habita” (PEREZ, 2016, p. 191). Assim, poderíamos vislumbrar duas dimensões da realidade nesse processo, pois a “identificação com o outro semelhante produz um reconhecimento do corpo imaginário, mas a identificação com o Outro simbólico que fornece o significante mestre, insere o sujeito como efeito da cadeia significante. A ordem simbólica no discurso do Outro produz o sujeito da cadeia significante” (PEREZ, 2016, p. 192). Todavia, a identificação, nesse momento, busca também incluir o idêntico, na medida em que se pode conceber o real, aquilo que retorna sempre ao mesmo lugar. Máxima já proferida por Lacan e que, neste seminário, é retomada de forma a tentar realizar uma articulação entre o imaginário, o simbólico e, principalmente, o real. Ou seja, observamos aí as três dimensões propostas da realidade.

Para precisar logo o que entendo por isso, direi que, quando se fala de identificação, o que se pensa primeiro é no outro a quem nos identificamos, e que a porta me é facilmente aberta para enfatizar, para insistir sobre essa diferença entre o outro e o Outro, entre o pequeno outro e o grande Outro, que é um tema sobre o qual posso dizer precisamente que vocês estão desde já familiarizados. Não é, contudo, por este aspecto que pretendo começar. Vou, antes, enfatizar o que, na identificação, se coloca imediatamente como idêntico, como fundado sobre a *noção do mesmo*³⁸, e mesmo, do mesmo ao mesmo, com tudo o que isto traga de dificuldades” (LACAN, 2011, p. 11).

Ao colocar as coisas nestes termos, ele apresenta a ideia de que o sujeito deve sempre ser visto como efeito dos significantes a partir de seu traço essencial que brota do real, à medida que é *um*, traço único. Esse *um* é o que abriga de certa maneira o significante, é o que Descartes procurava, segundo Lacan, como certeza, como garantia, sem jamais ter encontrado.

A fundação do *um* que constitui esse traço não está tomada em nenhuma parte a não ser em sua unicidade. Como tal, não podemos dizer dele outra coisa senão que ele é o que tem de comum todo significante, [de] ser sobretudo constituído como traço, [de] ter esse traço por suporte” (LACAN, 2011, p. 33).

³⁸ Nosso destaque.

Nesse sentido, é o significante que introduz a diferença no real, já que a mesmidade do significante provém de uma diferença em estado puro. Assim, o significante enquanto tal é aquele que ao mesmo tempo aponta para a diferença e faz advir a multiplicidade. Perez (2016) ao evocar o caso Dora - em particular a tosse do pai de Dora e a tomada desse traço por ela mesma - permiti-nos observar o passo dado por Lacan no que tange a compreensão da identificação. De acordo com ele, esse “traço unário (*einzigster Zug*) que Freud (1921) entendia no caso Dora como um traço particular da pessoa amada tomado (incorporado) pelo amante em uma identificação histórica, com Lacan (1960-1961) passa a ser um elemento de identificação que podemos chamar de *originária*” (PEREZ, 2016, p. 197). Esse elemento de identificação é aquilo que Lacan observa como a essência do significante *einzigster Zug*. Dessa maneira, “a cadeia significante que se articula na acolhida do significante S1 a partir do *traço* (vazio) produz o sujeito como: suposição, posição e efeito” (Ibidem). Segundo Lacan, então, é somente por ser pura diferença que a unidade, enquanto exercida pelo significante, pode se constituir. Em suas palavras: *o Um como tal é o Outro* (LACAN, 2011, P. 47).

A diferença qualitativa pode, inclusive, no caso, sublinhar a mesmidade significante. Essa mesmidade é constituída assim, justamente porque o significante como tal serve para conotar a diferença em estado puro, e a prova é que, em sua primeira aparição, o *um*, manifestamente designa a multiplicidade atual” (LACAN, 2011, p. 59).

A partir daí, Lacan afirma que a experiência analítica se dá sempre em função do significante. Ao eleger o significante como “pivô” da experiência analítica e destacando sua articulação entre o traço único e o significante, ele parece apontar para uma nova compreensão do registro simbólico, ao mesmo tempo em que procura remodelar o registro do real. Ora, observa-se mais uma vez esse movimento do pensamento de Lacan em que há uma tentativa de tomar uma

articulação entre os registros. Isso vem sendo observado por nós nesta pesquisa desde o seminário VII, *A ética da psicanálise*.

Tomando a experiência analítica, então, nesse sentido, ele indica que a “função da unidade como função da diferença radical na determinação desse centro ideal do sujeito” (LACAN, 2011, p. 109) é o que se convencionou chamar de Ideal do Eu. Nessa medida, ele articula a identificação necessária a se estabelecer na análise. Por ora não avançaremos neste assunto, mas merece nosso destaque.

Antes de começar a tratar propriamente do corpo no seminário IX, nosso autor faz uma longa digressão sobre a origem da linguagem, sempre buscando articulá-la com o real. É nesse momento que podemos aproximar, ou melhor, perceber a aproximação que Lacan empreende da linguagem com o real e, após isso, um movimento em direção ao corpo. Contudo, para isso, ele trás o tema do sujeito e o coloca não como agente ou algo semelhante, mas como efeito de significantes, produto da relação entre os significantes (FINK, 1998) - algo que já foi observado aqui. Nessa medida, é possível entrever que o sujeito tem uma posição (linguística/subjectiva) em referência aos outros significantes. Mas, como Lacan está imbuído por uma espécie de gênese do significante, de um tipo de arqueologia, ele acaba de alguma maneira tocando o que poderíamos chamar de real do corpo.

[...] já que na raiz do ato da fala há algo, um momento em que ela se insere numa estrutura de linguagem, e que essa estrutura de linguagem, enquanto é caracterizada nesse ponto original, tento cercá-la, defini-la em torno de uma temática que, de maneira imaginada, se encarna, está compreendida na ideia de uma contemporaneidade original da escrita e da própria linguagem, uma vez que a escrita é conotação significativa, não é tanto que a fala a cria mas sim que ela a leia, que a gênese do significante num certo nível do real, que é um de seus eixos ou raízes, é, para nós, sem dúvida, o principal para conotar a vinda à luz do dia dos efeitos, ditos *efeitos de sentido*” (LACAN, 2011, p. 114-115).

Ora, Lacan procura detectar a gênese do significante “num certo nível do real”, no momento em que o significante nasce como uma ação (ou ato para ser mais exato) própria do corpo, anterior mesmo a produção do sujeito e, por consequência, de sua posição. Daí, ele faz o movimento do signo ao significante, passando pelo apagamento do rastro deixado pelo signo e se deparando com o sujeito real. Assim, afirma que “se o rastro é apagado, o sujeito cerca o lugar por um cerne, algo que desde então lhe concerne, ele, a referência a partir do lugar onde ele encontrou o rastro, vocês têm aí o nascimento do significante” (LACAN, 2011, p. 134).

Nesse movimento, então, encaminhamo-nos para uma reflexão que toma o sujeito como sujeito do desejo à medida que o sujeito se aloja no corte da relação presença/ausência de a ($a, -a$), isto é, de uma separação marcada pela falta que pode se identificar com algo que é do objeto do desejo e que é visível/invisível no corpo.

Trata-se não simplesmente da presença, nem da ausência do pequeno a , mas da conjunção dos dois, do corte. É da disjunção do a e do $-a$ que se trata, e é aí que o sujeito vem se alojar, que a identificação tem que se fazer, com esse algo que é o objeto do desejo (LACAN, 2011, p. 143)

Diante disso, é justamente na lição XI deste seminário que Lacan procura abordar o corpo como um tema explícito, ou seja, a partir do significante “corpo”. Para isso, ele retoma os princípios de *pulsão de morte* e *pulsão de vida* em Freud. Em sua compreensão, a pulsão de morte funciona como um elemento de alternância cujo propósito é envolver o desvio da vida, ou seja, é a repetição que sempre retorna ao inanimado – aqui é importante ressaltar a definição de real dada por Lacan neste seminário: “o real é o que retorna sempre ao mesmo lugar” (LACAN, 2011, p. 346), possível ponto de convergência entre a pulsão de morte e o real. Já o instinto de vida se reduz à libido. Lacan toma a dimensão pulsional articulando-a com o que é corpóreo.

(...) o ponto eletivo de nosso contato com o corpo, enquanto, é claro, ele é suporte, a presença desta vida, é surpreendente que, para reintegrar em nossos cálculos a função de conservação

desse corpo, seja necessário que passemos pela ambiguidade da noção do narcisismo, suficientemente designada, penso, para não ser preciso articulá-la novamente, na própria estrutura do conceito narcísico – e a equivalência que é posta ali, na ligação ao objeto – suficientemente designada, repito, pelo acento posto, desde a Introdução ao Narcisismo, sobre a função da dor, e desde o primeiro artigo – releiam esse artigo excelentemente traduzido – enquanto a dor não é sinal de dano, mas fenômeno de auto-erotismo (LACAN, 2011, p. 160).

O corpo surge aqui ligado ao conceito freudiano de narcisismo, mas não preso a este conceito. Seria mais prudente dizer que Lacan parece passar por esta dimensão do narcisismo freudiano, campo do imaginário, apontando para os outros campos, a saber, simbólico, enquanto o corpo é tomado como suporte, e real, enquanto vinculado ao traço unário. Nesse sentido, a progressão do pensamento freudiano faz com que o próprio Lacan articule a função do traço unário com a repetição do aparentemente idêntico. É isso que é a entrada no real como significante inscrito.

Eis o que me faz dizer que o que temos de articular aqui é que, ao inverter, se posso dizê-lo, a polaridade dessa função da unidade, ao abandonar a unidade unificante, a *Einheit*, pela unidade distinta, a *Einzigkeit*, levo-os ao ponto de levantar a questão, de definir, de articular passo a passo a solidariedade do estatuto do sujeito enquanto ligada àquele traço unário, com o fato de que o sujeito está constituído, em sua estrutura, onde a pulsão sexual entre todas as aferições do corpo tem sua função privilegiada” (LACAN, 2011, p. 168-169).

Continuando, Lacan afirma que o narcisismo das pequenas diferenças, como ele chama, é equivalente a função do traço unário, isto é, a partir daí é que o sujeito se constitui ou não como aquele que tem esse traço unário, como aquele que acomoda todo o propósito narcísico. Isso permitiu a Lacan retomar as funções de privação, frustração e castração. Sendo assim, “é ao retomá-las, antes de tudo, que poderemos entrever onde e como se coloca a questão da relação do mundo do significante com o que chamamos de pulsão sexual, privilégio, prevalência da função erótica do corpo na constituição do sujeito” (LACAN, 2011, p. 169). É esse algo que acontece no corpo que nos indica uma dimensão do real, algo que podemos traduzir como objeto de desejo e - porque não

dizer? - objeto real, que é marcado pela impossibilidade, já que “o próprio objeto como tal, enquanto objeto de desejo, é o efeito da impossibilidade do Outro para responder a demanda” (LACAN, 2011, p. 200). Isso aponta para uma compreensão de que a lógica lacaniana se orienta pelo objeto de desejo e sua noção de corpo parece indicar alguma similitude³⁹. É por essa via que chegamos ao tema da castração e angústia.

Sobre angústia, dando uma espécie de definição antecipada para o que irá tratar no seminário do ano seguinte, *L'angoisse*, Lacan afirma que tal afeto é conotado pela falta de objeto, mas não pela falta de realidade. Esse objeto faltante, mas repleto de realidade, designa no pensamento lacaniano uma espécie de vestígio para o surgimento do desejo. Desse modo,

[...] se eu não me sei mais objeto eventual desse desejo do Outro, esse Outro que está à minha frente, sua figura é-me inteiramente misteriosa na medida, sobretudo, em que essa forma como tal, que tenho diante de mim, tampouco pode, de fato, estar constituída para mim como objeto, mas onde, de toda maneira, posso sentir um modo de sensações que faz toda a substância do que se chama de angústia, dessa opressão indizível por onde chegamos à própria dimensão do lugar do Outro, enquanto pode aparecer ali o desejo. É isso, a angústia (LACAN, 2011, p. 242).

Em última estância, a angústia é o desejo do Outro. E com isso Lacan pretende escapar de uma epistemologia clássica.

Dentro deste contexto, Lacan procura articular, de modo mais claro, o desejo, a castração e a angústia. Nessa dinâmica, o falo aparece no centro da questão, pois sua função é de “pivô, o ponto giratório da constituição de todo objeto como objeto do desejo” (LACAN, 2011, p. 311). A função do corte, tratada anteriormente, nos permite conceber a função do falo como o âmago da constituição do objeto de desejo e é nessa estrutura subjetiva que esse objeto aparece como

³⁹ Não se trata aqui de dizer que um pode ser tomado pelo outro, apenas percebemos que Lacan aproxima esse objeto desse corpo.

organizador. Eis aí a centralidade dada por Lacan ao falo quando define tal objeto como *objeto da castração*.

Mais à frente, neste seminário, Lacan volta a tratar do corpo de maneira específica. Ao falar dos orifícios do corpo em comparação com o toro (elemento amplamente abordado pela via de sua topologia), ele menciona a dimensão do interno-externo. Assim, o “privilégio dos orifícios orais, anais e genitais nos retém, porque não são verdadeiramente orifícios que dêem no interior do corpo; o tubo digestivo é só uma travessia, é aberto para o exterior” (LACAN, 2011, p. 321). É bem possível que os elementos topológicos o façam refletir sobre questões clássicas conhecidas na dicotomização entre interno-externo, e isso possa ser um elemento importante a ser levado em conta. Por outro lado, podemos entender que Lacan apenas aponta para a importância dos orifícios do corpo como analogia da sua topologia. Todavia, ele mesmo busca refletir em que medida o corpo desempenha um papel na construção do toro, por exemplo.

Diante disso, Lacan retoma o tema da pulsão, afirmando que Freud falava disso não reduzindo o corpo e sua dimensão pulsional, ao campo biológico, mas o acento estava nas prevalências topológicas: “O que faz o contra-senso é muito claro de definir, é que a relação da pulsão com o corpo está em toda parte marcada em Freud, topologicamente” (LACAN, 2011, p. 408). Daí poderíamos encaminhar toda uma discussão acerca do termo pulsão em Lacan e seus desdobramentos. Todavia, não parece ser o mais produtivo neste momento. Pensar a articulação que Lacan faz entre imagens topológicas e o corpo parece ser um caminho que Lacan esboça, neste seminário, e que possivelmente se desenvolve em seu pensamento nos seminários dos anos posteriores. Isso nos permitiria pensar que o corpo não se encontra apenas numa posição de suporte da letra (como discutimos no capítulo anterior), mas também numa posição de abertura para o exterior a partir de um vazio, como podemos vê-lo afirmar que o “privilégio dos orifícios orais, anais e genitais nos retém, porque não são verdadeiramente orifícios que dêem no interior do corpo; o tubo digestivo é só uma travessia, é aberto para o exterior” (LACAN, 2001, p. 321). Além, disso,

observa-se também as ilustrações a partir de noções como o *cross-cap*, o Toro e a superfície de Moebius. Ou seja, essas imagens topológicas parecem lhe fornecer um melhor instrumento para pensar o corpo dentro de uma articulação entre os registros por ele cunhados. Mas talvez isso seja muito incipiente nestes seminários investigados por nós nesta pesquisa.

Antes de terminar, todavia, é relevante retomar um certa relação que Lacan esboça do *um* com o desejo. Isso não poderia nos passar despercebido. Na lição X do seminário *A identificação*, ele entende que a função do *um* na identificação tem como acento original o *traço unário*. Então, o paradoxo do *um* é justamente isso:

é que tanto mais se assemelha, quero dizer, quanto mais a diversidade das semelhanças se apaga, quanto mais ele suporta, mais um-carna [um-carne] - direi se vocês me passam esta palavra - a diferença como tal. A reviravolta da posição em torno do *Um* faz com que, da *Einheit* kantiana, consideramos que nós passamos para a *Einzigkeit*, a unicidade expressa como tal (LACAN, 2011, p. 148-49).

Assim, Lacan procura ligar a função do *um* com algo conhecido desde algo tempo, a saber, o desejo, ao mesmo tempo que refere-se ao corpo. Para isso, ele evoca o tema do amor sobre o corpo, diferenciando amor de desejo. Nesse sentido, “eu só amo meu corpo, mesmo quando, este amor, eu o transfiro sobre o corpo do outro” (LACAN, 2011, p. 152). Aqui ele faz uma referência ao seminário passado - *A transferência* - no qual o tema do amor se articula com aquilo que se esconde - que é da ordem do desejo - e está escondido no corpo do outro. Ora, Lacan chega a afirmar que o corpo do outro só vale pelo que falta enquanto que o amor é algo da ordem da constituição.

O que eu desejo, o que é diferente do que eu experimento, é o que, sob a forma de puro reflexo do que resta de mim investido em todo estado de causa, é justamente o que falta no corpo do outro, enquanto ele é constituído por essa impregnação do úmido amor. Do ponto de vista do desejo, no nível do desejo, todo esse corpo do outro, pelo menos tão pouco quanto eu o amo, só vale justamente pelo que lhe falta (LACAN, 2011, p. 152-153).

Essa passagem nos serve muito mais para demonstrar uma certa articulação entre desejo e corpo no pensamento lacaniano, e todas as consequências que essa articulação carrega com relação a formulação do objeto real, do que propriamente pensar uma concepção de corpo próprio onde pudéssemos encontrar uma definição exata. No entanto, não nos parece sem propósito o fato de Lacan ter procurado ligar de uma certa maneira o tema do corpo a esse objeto real, ao desejo e, conseqüentemente, ao *um* (traço unário) nesse seminário.

Com efeito, o desejo para a psicanálise não é nem apenas um fenômeno natural do corpo, nem tão pouco uma determinação que se orienta estritamente por representações mentais. Em uma ética do desejo o corpo se relaciona consigo mesmo e com outros corpos segundo uma lógica que não é a do direito e muito menos da biologia⁴⁰ (PEREZ, 2009, p. 495).

Na verdade, é de uma lógica que leva em conta o real que Lacan busca tratar. E assim sendo, é uma outra concepção de corpo que podemos começar a ver emergir em sua obra. Uma concepção esboçada até aqui por noções que dizem respeito ao registro do real.

O que causa desejo?

No seminário do ano seguinte, *L'angoisse* (1962-63), Lacan quis tratar do tema da angústia na relação com o Outro e não como um objeto epistemológico comum – diferenciando a noção de angústia do que se pensa sobre o medo. A partir disso, procura articular a noção de desejo com a angústia, ao mesmo tempo que introduz o objeto pequeno *a* como causador do desejo, dando assim sua formulação mais conhecida. Nesse contexto, a castração se situa como angústia de castração mantendo relação essencial com esse objeto (objeto *a*), dando-nos a oportunidade de avançarmos em uma concepção do papel do corpo nesse momento de sua obra. Ao fim do seminário, apresenta a

⁴⁰ Tradução livre.

famosa fórmula de que o desejo é desejo de desejo e está sempre relacionado à falta – elemento que chega a sua radicalização na obra de Jacques Lacan neste seminário.

Lacan acredita que a angústia é o ponto de encontro de tudo que tratou no seminário anterior (*A identificação*), já que a ela mantém uma relação essencial com o desejo do Outro – *Che vuoi?* Nessa medida, a angústia se apresenta não como uma emoção ou sentimento, mas como um afeto, um afeto que não engana, e, por isso, não passível de recalçamento, na medida em que o que se recalca são os significantes – ideia que se aproxima do pensamento freudiano. Desde daí, a admissão de que a angústia é sem objeto, ou seja, que seria algo desconhecido pelo sujeito, Lacan tenta retificar tal pensamento dizendo que, na verdade, a angústia, “*ela não é sem objeto*” (LACAN, 2005, p. 101). Isso aponta para a relação que se faz da angústia com aquele objeto que é o causador do desejo.

No entanto, antes de prosseguir, deve-se observar que diferença de objeto é essa introduzida por Lacan. A função do objeto na experiência analítica não se dá de maneira fortuita, nem nos moldes da Fenomenologia. Segundo ele, não há intencionalidade na relação do sujeito com objeto, ou seja, não “há fenômeno que não seja para a consciência de algo, não há consciência sem que ela seja consciência de algo, sem que ela seja determinada como uma certa maneira de visar os objetos, o mundo” (CAPALBO, 2000, p. 19). A todo objeto, *noema*, corresponde uma certa forma de consciência, *noesis*, sendo, desta forma, o objeto tomado como “o correlato intencional do pólo subjetivo” (Ibidem). Trata-se de outra coisa para Lacan. Nosso autor busca superar esse caráter epistemológico do conhecimento introduzindo o objeto pequeno *a* como causador do desejo que se apresenta em outra cena.

Para fixar nossa meta, direi que o objeto *a* não deve ser situado em coisa alguma que seja análoga à intencionalidade de uma *noese*. Na intencionalidade do desejo, que deve ser distinguida dele, esse objeto deve ser concebido como causa do desejo. Para retomar minha metáfora da há pouco, o objeto está *atrás* do desejo (LACAN, 2005, p. 114-15).

É na intencionalidade do desejo que se deve incluir esse objeto. Em um lugar que não seja do conhecimento, mas de um saber a partir do próprio desejo⁴¹. Assim, Lacan pretende solucionar o problema da dicotomização do conhecimento colocando o objeto de maneira arbitrária atrás do desejo. No entanto, deve-se perguntar aos filósofos se tal empreitada foi bem sucedida.

O problema é complexo e instigante, porém, interessa-nos aqui muito mais compreender a construção desse objeto nesse movimento do pensamento de Lacan. Nesse sentido, Simanke (2005), em um artigo intitulado *Nem filósofo, nem antifilósofo: notas sobre o papel das referências filosóficas na construção da Psicanálise lacaniana*, refaz brevemente, em uma nota de rodapé, o caminho que Lacan percorreu até aqui na construção deste objeto.

O conceito de Coisa introduzido no Seminário 7 é a primeira figura daquilo que Lacan depois definirá como o “objeto *a*”, ou seja, aquele objeto cuja presença apenas pode ser atribuída a uma espécie de tempo mítico, anterior à fratura pela qual se constitui o sujeito, e cuja perda ou ausência opera desde então como “causa do desejo”. (SIMANKE, 2005, p.29)

O objeto pequeno *a* neste seminário, então, ganha uma dimensão, já enunciada por nós, de objeto como causador do desejo e não mais como objeto do desejo. Esta dimensão só é possível a partir da articulação do pequeno *a* como *A* (*Autre*, grande Outro), além, é claro, da dimensão do real apresentada pelo traço unário do significante.

Em relação ao Outro, o sujeito dependente desse Outro inscreve-se como um cociente. É marcado pelo traço unário do significante no campo do Outro. Não é por isso, se assim posso dizer, que ele corta o Outro em rodelas. Há, no sentido da divisão, um resto, um resíduo. Esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, essa prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro, é o *a* (LACAN, 2005, p. 36).

É justamente o objeto *a* enquanto resto, enquanto resíduo, como aquele objeto que é sem ser propriamente um objeto apreensível – na medida em que se pensa o objeto epistemológico da

⁴¹ Parece-nos que aqui Lacan já tem muito claro que sua psicanálise não deve responder mais a uma demanda da ciência enquanto concebida nos séculos XIX e XX.

ciência –, resultado da relação do sujeito com o Outro. Esse objeto é o objeto da angústia. Nota-se, desta forma, que tal objeto é produzido a partir da intervenção do significante no real, isto é, no momento em que se marca aquilo que é sem marca e sem possibilidade de ser marcado, brota daí, do real, esse objeto que é essencialmente causador do desejo e, dessa maneira, nunca apreensível e sim fugidio. Uma boa ilustração disso seria Moisés diante de Deus no episódio da sarça ardente. Todavia, para tentar ser mais preciso e avançarmos na dimensão real deste objeto, vale ressaltar outra nota de Simanke, no mesmo artigo, na qual ele afirma que

O “a” minúsculo tinha sido empregado inicialmente por Lacan para designar o “pequeno outro”, o outro imaginário da relação narcísica, o objeto visado pelo desejo na relação de objeto. No processo de formulação do conceito de objeto *a*, este tende cada vez mais a ser pensado como o objeto real e parcial – é esse o sentido que se firma a partir do Seminário 10 –, cujo protótipo é aquele segmento do corpo materno ao qual a pulsão se remete (e contorna, conforme a metáfora lacaniana) em busca de satisfação (o seio, por exemplo) e cuja posse é retrospectivamente fantasiada como tendo permitido a satisfação plena do desejo. O que o desejo buscaria, segundo Lacan, seria o paradoxal reencontro do objeto nunca possuído, o objeto que consistiria, assim, na causa real do desejo, e não em seu alvo sempre imaginário (SIMANKE, 2005, p. 45).

Com essa afirmação, não seria nenhum absurdo inferir que Lacan se aproveita de uma terminologia utilizada anteriormente em sua obra, como, por exemplo, o objeto *a*, para retomá-la agora em uma outra perspectiva, numa perspectiva da dimensão do real. Isso nos ajudar a compreender que este objeto possui múltiplos sentidos em sua obra, mas, antes de tudo e a partir deste seminário, o objeto *a* é um conceito ou uma noção que visa articular os três registros da realidade sugeridos por Lacan. Ora, o *a* minúsculo é aquele que ao mesmo tempo evoca o outro enquanto “meu próximo” - e aí tudo o que é da ordem da constituição do eu no plano narcísico/ imaginário - liga, assim, esse outro ao Outro como lugar da linguagem, e por fim, marca essa dimensão do real a partir de toda essa construção desde a Coisa, passando por *Agalma* e pelo traço unário, *um*, até a formulação do objeto *a*, objeto que causa desejo - objeto parcial. No fundo, o que

defendemos aqui é que esse objeto é o grande articulador entre os três registros. Evidentemente, para um francófono isso seja mais imediato, pelo menos a ideia do outro como próximo, já que outro em francês é *autre*. Talvez nosso brasileirismo tenha perpetuado uma tradução de equivalência bizarra. Mas isso é outro assunto.

Voltando ao tema da angústia, é preciso evidenciar que ela funciona como sinal daquilo que é irreduzível do real. É aí que o *a* entra, na medida em que o objeto *a* é o resto, o irreduzível da operação subjetiva (objeto perdido, mas que nunca foi possuído). Lida-se com isso tanto na angústia como no desejo, porém, a angústia surge sempre em sua relação com o desejo do Outro e o pequeno *a* na relação do desejo do sujeito.

Nessa perspectiva, Lacan se interroga quanto ao surgimento da angústia. Para isso, ele se apóia na dialética do narcisismo cujo principal caráter é o investimento especular, e, assim, introduz o falo em forma de uma falta, cortado pela imagem especular – imagem do corpo libidinizado. Deste modo, o corpo constitui na superfície daquilo que foi referenciado no seminário anterior como *Toro* e sua forma mais sofisticada *cross-cap*, dois pedaços distintos, a saber, menos *phi* e o pequeno *a*. A relação do corpo próprio se dá com a falta dentro da imagem especular. Portanto, o que vem no lugar da falta é a angústia de castração em sua relação com o Outro, pois, para Lacan, não é a angústia de castração em si que constitui um impasse para o neurótico, mas, antes de tudo, é tornar a sua castração o que falta ao Outro, é dedicar sua castração à garantia do Outro (LACAN, 2005, p. 56). Nessa medida, a castração não é nada além do que o momento da interpretação dela mesma, sendo a castração imaginária e o complexo de castração a mesma coisa. Mais à frente Lacan vai chegar a dizer que o efeito da junção da lei com o desejo é o complexo de castração.

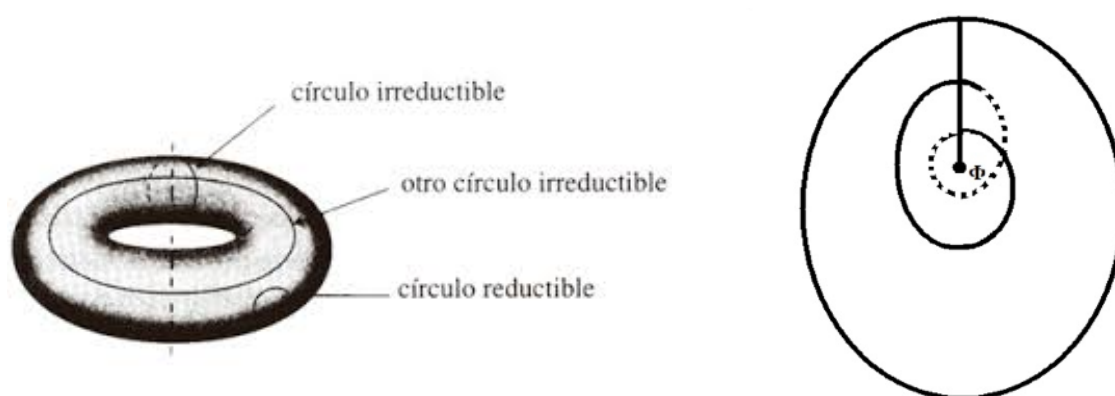
Desde então, Lacan retoma um pensamento em que situa o corpo em outro lugar que aquele do registro imaginário. O corpo com o qual existimos encontra-se articulado pelo movimento da construção deste objeto, ainda que de maneira implícita, e “dizer que é esse resto, esse resíduo não imaginado do corpo, que, por um desvio que sabemos designar, vem manifestar-se no lugar previsto

para a falta, e de um modo que, por não se especular, torna-se impossível de situar? (LACAN, 2005, p. 71). A interrogação de Lacan não parece ser uma impossibilidade de ser pensar outra dimensão do corpo, mas, antes, um redirecionamento para essa dimensão do real que é o que sobra do corpo, o que não é visto e nem simbolizado e que nem por isso deixar de existir. Assim, ele insiste que o corpo não deve ser construído da maneira como Descartes o institui no campo da extensão, nem tão pouco no campo especular. O corpo é o que temos uns para os outros.

É aquilo que escapa à experiência da imagem especular que nos interessa de maneira particular aqui. É quando a imagem especular que está a nossa frente - seja a imagem de nossos olhos, de nosso rosto, de nossas mãos, etc. - permite emergir uma dimensão do próprio olhar. Isso faz com que “o valor da imagem comece a se modificar”. O resultado é um estranhamento que é a abertura para a angústia. Lacan toma essa passagem “da imagem especular para o duplo que escapa” introduzindo aí a ideia de que acontece algo na articulação da função *a* que permite o alargamento do campo fenomênico. Ou seja, a experiência da imagem, no caso a imagem corporal, toma outro valor se observado sob o prisma dos três registros. Esse seria o campo fenomênico que Lacan propõe. Campo este não sem objeto.

Dito isto, é relevante sublinhar que a valorização dada por Lacan ao registro simbólico reaparece, por vezes, em primeiro plano, se destacando, e, nesses termos, ele diz que “a angústia nos introduz, com a ênfase da comunicabilidade máxima, numa função que, para nosso campo, é radical – a função da fala” (LACAN, 2005, p. 146). Nessa perspectiva, a falta não existe no real, mas sim no simbólico, onde se designa ausência ou presença de algo, diferenciando os registros a partir da falta. A falta é radical, é o elemento constitutivo da subjetividade humana e deve-se abordá-la como algo perdido, como um pedaço do corpo. Todavia, a angústia que nos introduz na fala surge do real, surge dessa dimensão incomunicável que, por isso, constrói a subjetividade a partir de um estrutura faltante. O ato de falar é extremamente importante aqui, pois resgata uma certa medida do campo do simbólico - lembremo-nos do texto *Função e Campo da Fala e da*

Linguagem - que agora pode estar em estreita ligação com o real. O ato de falar é um ato real. Para isso, podemos resgatar as articulações feitas, anteriormente, e que Lacan retoma neste seminário como a tentativa de uma formalização da articulação do simbólico e do real pela ilustração do *Toro* e da superfície do *cross-cap*. A irreduzibilidade dos círculos nos remete a irreduzibilidade da falta, ou como ele afirma: é “nisso que o *cross-cap* tem sido, para nós, um outro caminho para abordar a possibilidade de um tipo irreduzível de falta” (LACAN, 2005, p. 149).



Em vista disso, naquilo que podemos chamar de formalização do objeto pequeno *a*, Lacan destaca o papel do corpo na medida em que a pauta deste seminário é o lugar central da função pura do desejo, formação do *a*. Com isso, a implicação da fala no corpo e a fantasia como precedente do conhecimento aparecem como elementos importantes. Nesse contexto, pareceu-nos muito relevante a crítica feita por Lacan à fenomenologia em sua compreensão do corpo, indicando-nos um caminho a seguir. A passagem abaixo é fundamental para aprofundarmos as reflexões acerca do tema pesquisado por nós nesta pesquisa. Segundo Lacan,

O que nos interessa (...) não é o corpo participante em sua totalidade. (...) Não é essa ordem de fatos que está implicada na recapitulação da função do corpo, mas sim o engajamento do homem falante na cadeia do significante, com todas as suas consequências – com a repercussão doravante fundamental, com esse ponto de eleição de uma irradiação ultra-subjetiva, com esse alicerce do desejo, em suma. Não se trata do corpo como algo que nos permita explicar tudo, por uma espécie de esboço da harmonia do *Umwelt* com o *Innenwelt*,

mas é que sempre há no corpo, em virtude desse engajamento na dialética significativa, algo de separado, algo de sacrificado, algo de inerte, que é a libra de carne (LACAN, 2005, p. 241-242).

O corpo agora deve ser articulado não a partir da imagem narcísica (estágio do espelho), mas do espelho como campo do Outro e, assim, o objeto *a* ganha toda nossa atenção para compreensão do estatuto do corpo nesse período da obra lacaniana, já que a metáfora shakespeariana da libra de carne nos remete ao objeto impossível causador do desejo, do objeto parcial e irreduzível do real. Essa passagem parece aproximar definitivamente uma experiência corporal do objeto *a*.

Dito isto, a psicanálise de Lacan compreende que o sujeito desconhecido que se constitui no Outro produz *a* como resto desta operação. Nessa medida, a angústia marca a constituição do sujeito em relação ao grande Outro, colocando o desejo do sujeito em anexo ao pequeno outro (*a*), dito de maneira diferente, *a* é o resto da constituição do sujeito no Outro. O desejo, então, surge como desejo de desejo sempre relacionado à falta que é quem constitui a subjetividade por Lacan demonstrada e o corpo que importa é aquele que permite o engajamento na rede de significantes enquanto o ser humano é um ser falante. Em última instância, o que importa para a psicanálise de Lacan é o corpo que fala.

Vale destacar ainda, além das formas de objeto pequeno *a*, uma certa relação corpórea na constituição deste objeto. Lacan se utiliza do seio para dizer que a psicanálise foi levada a tratar o seio distintamente da mãe. Segundo ele, é necessário articular a relação da mãe com o seio, bem como, da criança com o seio.

Existem dois cortes, tão distantes que deixam dejetos diferentes. Para a criança, o corte do cordão umbilical deixa separados os envoltórios que são homogêneos a ela, contínuos com seu ectoderma e seu endoderma. Para a mãe, o corte situa-se no nível da queda da placenta. É por essa razão, inclusive, que damos a esta o nome de caduca [decídua]. Está aí a caducidade do objeto *a*, que exerce sua função. A queda, *niederfallen*, é típica da aproximação de um *a* que, no entanto, é mais essencial para o sujeito do que qualquer outra parte dele (LACAN, 2005, p. 185).

Nessa passagem, Lacan aproxima o objeto *a* da experiência corporal. E não apenas isso, introduz aqui a ideia de caducidade do objeto *a* ao mesmo tempo que cumpre a função de corte. Isso nos leva imediatamente ao nível da castração, a função da castração que está ligada aos traços do objeto caduco. Daí, as consequências conhecidas desta função. É nesse sentido que podemos falar em objeto *a* e a presentificação da separação, uma relação fundamental com o próprio corpo. Não obstante, Lacan também aponta, em capítulos posteriores deste seminário, para aquilo que chamou de cessão do objeto, ou seja, “pelo aparecimento, na cadeia da fabricação humana, de objetos cedíveis que podem ser equivalentes aos objetos naturais” (p. 340-341). A clara vinculação do objeto ao corpo continua quando afirma que a “função do objeto cedível como pedaço separável veicula, primitivamente, algo da identidade do corpo, antecedendo ao próprio corpo quanto à constituição do sujeito” (p. 341). É mister, então, formular a seguinte questão: quais as consequências de tal aproximação para a evolução do pensamento de Lacan?

Contornando o corpo

Neste último seminário recortado por esta pesquisa, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*⁴² (1964), Lacan optou por destacar quatro conceitos da psicanálise, a saber, o inconsciente, a repetição, a transferência e a pulsão, colocando-os no patamar de fundamentos. De uma lado, tal movimento tem, em grande medida, um caráter de resposta a IPA (*International Psychoanalytical Association*) diante da disputa inaugurada havia mais de uma década, por outro, aponta para uma espécie de fechamento do movimento de construção daquilo que chamou de objeto *a*, objeto da pulsão. Além disso, trata de substituir o termo técnica por *praxis* tendo em vista que o último “é o termo mais amplo para designar uma ação realizada pelo homem, qualquer que ela seja,

⁴² Daqui por diante citaremos o seminário *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* pelo título em português brasileiro *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.

que o põe em condição de tratar o real pelo simbólico” (LACAN, 1998, p. 14), tratamento este que fica muito claro quando se aborda, especialmente, o objeto causa do desejo e, por assim dizer, a construção deste campo do real.

Lacan começa, então, pelo inconsciente. Ao distinguir o inconsciente tratado por ele do que fora concebido por Freud, Lacan quer enfatizar o papel do simbólico em sua dimensão do inconsciente, colocando-o nos moldes de uma estrutura linguística, por um lado, e reafirmando sua articulação com o real, por outro, por exemplo, ao dizer que “o *um* que é introduzido pela experiência do inconsciente é o *um* da fenda, do traço, da ruptura” (LACAN, 1998, p. 30). Enquanto Freud buscava o inconsciente em fenômenos como sonhos, atos falhos, chistes, etc., tal busca se apresentava, para Lacan, em um caminho distinto à medida que Freud, segundo ele, não distinguia desejo de prazer. Assim, Lacan entende que

o inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte do sujeito – donde ressurgem um achado que Freud assimila ao desejo – desejo que situaremos provisoriamente na metonímia desnudada do discurso em causa, em que o sujeito se saca em algum ponto inesperado (LACAN, 1998, p. 32).

Nessa perspectiva, o inconsciente se manifesta no campo do não-realizado, do não-nascido. Assim, o conceito de inconsciente aparece em profunda relação com o conceito de *Unbegriff*, o corte. Este corte está ligado a função do sujeito que se constitui na sua relação entre significantes e, por isso, a “causa inconsciente (...) é uma função do impossível na qual se funda uma certeza” (LACAN, 1998, p. 124).

Em vista disso, é salutar sublinhar a diferenciação que Lacan estabelece entre a sua compreensão do inconsciente e a de Freud. Para ele, o inconsciente freudiano possui uma concepção ôntica, tendo em vista que o ôntico, na função do inconsciente, é a abertura por meio da qual esse algo vem à tona – o caráter evanescente do inconsciente. Ou seja, tomando a dimensão ôntica do inconsciente, ele seria o evasivo. No entanto, sua formulação segue por uma outra via, já

esboçada no seminário VII, a saber, o estatuto do inconsciente é ético. Em suas palavras: “se formulo que o estatuto do inconsciente é ético, e não ôntico, é precisamente porque o próprio Freud não adianta isto quando dá seu estatuto ao inconsciente” (LACAN, 1998, p. 37).

Lacan compreende, assim, o inconsciente como produto da fala do sujeito e como esse movimento se desenvolve, já que o inconsciente, desde há algum tempo na obra lacaniana, é estruturado como uma linguagem. Dessa maneira, o “inconsciente, são os efeitos da fala sobre o sujeito, é a dimensão em que o sujeito se determina no desenvolvimento dos efeitos da fala, em consequência do que, o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1998, p. 142).

A partir do que temos dito até aqui, essa concepção de inconsciente, ou melhor, essa reafirmação do caráter ético do inconsciente nos permite observar a insistência de Lacan em colocar as coisas bem articulada entre os registros da realidade. No caso em questão, o inconsciente - e toda a dimensão simbólica - parece ser verdadeiramente encaminhado para essa articulação com o real. A própria referência ao traço e ao *um* feita por Lacan é prova de sua empreitada. No entanto, resta-nos saber qual é o principal elemento para pensarmos essa articulação? Um pouco mais à frente voltaremos a este tema.

No que tange a repetição, Lacan procura diferencia-la do retorno, articulando o último com o real, já que o “real é aqui o que retorna sempre ao mesmo lugar – e esse lugar onde o sujeito, na medida em que ele cogita, onde a *res cogitans*, não o encontra” (LACAN, 1998, p. 52). Nesse sentido, a falta pode ser encarada na teoria lacaniana como ingrediente importante para se pensar a repetição, pois “a função do ratear está no centro da repetição analítica. O encontro é sempre faltoso – é isto que constitui, do ponto de vista da tiquê, a vaidade da repetição, sua ocultação constitutiva” (LACAN, 1998, p. 123). Repetição e falta nos colocam no ponto onde Lacan vai discutir sobre o sonho do filho morto (retirado do texto freudiano), a falta da realidade do sonho e do encontro faltoso entre percepção e consciência.

O lugar do real, que vai do trauma à fantasia – na medida em que a fantasia nunca é mais do que a tela que dissimula algo de absolutamente primeiro, de determinante na função da repetição – aí está o que precisamos demarcar agora. Aí está, de resto, o que, para nós, explica ao mesmo tempo a ambiguidade da função do despertar e a função do real nesse despertar. O real pode ser representado pelo acidente, pelo barulhinho, a pouca-realidade, que testemunha que não estamos sonhando. Mas, por outro lado, essa realidade não é pouca, pois o que nos desperta é a outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar de representação – é o *Trieb*, nos diz Freud (LACAN, 1998, p. 61).

Assim, ele busca sustentar não apenas a condição de se tratar o real via simbólico, mas também o papel da pulsão em sua teoria, que está condicionada nestes termos, e, em última instância, a funcionalidade analítica do desejo, enquanto conceito chave de seu pensamento. Nessa medida, o naturalismo de Freud esboçado em Lacan se refere ao corpo como possibilidade de dar realidade ao psiquismo.

Antes de avançar, é importante esclarecer o movimento que Lacan faz com relação ao objeto *a* neste seminário. O objeto *a* aparece aqui como uma espécie de fechamento do movimento do pensamento lacaniano que se estabeleceu nos seminários anteriores, trabalhados por nós, nesta pesquisa. Em outras palavras, o objeto *a* é aquele objeto “causa do desejo” e que é impossível, já que tem sua dimensão real. E assim, Lacan o coloca, em muitos momentos, relacionado ao olho como órgão na medida em que o associa ao falo, a falta – tema tangenciado nos últimos dois seminários. Ora, o olho não é, para Lacan, o objeto da anatomia ou da medicina, ele é, antes de tudo, uma instância corpórea que torna presente o sujeito por meio do olhar. Na verdade, o que ganha destaque para Lacan é o olhar, esse espírito, esse ato irremediavelmente humano, logo, construído - ou corpo como uma construção secundária, utilizando a expressão de Soler (1995). Em alguma medida, isso pode ser estendido para os outros atos humanos, como falar, tocar, ouvir, entre outros possíveis.

Todavia, o olhar ganha um certo privilégio, já que o olhar surge aqui como objeto do qual a fantasia é dependente, isto é, o olhar como condição da entrada do sujeito na realidade, ou melhor, da construção da realidade pelo sujeito. Em suas palavras: “a importância que o sujeito dá a sua

própria esquizo está ligada ao que a determina, (...) objeto *a*” (LACAN, 1998, p. 83). Por essa via, Lacan destaca o privilégio do olhar na função do desejo, pois a relação do olhar com o que queremos ver é uma relação de logro, engano. É desse modo que o olho pode funcionar como objeto *a*, como faltante⁴³. Nesse sentido, “importa menos a referência ao espaço moldado segundo necessidades epistemológicas [...] do que a vacuidade essencial inerente aos objetos, não na sua dimensão de dados a conhecer, mas como isca apetecível do desejo” (BAIRRÃO, 2003, p. 45).

Com a voz não seria diferente, ela também entra nesse circuito. A voz seria, nesse contexto, o significante incorporado.

A voz é corpo sutil, matéria corpórea e matéria simbólica (enunciado, significante). É corpo “significatizado” ou significante corporificado em ato enunciativo. Este momento de criação, produção, uma vez enunciado já dito, realidade “vista”, “escrito”, já é passado (e portanto matriz, circunstância, herança de futuro). Mas antes, na voz “toca-se” o ato de dizer (Ibidem).

Não se trata aqui de buscar uma anterioridade da fala em relação à escrita. Porém, como pretende Bairrão, essa anterioridade é de ordem lógica, é da ordem da enunciação “corporificada em voz”. Expande-se assim para os outros atos, que são sempre corporais, como o desenhar, o escrever, o dançar, essa enunciação, esse movimento enunciativo. Já que “mesmo que a fala não se consubstancie em substância fonética, recorrendo-se a qualquer outro suporte de emissão significante, a forma do ato enunciativo decalca-se da estrutura pulsional do vocal” (BAIRRÃO, 2003, p. 46). É dentro dessa estrutura - que não está dissociada do corpo - que se constitui a dimensão pulsional. Ou, talvez seja melhor dizer, que é nessa articulação entre simbólico e corpo que podemos pensar a estrutura pulsional.

⁴³ Seria prudente, nesse momento, apontar para uma certa aproximação que Lacan tenta empreender com a filosofia de Merleau-Ponty, principalmente de sua obra póstuma *O visível e o invisível* - publicada no mesmo ano deste seminário. A temática do olhar é central. Trabalhos como o de Dorfman, *Réapprendre à voir le monde: Merleau-Ponty face au miroir lacanien*, podem esclarecer essa aproximação e o quanto ela foi ou não produtiva.

Lacan não tarda em fazer com que a transferência entrasse nesse circuito aqui engendrado. E o faz a partir de sua relação com o objeto *a*. De acordo com ele, a noção de transferência é aquilo que enquanto é obstáculo à rememoração é também presentificação do fechamento do inconsciente. É a dimensão da falta no que ele chama de bom encontro. Assim, “a transferência é a atualização da realidade do inconsciente” (LACAN, 1998, p. 139), na medida em que é o discurso do Outro. Ora, “o discurso do Outro, que se trata de realizar, o do inconsciente, ele não está do lado de lá do fechamento, ele está do lado de fora. É ele que, pela boca do analista, apela a reabertura do postigo” (LACAN, 1998, p. 126).

No entanto, levando em consideração o desenvolvimento deste tema tanto no seminário VIII, *A transferência*, – onde a transferência se move a partir do material do amor geral, construindo-se como uma ficção inconsciente que busca refletir o outro – como no seminário IX, *A identificação*, – desde o “sujeito suposto saber” no qual Lacan pensou a transferência como uma encenação, fruto da experiência analítica, em que necessariamente o Outro está implicado. É nesse sentido que podemos dizer que o sujeito se vê e se fala no espaço do Outro. E é nesse espaço que vale pensar como Lacan pensa o objeto *a*, objeto que está em um movimento muito peculiar e que agora ele buscar articular não só com a noção de objeto “causa do desejo”, mas, principalmente, como objeto da pulsão. É por tal via que Lacan encaminha um contorno para esse objeto. E também objeto que pode ser o principal elemento para se pensar a articulação dos três registros: real, simbólico e imaginário.

Desde aí, podemos entender que uma das características da pulsão em Lacan é de ser constante, não sendo apenas uma energia cinética, mas como sendo algo que se situa em outro plano. Ele retorna ao tema da pulsão e de seu objeto que, na verdade, está inteiramente relacionado com o objeto que causa desejo, já que a pulsão o contorna. Todavia, ele sustenta que a pulsão pode ser satisfeita, mas só pode pelo fato de que “ela é pulsão parcial, e que seu alvo não é outra coisa

senão esse retorno em circuito” (LACAN, 1998, p. 170). Isso fica claro quando ele trata do seio enquanto este objeto.

A esse seio, na sua forma de objeto, de objeto *a* causa de desejo, tal como eu trago sua noção – devemos dar uma função tal que pudéssemos dizer seu lugar na satisfação da pulsão. A melhor fórmula nos parece ser esta – a pulsão o contorna (LACAN, 1998, p. 160).

O contorno dado ao objeto pela pulsão expressa ao mesmo tempo uma falta própria do simbólico, à medida que é necessário recortar o real para se permitir uma existência psíquica, como também a própria relação com o real do corpo, já que ele é condição necessária para a existência do sujeito. Nesse caminho, Lacan afirma que a pulsão é uma montagem “pela qual a sexualidade participa da vida psíquica” (LACAN, 1998, p. 167) e que tal montagem está em conformidade com a estrutural de falta do inconsciente. E nesse sentido que Bairrão afirma que “o conceito psicanalítico de pulsão atende à necessidade de pensar o mais medular da realidade subjetiva como significante (inconsciente) e corpo. O corpo faz-se objeto (para a visão, para o tato, etc.), mas originariamente é sujeito” (BAIRRÃO, 2003, p. 44).

Ora, é porque algo se estrutura no aparelho do corpo, bem como na unidade topológica das hiências que a pulsão tem seu papel no funcionamento inconsciente. O retorno da pulsão se insere no corpo próprio. Nesse sentido, o corpo parece ter um papel de maior destaque neste seminário, em comparação com os outros - pois os quatro conceitos se apresentam em estreita relação com a dinâmica corporal pensada por Lacan - na medida em que o corpo é tomado por uma abertura. Isto é, podemos pensar o corpo e seu estatuto a partir de seus atos, articulando desde essa dimensão do real viabilizada pelo objeto *a*. Pode-se dizer, nesses termos então, que o corpo é o real lugar do Outro e que Lacan parece indicar, “onde no real do sujeito se encarnam tais linhas. E obviamente o lugar só pode ser o corpo” (BAIRRÃO, 2003, p. 46).

O que nos parece importante aqui é destacar nosso percurso. Seguimos a construção do objeto *a* desde sua origem no real, dada a partir da reflexão sobre *das Ding* e passando por todas as formulações provisórias (*La Chose*, *Agalma*, objeto do desejo, objeto “causa do desejo”) ao longo desses cinco seminários que percorremos até chegarmos a formulação de objeto *a*, objeto da pulsão. Ao percorrer esse longo caminho, muita coisa foi deixada para trás, bem como outras tantas foram pouco exploradas. No entanto, nossa aposta foi que na construção deste objeto Lacan aproxima uma certa compreensão de corpo que escapa a certas formulações triviais, quero dizer, aquelas formulações que se esforçam por ler Lacan a partir de um referencial do registro do simbólico exacerbado e amplamente criticado, ou que se esforçam por não incluir uma dimensão corporal própria do pensamento de Lacan. Nosso objetivo com esta jornada foi de demonstrar que Lacan “passou a tentar mostrar usando apenas uma letra, a letra *a*, o que era o mais real do corpo para a psicanálise” (SOLER, 1995). Ou seja, há uma peculiaridade na abordagem do corpo na psicanálise de Lacan que nos pareceu estar evidente apenas por este caminho que escolhemos percorrer.

Considerações finais: Lacan e o corpo

Antes de tudo, acreditamos ser importante esclarecer algo sobre nossa tomada de posição diante da escolha de refazer o percurso da teoria lacaniana a partir dos três registros diretivos. Não entendemos que haja um Lacan do imaginário, outro do simbólico e, muito menos, um outro do real. Partimos do pré-suposto de que há apenas um Lacan e que seu pensamento sofreu mudanças ao longo dos anos - o que pode ocorrer com qualquer autor de produção longa. Assim sendo, o que procuramos destacar é que, em momentos específicos de sua teoria, Lacan buscou enfatizar alguns elementos em relação a outros - alguns deles demonstramos aqui, nesta tese, e outros não. Possivelmente, muitas foram as razões para essas mudanças de percurso empreendidas por Lacan. Seja no campo político-clínico, seja por consequência das convenções culturais de sua época, seja por razões pessoais e, até mesmo, por embates teóricos dentro e fora da psicanálise. Todavia, nosso objetivo nesta tese foi o de destacar as mudanças em que os três registros estavam em evidências,

cada qual em momentos históricos distintos. Desse modo, foi possível notar o enfoque dado por nosso autor em cada um desses momentos, sem excluir os temas que não estavam em destaque.

Dito isto, ao longo de quase 30 anos de produção intelectual (conferências, artigos e seminários) - período por nós aqui abarcado -, é possível observar os movimentos do pensamento de Lacan. Tendo isso em conta, a noção de corpo em seu pensamento é também algo que foi repensado e revisado nesse período. Partindo de uma concepção na qual o corpo era algo frágil e débil, que o filhote humano nascera precocemente e que se fosse movido apenas por instintos não poderia ser diferenciado dos animais que estão na natureza. Nesse contexto, ele introduz o conceito de *imago*, conceito este que possibilita uma assunção daquele corpo precário à humanidade. Conceito que introduz uma dimensão cultural radical pois a *imago* seria, para Lacan, mais arcaica que o próprio instinto. Ou seja, mesmo que o corpo esteja inacabado, as *imagos* (imagens integradoras) têm o poder de conferir uma certa unidade funcional ao corpo. É o reconhecimento da imagem da forma humana (seja através do espelho, seja diante do outro), algo que acontece de maneira prematura, aquilo que podemos chamar de dialética das identificações, é isso que contrasta com o mundo animal. A marca desta distinção é absolutamente importante em Lacan, e é a partir dela que ele dirige suas críticas aos psiquiatras organicistas, e mesmo a Freud - quando Lacan julgava-o em uma posição semelhante a de tais psiquiatras.

O que nos parece restar disso, além deste papel secundário e precário do corpo, é uma oposição muito problemática entre natureza e cultura. Poderíamos assumir que esta concepção é que determinaria a precariedade do corpo, ou poderia ser o contrário, isto é, por conceber um corpo imaturo e frágil sua consequência seria a polarização radical. Independentemente da ordem, as consequências são as mesmas. Ora, colocar aquilo que seria da ordem orgânica, aparentemente, apartado daquilo que se poderia chamar da ordem psíquica, da alma, ou, em termos lacanianos, da cultura, e dar a última a primazia, tenderia a uma espécie de abstracionismo da qual Lacan não queria ser acusado de manter qualquer tipo de vínculo. Isto é, tal dicotomia se apresentava como

uma pedra em seu sapato. Em vista disso, muito provavelmente, Lacan deve ter se perguntado: que tipo de realidade possui este corpo?

O convite de “retorno a Freud” no início dos anos 1950 é uma prova da tentativa de uma certa revisão de seu pensamento. Com a influência recebida de Lévi-Strauss e de Saussure, além de outros, tudo parece caminhar bem para uma nova leitura da obra freudiana. A introdução do significante e sua subversão colocam a questão do sujeito de um outro modo, não mais como o fez a filosofia ocidental. Para Lacan, uma de suas definições nesse momento é: “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (LACAN, 1998, p. 833). Ou seja, há aqui uma intenção clara de romper com uma perspectiva essencialista e pensar o sujeito como algo que é produzido, como efeito dos significantes. Dito de outra maneira, não há um sujeito *a priori* ou uma substância do sujeito em Lacan, o que há é uma produção que se realiza a partir de uma gramática, de uma estrutura. É algo que acontece no campo da linguagem, na dimensão do simbólico. Nessa medida, então, falar é introduzir o sujeito na experiência analítica. Aquilo que Breuer já havia descoberto com sua paciente passa a integrar a releitura estruturalista que Lacan confere a psicanálise. Falar é necessário, mas não nos parece que o ato de falar esteja em pé de igualdade a toda organização do mundo simbólico, mundo da palavra (*parole*). Parece haver, ainda, uma distinção entre corpo e fala. Daí, o corpo entra na medida em que pode ser suporte dessa palavra, dessa letra. O corpo aqui só existe enquanto é possível receber alguma significação da linguagem. A realidade do corpo vem, então, dessa dimensão que foi posta em evidência por Lacan nesse momento de seu pensamento. Contudo, é bem provável que a pergunta: que tipo de realidade possui este corpo?, ainda resista. Ou insista, já que aquilo que não existe, insiste.

Não obstante, pensar o sujeito de maneira diferente da filosofia cartesiana ou da fenomenologia, força-o a pensar também o objeto de outra maneira. É isso que observamos a partir do seminário VII ao abordar a noção de *das Ding*. Lacan parece não apenas querer escapar de uma concepção polarizada sujeito-objeto - própria da epistemologia moderna -, mas, como também,

procura integrar de maneira mais profunda o real em sua psicanálise. Ora, do lado do sujeito, se o que Lacan pretende é um sujeito como produção a partir dos significantes (não essencialista), então, do outro lado, o objeto não poderia ser outro senão um objeto parcial, afastando-se de uma certa concepção de objeto pleno ou completo. Isso produz efeitos profundos em sua teoria. Desde sua concepção de ciência até uma concepção de corpo. É sobre esta última que queremos nos ater.

A coisa em sua dimensão de *das Ding* - ou para cifrar como nosso autor propôs: a *Coisa* - é justamente a dimensão corporal em sua realidade real. É do corpo que se trata quando pensamos esta experiência da qual nada pode ser dito. E mais, essa dimensão corporal de *das Ding* não se reduz a dimensão imaginária de corpo - seja como imagem, seja em sua precariedade - e nem tão pouco a dimensão simbólica - pelo menos como ele a concebeu no início dos anos 1950. Isso tudo poderíamos colocar na conta de *die Sache* - se é que podemos nos expressar nesses termos. A *Coisa* é real e desde sua concepção e apresentação ela está referida ao corpo. Não a qualquer parte deste, mas ao real do corpo. Por isso, Lacan enfatiza, já no seminário VII, que este ponto é fundamental pois é “um ponto do qual não se pode parecer notar a importância, que a investigação freudiana fez entrar o mundo inteiro em nós, recolocou-o definitivamente em seu lugar, ou seja, em nosso corpo, e não alhures” (LACAN, 2008, p. 115).

Desde aí, a introdução do termo *agalma* e todo o percurso que o leva a chamá-lo de objeto parcial, ou seja, objeto precioso que está no interior e que é fundamental nessa dialética do amor, reforça uma dimensão de objeto que inclui o real, já que é desse objeto mínimo e sempre referido ao corpo de que se trata. E não apenas isso, mas também deste objeto de desejo que sustenta, entre outras coisas, a fala. É nesse momento, mas também podemos encontrar isso em outros, que é possível notar uma articulação entre a dimensão do real e do simbólico.

Vale ressaltar também que, pouco à pouco, emerge desse movimento do pensamento lacaniano a necessidade de se pensar o interno-externo quando se fala do corpo. Isso não ganha destaque somente ao pensarmos este objeto que está no interior, mas também quando observamos a

relação que Lacan procura estabelecer com o traço unário - *um* - e o caráter do real junto a esse traço que marca, de maneira indelével, uma aproximação entre simbólico e real. É verdade que Paul Valéry já havia dito, em algum lugar, que a pele é o mais profundo de nós mesmos. Não arriscaria dizer que tal pensamento esteja perfeitamente coadunado com o que Lacan está propondo aqui. No entanto, ilustra bem uma tentativa de pensar o corpo não mais a partir de uma polarização interno-externo. Talvez, por isso, a ideia de se utilizar de desenhos topográficos e seus esquemas para mostrar aquilo que não se consegue dizer. Nota-se, entretanto, que parece se esboçar aqui uma tentativa de superação desta dicotomia. Esse pensamento, contudo, não se completa no período da produção lacaniana recortado nesta tese. Porém, a hipótese de que isso tenha se desenvolvido ao longo de sua produção é bem pertinente e lança questões para futuras pesquisas.

A introdução do traço unário também evidencia uma articulação entre o real e o simbólico que não era clara - ou que não existia - antes na produção lacaniana. Ao afirmar que o *um* é o que dá abrigo ao significante, e ao dizer que o real é aquilo que sempre volta ao mesmo lugar, é verosímil que Lacan quisesse estreitar as dimensões, dando um novo contorno ao simbólico pela via do real. Não à toa, ele mesmo assevera que o material de que é feito o significante deriva do real, brota do real. O que há de comum em todo o significante é esse traço e sua gênese desemboca no real. Na verdade, o significante nada mais é que uma produção do corpo. Nesse sentido, não seria pertinente pensar que o corpo deixa de ser um simples suporte do significante para vislumbrar um outro papel no pensamento de Lacan?

De fato, nota-se que Lacan continua a conferir, pelo menos aparentemente, um privilégio ao registro do simbólico nestes seminários. Todavia, é imprescindível destacar que isso ocorre intrinsecamente vinculado a um grande esforço por atrelar a esse registro a dimensão real. Todo o trajeto por nós percorrido nesta pesquisa é prova disso. Sendo assim, ainda é possível afirmar que Lacan sustenta sua teoria ainda em bases abstracionistas? Recorrer a dimensão do real teve como

motivação muitas das críticas que lhe foram endereçadas, e essa é uma delas. Será que tal procedimento respondeu satisfatoriamente a essas críticas?

O papel que Lacan conferiu ao corpo no decorrer dos últimos seminários destacados nesta pesquisa, permite-nos afirmar que o corpo está atrelado a esse objeto real, a esse objeto do desejo, em última análise, ao objeto *a* - objeto impossível, irreduzível, que causa desejo. Toda a construção realizada por ele parte da dimensão corporal e finda na dimensão corporal. Desde *das Ding* como o seio materno até os objetos parciais e pulsionais como olhar, ouvir, falar, tocar, remetem-nos a essa dimensão corporal da qual o sujeito se encontra nesse real que sempre retorna ao corpo. É assim que o corpo pode ser encarado como aquele que abriga a letra *a*, e não mais apenas como um suporte do significante. Na verdade, ele o produz e o abriga.

Por fim, o corpo que se apresenta nesse momento da obra de Lacan é um corpo complexo, articulando-se entre os três registros da realidade - ainda que tal articulação não seja sempre evidente, e, por vezes, complexa de se transmitir. O destaque que demos ao real, no momento final desta tese, permite-nos vislumbrar uma noção de corpo que não quer mais distinguir psíquico de orgânico e, nem tão pouco, o cérebro do resto do corpo. Ou seja, o corpo não mais como um aparato biológico radicalmente separado de sua dimensão linguística. Esse tipo de polarização parece ter perdido a força quando olhamos o esforço empreendido por Lacan para pensar o real e a formalização do objeto *a*. Nesse sentido, Lacan parece ter iniciado um movimento em seu pensamento, desde o seminário sobre a ética, que confere ao corpo uma dimensão peculiar na qual dentro e fora seria mero exercício de retórica ou didática. Assim, o corpo pode ser visto como a possibilidade da linguagem e do desejo, não necessariamente nessa ordem, onde a fala e o falar não estão desconectados, ao mesmo tempo em que não se apagam se transformando numa só coisa. Encontramos então um pouco de realidade? Talvez, o que Lacan pretenda é apontar para essa outra realidade - como ele mesmo afirma no seminário IX - para isso que Žižek (2003) chamou de realidade real.

Provavelmente esse movimento continue se desenvolvendo nesse sentido na obra lacaniana, o que seria muito instigante de observar em pesquisas futuras. E isso ganhe força com os esquemas topológicos que serão intensificados. Talvez essa realidade esteja muito mais na ordem do que deve ser mostrado do que falado.

Referências

Obras de Jacques Lacan

- LACAN, J. (2001). Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. In J.-A. Miller & J. Miller (Eds.), *Autres écrits* (pp. 23-84). Paris: Éditions du Seuil. (Trabalho original publicado em 1938).
- LACAN, J. (1966a). L'agressivité en psychanalyse. In J. Lacan, *Écrits* (pp. 101-124). Paris: Éditions Seuil. (Trabalho original publicado em 1948).
- LACAN, J. (1966b). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. In J. Lacan, *Écrits* (pp. 93-100). Paris: Éditions Seuil. (Trabalho original publicado em 1949).
- LACAN, J. (1966c). Propos sur la causalité psychique. In J. Lacan, *Écrits* (pp. 151-192). Paris: Éditions Seuil. (Trabalho original publicado em 1950).
- LACAN, J. (1966d). Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie. In J. Lacan, *Écrits* (pp. 125-149). Paris: Éditions Seuil. (Trabalho original publicado em 1951).
- LACAN, J. (1953). *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*, Mimeo.
- LACAN, J. (1955/56). Le Séminaire. Livre III: *Les psychoses*. Mimeo.
- LACAN, J. (1966a) Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In: J. Lacan, *Écrits* (pp. 237-322). Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1956).
- LACAN, J. (1966b). L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. *Écrits* (pp. 493-528). Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1957).
- LACAN, J. (1966c). *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*. *Écrits* (pp. 531-584). Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1959).
- LACAN, J. (2007). *Le mythe individuel du névrosé*. Paris: Seuil. (Trabalho com publicação oficial em 1978).
- LACAN, J. (1959-60). Le séminaire. Livre VII: *L'éthique de la psychanalyse*. Mimeo.
- LACAN, J. (1960-61). Le séminaire. Livre VIII: *Le transfert*. Mimeo.
- LACAN, J. (1961-62). Le séminaire. Livre IX: *L'identification*. Mimeo.

LACAN, J. (1962-63). Le séminaire. Livre: X: *L'angoisse*. Mimeo.

LACAN, J. (1964). Le séminaire. Livre XI: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Mimeo.

LACAN, J. (1953). *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*, Mimeo.

LACAN, J. (1966b). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. *Écrits* (pp. 493-528). Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1957).

Em português

LACAN, J. (2008). O seminário. Livro 7: A ética da Psicanálise, 1959-60. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

LACAN, J. (2010). O seminário. Livro 8: A transferência, 1960-61. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

LACAN, J. (2011). O seminário. Livro 9: A identificação, 1961-62. Tradução de Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife.

LACAN, J. (2005). O seminário. Livro 10: A angústia, 1962-63. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

LACAN, J. (1998). O seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, 1964. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Outras referências

ARRIVÉ, Michel (1999). *Linguagem e psicanálise, linguística e inconsciente: Freud, Saussure, Pichon, Lacan*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BAIRRÃO, José F. M. H. (2003). *O impossível sujeito: implicações da irredutibilidade do inconsciente*. Vol. 1. São Paulo: Edições Rosari.

BAIRRÃO, J. F. M. H. (2003). Corpo e inconsciente. *Olhar* (UFSCar), São Carlos, v. 8, p. 41-49.

BIRMAN, Joel (1998). A epopéia do corpo. In: Bastos, L. A. M. *Eu-corpando: o ego e o corpo em Freud*. São Paulo: Escuta.

BOOTHBY, R. (1991). *Death and Desire: psychoanalytic theory in Lacan's return to Freud*. New York: Routledge,.

- BOOTHBY, R. (2001). *Freud as philosopher: Metapsychology after Lacan*. New York:Routledge.
- CAPALBO, C. (2008). *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Aparecida, SP: Ideias e Letras.
- CAPOULADE NOGUEIRA (2014) , Francisco R.. 100 anos do primeiro trabalho acadêmico sobre psicanálise no Brasil - a dissertação de Genserico. São João del Rei. *Analytica: Revista de Psicanálise*. v. 3, n. 4, p. 14-24.
- CAPOULADE, F.; & SIMANKE, R. T. (2014). O imaginário lacaniano: do corpo próprio ao próprio do corpo. In: SIMANKE & CAROPRESO (Org.) *Psicanálise em Perspectiva V*. Curitiba: Editora CRV, pp. 17-45.
- CAROPRESO, F.; & SIMANKE, R. T. (2011). *Entre o corpo e a consciência: ensaios de interpretação da metapsicologia freudiana*. São Carlos: EdUFSCar.
- CESAROTTO, O. & LEITE, M. P. de S. (1993). *Jacques Lacan, uma biografia intelectual*. São Paulo: Iluminuras.
- CHAVES, Wilson C. (2006). O estatuto do real em Lacan: dos primeiros escritos ao seminário VII, a ética em Psicanálise. *Revista Paidéia*, 16 (34), p. 161-168.
- DAVID-MÉNARD, Monique. *L'Hystérique entre Freud et Lacan. Corps et langage en psychanalyse*, Paris, Editions universitaires, 1983.
- DOR, Jöel (1989). *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. Tradução: Carlos Eduardo Reis. Porto Alegre: Artes Médicas.
- DUNKER, C. I. L. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo.
- DUNKER, C. I. L. (2008). Psychology and Psychoanalysis in Brazil: From Cultural Syncretism to the Collapse of Liberal Individualism. *Theory & Psychology*, v. 18, p. 223-236.
- ESTEVÃO, Ivan R. (2012). Retorno à querela do trieb: por uma tradução freudiana. Revista: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 19, pp. 79-106.
- FRANK, Manfred (1989). Qu'est-ce que le neo-structuralisme?: de Saussure et Lévi-Strauss a Foucault et Lacan. Paris, Cerf.
- FERNANDES, Maria Helena. *Corpo*. 4 ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.
- FREUD, Sigmund (1996). Projeto para uma psicologia científica. In: Obras completas. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1950).

- FOUCAULT, Michel (1983). Qu'est-ce qu'un l'auteur?. *Revue de Psychalyse: Littoral* - n. 09 La discursivité. (conferência de 1969).
- GREEN, A. (1973). *Le discours vivant : La conception psychanalytique de l'affect*. Paris, PUF.
- HAUTE, P. VAN (2002). *Against Adaptation – Lacan's subversion of the subject*. P. Crowe and M. Vankerck, Trans.). New York: Other Press. (trabalho original publicado em 2001).
- LAZZARINI, Eliana Rigotto; & VIANA, T. Camargo (2006). O corpo em psicanálise. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, vol. 22, p. 241-250.
- LE POULICHET S. (2008). Le corps pensé par les images de rêve. *Revue Champ psychosomatique*. Médecine, psychanalyse, anthropologie n°52, 79-90.
- LÉPINE, Claude (1979). *O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss*. São Paulo: Ática.
- LUCERO, A. (2009). A noção de das Ding em Jacques Lacan. *Psicologia Clínica*, 21(2), 271-283.
- MACEY, David. *Lacan in contexts*. Edition Verso, 1988.
- MEZAN, Renato (2014). *O tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MERLEAU-PONTY, M. (2004). *O olho e o espírito*. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermantina G. Gomes. São Paulo: Cosac e Naify. (trabalho publicado originalmente em 1961).
- MILLER, Jacques-Alain (1997). *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- PEREZ, Daniel Omar (2009). El cuerpo y la ley: da la idea de humanidad kantiana a la ética del deseo en Lacan. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 21, n. 29, p. 481-501.
- PEREZ, D. O. (2016). A identificação, o sujeito e a realidade: uma abordagem entre filosofia kantiana e a psicanálise freudiano-lacaniana. *Revista Sofia* (versão eletrônica). Vitória/ES, vol. 6, n. 1, Jan-Jul, p. 162-210.
- POLITZER, G. (1928). *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: Rieder.
- PORCHAT, P. (2005). *Freud e o teste de realidade*. São Paulo: Casa do Psicólogo/Fapesp.
- QUINET, Antonio (2006). *Teoria e clínica da psicose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ROUDINESCO, Élisabeth. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. (1998) *Dicionário de psicanálise*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar.

- ROUSTANG, F (2009). *Lacan, de l'équivoque à l'impasse*. Paris: Payot. (Trabalho original publicado em 1986).
- SALES, Léa (2003). O valor epistemológico do diálogo de Jacques Lacan com o estruturalismo. *Revista Psychê* [en linea], VII. Disponible en:
<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30701104>> ISSN 1415-1138
- SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- SIMANKE, R. T. (2002). *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial e EDUFPR.
- SIMANKE, R. T. (2009). A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas. *Scientiae Studia*. São Paulo, v. 7, n. 2, p. 221-235.
- SIMANKE, R. T. (2009). A formação da teoria freudiana das psicose. São Paulo: Edições Loyola.
- SIMANKE, R. T. (2005). Nem filósofo, nem antifilósofo: notas sobre o papel das referências filosóficas na construção da Psicanálise lacaniana. *Revista Natureza Humana* 7(1): 9-58.
- SOLER, C. (1995). The body in the teaching of Jacques Lacan. *Journal for Freudian Analysis and Research*, 6, 6-30.
- SOLER, Colette (2007). O inconsciente a céu aberto na psicose. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- TORT, M. (2007). *La fin du dogme paternel*. Paris: Flammarion.
- VAN HAUTE, P. (2002). *Against Adaptation – Lacan's subversion of the subject*. P. Crowe and M. Vankerck, Trans.). New York: Other Press. (trabalho original publicado em 2001).
- VICENZI, Eduardo. (2009). Psicanálise e linguística estrutural: as relações entre as concepções de linguagem e de significação de Saussure e Lacan. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 12(1), 27-40. <https://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982009000100002>.
- ZIZEK, S. (2003). *Bem-vindo ao deserto do Real!: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas*. Tradução Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial.

ANNEXE I

Table des matières

CHAPITRE I: Le corps précaire: conséquences d'une théorie de l'imaginaire

Les complexes et les images inclusives: une théorie sociale du corps

- Le projet épistémologique de Lacan: la construction d'une psychologie basée sur les principes fondamentaux de la psychologie concrète. La pensée de Politzer comme l'un des principaux éléments d'influence sur cette période.
- La différence de notion de complexe entre Jung et Freud.
- La famille comme un modèle de réflexion sur les complexes chez Lacan. La famille ne se limite pas au biologique, il y a un caractère central de la culture. D'où l'opposition entre les instincts et les complexes.
- L'inconscient en tant que concept problématique. Politzer a considéré ce concept extrêmement essentialiste, et cela influence Lacan dans cette tâche d'une psychologie concrète.
- Les complexes selon Lacan sont: le complexe du *sevrage* - dominé par les facteurs culturels et plus archaïque; le complexe d'*intrusion* - moment où s'installe la phase du miroir et l'intrusion narcissique (constitution du moi); et le complexe d'*Œdipe* - une révision du concept freudien guidé par la dynamique sociale et historique, qui cherche un caractère concret. Bien que les fonctions biologiques jouent un rôle dans le psychique de la sexualité, c'est le complexe qui le dirige vers ses objets.
- Le fantasme de castration est constitué à partir de la mutilation imaginaire d'un membre viril.
- La radicalisation de la lutte entre la dimension biologique et la dimension sociale.
- L'*imago* c'est l'image particulier du complexe qui a la fonction de la constitution de l'être humain.
- La notion d'un corps imaginaire et son rôle dans la constitution du sujet est menée loin des amarres organicistes.

Le rôle de l'imaginaire dans la constitution du moi

- Les expériences éthologiques, en particulier celui de Wallon, et ses conséquences pour la constitution d'une théorie de l'imaginaire.
- Lacan propose une conception de réalité psychique où on doit valoriser la structure familiale dans ses *imagos* et ses complexes.
- La forme générale du corps est seulement donnée au sujet comme *Gestalt* perceptive, obtenue de l'extérieur et que, depuis lors, elle domine le psychisme.
- *L'imaginaire* joue un rôle clé dans le maintien de la réalité, dans les relations sociales et dans la constitution du psychisme.
- La fonction aliénante du moi.

Une explication culturelle pour l'agressivité

- Les cinq thèses sur l'agressivité: structure bipolaire de l'origine de la subjectivité; les intentions agressives et les *imagos* du *corps morcelé* - la prévalence de la valeur concrète des *imagos* sur les instincts; l'installation de *l'imaginaire* dans le plan de surdétermination symbolique (le drame analytique); la notion d'agressivité liée à une certaine manière narcissique d'identification, déterminant la structure formelle du moi et du registre de l'ambiance (La phase du miroir comme le moment primordial de l'identification avec la *Gestalt* visuelle du propre corps); et la place de l'espace imaginaire - celui est l'espace dans lequel se développe l'ensemble des images du moi, en se chevauchant l'espace objective de la réalité. Dans cet espace objectif, cette corporéité désorganisée, que la virtualité imaginaire subjective s'ajuste, à savoir, il y a une certaine objectivité dans ce qui constitue le moi.
- On réfute l'idée de un instinct sauvage en même temps qu'on donne au malaise de la civilisation un rôle révélateur de l'articulation entre la culture et la nature.
- La notion freudienne de *Verneinung* comme propre de la fonction du moi.
- Le pouvoir structurel de l'imaginaire et une première conception de *Trieb*.

La réalité de l'organisme

- La critique au concept de *organo-dynamisme* de Henri Ey et l'effort fait par Lacan contre les théories organicistes. On met l'accent sur la difficulté de s'établir des critères psychopathologiques.

- Le dualisme psychique et organique.
- La négation comme un mode de reconnaissance. La psychose apparaît comme la signification de l'acte délirant
- Le problème de la folie lié au langage.
- Le premier effet que *imago* produit est l'aliénation du moi, car c'est dans autre que le moi s'identifie et s'expérimente.
- La nécessité biologique du fils de l'homme, le *corps morcelé*, et la fonctionnalité du corps conférée par *imago*.
- Le problème de la polarisation entre la nature et la culture et la précarité du corps dans la théorie de l'imaginaire.

CHAPITRE II: Le monde de la parole: sur le registre symbolique

Le mythe en question

- L'inconscient lu par une voie structurelle ou par ce qui est devenu connu comme un "retour à Freud". Mise en valeur pour les influences de la pensée de Lévi-Strauss et de Saussure dans la pensée de Lacan.
- La constellation originaire, dans le mythe individuel névrotique, comme esquisse des échanges symboliques.
- Le scénario de la fantaisie et son caractère de mythe.
- Une relecture du cas de l'Homme des rats et le déclin de la fonction sociale de *l'imago* paternel.
- L'expérience analytique est de l'ordre de la parole

Le langage: sa fonction et de sa grâce

- L'accent sur la symbolique et ses conséquences dans le domaine social: le comportement symbolique. Ce type de comportement en ce qui permet au sujet de se déplacer hors du cycle des besoins naturels.
- Le langage c'est ce qui constitue le groupe humain dans une action constante ou un exercice constant d'articulation entre signifiants.
- L'analyse ne se confond pas avec le registre imaginaire, elle est de l'ordre du symbolique.

- L'introduction d'un troisième: la parole.
- Grâce à la parole qui va du concret à l'abstrait. La parole a une valeur d'instrument et nous permet de manipuler les choses en leur absence. Lacan utilise l'exemple de *Ford/Da* freudienne pour dire du signifiant comme présence de l'absence

Symbolique au premier plan

- La psychanalyse est fondamentalement un traitement par la parole.
- Les problèmes épistémologiques de la théorie de l'imaginaire et une tentative de surmonter au moyen du symbole. Alors que l'*imago* était le concept clé dans la construction du registre imaginaire, le signifiant prend sa place dans l'accent mis sur le registre symbolique.
- *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* - les règles du jeu d'analyse sont définis dans le domaine du langage et de la parole (libération conditionnelle). Reprenant l'idée de la guérison par la parole, *talking cure*.
- La subversion du signifiant et son enchaînement qui produit une signification. L'autonomie du signifiant par rapport à la signification, qui ne peut se concevoir si entre eux il n'y a plus une relation fixe.
- Le corps comme partie d'un matériau qui peut supporter le signifiant.

Le symbolique et la psychose

- La métaphore paternelle et la relation du sujet au signifiant. La parole en tant que présence d'une absence.
- La *Verwerfung* en tant que mécanisme propre de la structure psychotique. Par conséquent, le concept lacanien de *forclusion* est produit, qui consiste à éliminer de l'univers symbolique le signifiant élémentaire.
- D'où vient le discours de l'aliéné? Le corps semble offrir, dans un certain niveau, la possibilité de nomination de ce discours, par exemple, le cas Schreber.
- On observe une expérience imaginaire du corps dans la psychose, du point de vue de son développement, comme un *corps morcelé*, comme un corps sans contour, un corps, en quelque sorte, étrange, un corps qui se constitue depuis l'aliénation de son image et l'image de l'autre. Mais on peut sentir les effets du symbolique dans la mesure où la perturbation de

la relation avec l'Autre se fait sentir dans ce corps symbolique, car cette perturbation semble être incorporée.

- Une tentative d'articulation entre l'imaginaire et le symbolique.

Quelques conclusions

- La persistance d'une dichotomisation de l'expérience humaine entre la nature et la culture et le corps comme un soutien important.

CHAPITRE III: Une redirection vers le réel: l'objet et le corps

Objet construit par la voie du réel

- Lacan promeut, même si implicitement, une révision de sa théorie à partir d'impasses comme la relation d'objet et l'intersubjectivité. Si le sujet pour Lacan est différent du sujet de la philosophie, l'objet le sera également.
- Du texte freudien *Entwurf* (1895) - *Esquisse d'une psychologie scientifique* - Lacan essaie de penser à la différence entre *das Ding* et *die Sache* pour s'approprier de la dimension du réel, en construisant ainsi la notion de la *Chose*.
- La théorie neuronale de Freud comme une métaphore. Le principe de plaisir et le principe de réalité en tant que principes qui régissent une certaine distance du sujet par rapport à *das Ding*.
- Le sein maternel surgit pas seulement comme un objet de l'ordre de la chose, *Sache*, mais aussi de l'ordre de la Chose, *Ding*. C'est l'élément du corps, mais qui est d'un autre ordre, qui est de l'ordre du réel. Il y a une approche, à travers la notion de *das Ding*, du corps avec le réel.
- *Das Ding* comme toute *Chose* qui suit étant inassimilable à la représentation, inassimilable à l'image et qui, cependant, apparaît dans la position grammaticale du sujet. *Das Ding* comme la réalité qui commande et ordonne, car c'est autour d'elle qui s'organisent les représentations. *Das Ding* aussi comme la négativité inscrite à l'intérieur du système symbolique.
- L'approche que Lacan effectue des notions de *das Ding* et corps permet suggérer que le corps est référencé au réel à ce moment de son œuvre.

Sur le a de agalma

- La notion de *agalma* comme objet du désir dans lequel l'autre est censé être possesseur.
- Le texte platonique *Le Banquet*, en l'utilisant comme une métaphore pour parler d'amour. L'expérience de l'amour qui se constitue à partir de la dialectique entre aimé (*érôménos*) par son amant (*érastès*).
- Critique de Lacan à une "neutralisation du corps" lorsqu'il est pris en termes seulement signifiants. Notre auteur souligne une négativité de l'expérience du corps, incidence négative qui nous permet de penser à *das Ding*.
- Le mythe comme une sorte de transmission du réel et cet inexplicable qui répond toujours au désir. Le désir identifié au manque.
- La psychanalyse lacanienne fonde sa propre pratique dans une *praxis*.
- *Agalma* est "avant tout, bijou, objet précieux - quelque chose qui est à l'intérieur" (Séminaire VIII.) Et exerce la fonction de l'objet partiel dans l'interprétation lacanienne du texte platonique *Le Banquet*. Cet objet nommé dans la psychanalyse du sein, phallus ou merde, il s'agit toujours d'un objet partiel.
- Lacan, en situant une place pour *agalma*, le met à l'intérieur et au même temps nomme ces possibilités d'objets partiels toujours comme une partie d'un corps ou comme un produit de celui-ci. Le corps peut alors être conçu comme une partie de ce champ réel, pour lequel Lacan cherche à diriger sa théorie.
- L'effort fait par Lacan pour lier l'expérience du corps au champ du réel en même temps tant qu'elle est articulée aux deux autres registres. Dans ce sens, nous mettons en évidence les notions de *das Ding et Agalma*.

D'une logique lacanienne

- L'identification doit être comprise comme la relation du sujet au signifiant. En ce sens, elle serait un processus de constitution du sujet individuel et collectif et de la réalité dans laquelle il vit. Autrement dit, cette relation n'est pas sans l'Autre.
- L'introduction d'une fonction du *un* comme identification première. Ce *un* c'est ce qui abrite d'une certaine manière le signifiant. Une articulation claire entre le symbolique et le réel, étant donné que ce dernier se pose immédiatement comme identique, comme fondée sur la notion du même.

- Le trait unaire (*einziger Zug*) que identification d'origine. *Einziger Zug* comme l'essence du signifiant selon Lacan.
- Lacan cherche la genèse du signifiant “un certain niveau réel”. Au moment où le significatif naît comme une action propre du corps, avant même que la production du sujet et donc de sa position.
- Lacan semble passer par cette dimension du narcissisme freudien, champ de l'imaginaire, pointant vers d'autres domaines, à savoir, symbolique, alors que le corps est pris comme support, et réel, pendant qu'il est lié au trait unaire.

Ce que cause désir?

- Pour Lacan, l'angoisse, “elle n'est pas sans objet”. Il cherche ainsi à articuler le concept d'angoisse à l'objet *a* dans le cadre de l'effort de s'enfuir d'une épistémologie moderne.
- C'est dans l'intention du désir que nous devons inclure cet objet. Ainsi, l'objet doit être compris comme l'objet qui provoque le désir. C'est précisément l'objet *a* en tant que reste, en tant que déchet, comme cet objet qui est sans être proprement un objet saisissable - dans la mesure où on pense l'objet épistémologique de la science - le résultat de la relation du sujet à l'Autre.
- Le *a* minuscule est celui qui au même temps évoque l'autre comme “mon proche” - puis tout ce qui est de l'ordre de la constitution du moi sur le plan narcissique/imaginaire - il lie, ainsi, cet autre à l'Autre comme place du langage, et enfin, marque cette dimension du réel à partir de toute cette construction depuis la *Chose*, en passant par *agalma* et par le trait unaire, *un*, jusqu'à la formulation de l'objet *a*, objet qui provoque le désir - objet partiel. En somme, ce que nous défendons ici c'est que cet objet est le grand articulateur entre les trois registres.
- Le désir apparaît alors comme le désir du désir toujours lié au manque qui est qui constitue la subjectivité pour Lacan démontrée et le corps qui compte est celui qui permet l'engagement dans le réseau de signifiants tandis que l'être humain est un être qui parle.
- À noter également, en plus des formes d'un petit objet *a*, une certaine relation de corps dans la constitution de cet objet. Lacan utilise le sein pour dire que la psychanalyse a été menée à traiter le sein distinctement de la mère. Lacan rapproche l'objet *a* de l'expérience du corps. Non seulement cela, ici il introduit l'idée d'expiration de l'objet en même temps qu'il est en conformité avec la fonction de coupe.

Contournant le corps

Dans ce dernier séminaire découpé par cette recherche, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Lacan a opté pour mettre en évidence quatre concepts de la psychanalyse, à savoir l'inconscient, la répétition, le transfert et la pulsion, en les plaçant dans le plus haut niveau fondamentaux. D'une part, un tel mouvement a, essentiellement, un caractère de réponse à l'IPA (*International Psychoanalytical Association*) face à la dispute inaugurée il y avait plus d'une décennie, de l'autre, il pointe une sorte de fermeture du mouvement de construction de ce qu'il a appelé d'objet *a*, objet de la pulsion. De plus, il remplace le terme technique pour *praxis* étant donné que celui-ci "c'est le terme le plus large pour désigner une action concertée par l'homme, quelle qu'elle soit, qui le met en mesure de traiter, dirais-je, le réel par le symbolique" (LACAN, Séminaire XI, p. 05), ce traitement qui est très clair quand on aborde en particulier l'objet cause du désir et, pour ainsi dire, la construction de ce champ du réel.

Lacan commence donc par l'inconscient. En distinguant l'inconscient qu'il a traité de celui qui avait été conçu par Freud, Lacan veut souligner le rôle du symbolique dans sa dimension de l'inconscient, en le plaçant dans les moules d'une structure linguistique, d'une part, et réaffirmant son articulation avec le réel, d'une autre, par exemple, en disant que "l'*un* qui est introduit par l'expérience de l'inconscient, c'est justement cet *un* de la fente, du trait, de la rupture" (LACAN, 1964, p. 30). Alors que Freud cherchait l'inconscient en phénomènes tels que les rêves, les lapsus, les blagues, etc., une telle recherche se présentait, pour Lacan, sur un chemin différent en tant que Freud, selon lui, ne distinguait pas le désir du plaisir. Ainsi, Lacan estime que

l'inconscient se manifeste toujours comme ce qui vacille dans une coupure du sujet, d'où resurgit une trouvaille que Freud assimile au désir, que nous situerons - pour nous,

provisoirement - dans la métonymie dénudée du discours en cause où le sujet se saisit en quelque point inattendu. (LACAN, 1964, p. 15).

Dans cette perspective, l'inconscient se manifeste dans le domaine du non réalisé, du ne pas né. Ainsi, le concept de l'inconscient apparaît en relation profonde avec le concept de *Unbegriff*, la coupe. Cette coupe est lié à la fonction du sujet qui se constitue dans sa relation entre signifiants et, par conséquent, la cause inconsciente est “une fonction de l'impossible sur quoi se fonde une certitude” (LACAN, 1964, p. 68).

Compte tenu de cela, il est salutaire de souligner la distinction que Lacan fait entre sa compréhension de l'inconscient et celle de Freud. Pour lui, l'inconscient freudien possède une conception ontique, étant donné que l'ontique, dans la fonction de l'inconscient, c'est l'ouverture à travers laquelle cela émerge - le caractère évanescent de l'inconscient. Autrement dit, en prenant la dimension ontique de l'inconscient, il serait l'évasif. Toutefois, sa formulation suit par une autre voie, déjà esquissée dans le séminaire VII, à savoir, le statut de l'inconscient est éthique. Dans ses mots: “Si je dis que le statut de l'inconscient est éthique - non point ontique - c'est dans la mesure où ce que discute Freud quand il s'agit de lui donner son statut” (LACAN, 1964, p. 18).

Lacan comprend ainsi l'inconscient comme un produit de la parole du sujet et comment ce mouvement se développe, puisque l'inconscient, depuis un certain temps dans l'œuvre de Lacan, est structuré comme un langage. Ainsi, “L'inconscient ce sont les effets sur le sujet, de la parole, l'inconscient c'est la dimension où le sujet se détermine du fait et dans le développement des effets de la parole, en suite de quoi : l'inconscient est structuré comme un langage” (LACAN, 1964, p. 81).

D'après ce que nous avons dit jusqu'à présent, cette conception de l'inconscient, ou mieux, cette réaffirmation du caractère éthique de l'inconscient nous permet d'observer l'insistance de Lacan à mettre les choses bien articulées entre les registres de la réalité. Dans ce cas, l'inconscient - et toute la dimension symbolique - semble être vraiment dirigé vers cette articulation avec le réel.

Même la référence au trait et au *un* faite par Lacan c'est la preuve de son œuvre. Cependant, il nous reste à savoir quel est l'élément principal de penser cette articulation? Un peu plus tard, nous reviendrons sur ce thème.

En ce qui concerne la répétition, Lacan cherche à la différencier du retour, articulant ce dernier avec le réel, puisque la formule “c’est ce qui revient toujours à la même place, à la même place où le sujet en tant qu’il cogite, où le sujet en tant que rêve cogitant, ne le rencontre pas” (LACAN, 1964, p. 25). En ce sens, le manque peut être vu dans la théorie lacanienne comme un ingrédient important pour penser à la répétition, parce que “la fonction de manquement, de ratage - qui est toujours dans *la répétition* analytique - ne se soutient que de marquer en un point X, la place du *rendez-vous*, place de la τύχη” (LACAN, *Séminaire XI*, p. 68). La répétition et le manque nous mettent au point où Lacan discutera le rêve de l'enfant mort (extrait du texte de Freud), le manque de la réalité du rêve et de la rencontre qui manque entre la perception et la conscience.

La place du réel qui va du trauma au fantasme, en tant que le fantasme n’est jamais que l’écran qui le dissimule, a quelque chose de tout à fait premier, déterminant dans la fonction de la répétition :

- voilà ce qu’il nous faut repérer,
- voilà ce à quoi il nous faut revenir,
- voilà, au reste, ce qui pour nous explique à la fois l’ambiguïté de la fonction de l’éveil et de la fonction du réel dans cet éveil.

Le réel peut se représenter par l’accident, le petit bruit, le peu de réalité qui témoigne que nous ne rêvons pas. Mais d’un autre côté, cette réalité n’est pas peu, car ce qui nous réveille c’est l’autre réalité cachée derrière le manque de ce qui tient lieu de représentation. “C’est le *Trieb*”, nous dit Freud (LACAN, 1964, p. 30-31).

Ainsi, il vise à soutenir pas seulement la condition de se traiter le réel par le symbolique, mais aussi le rôle de la pulsion dans sa théorie, qui est conditionnée en ces termes, et, finalement, la fonctionnalité analytique du désir, comme un concept clé de sa pensée. Dans cette mesure, le

naturalisme de Freud esquissé chez Lacan se réfère au corps comme une possibilité de donner réalité au psychisme.

Avant d'avancer, c'est important de clarifier le mouvement que Lacan fait sur l'objet *a* dans ce séminaire. L'objet *a* apparaît ici comme une sorte de fermeture du mouvement de la pensée lacanienne qui a été créé dans les séminaires précédents, sur lesquels nous travaillons dans cette recherche. En d'autres termes, l'objet *a* c'est l'objet "cause du désir" et qui est impossible, car il a déjà sa dimension réelle. Ainsi, Lacan le met, dans de nombreux cas, en relation à l'œil comme organe du fait qu'il l'associe au phallus, le manque - thème légèrement abordé dans les deux derniers séminaires. Or, l'œil n'est pas, pour Lacan, l'objet de l'anatomie ou de la médecine, il est, avant tout, une instance de corps qui rend présent le sujet par le regard. En fait, ce qui gagne distinction pour Lacan c'est le regard, cet esprit, cet acte désespérément humain, donc construit - ou le corps comme une construction secondaire, en utilisant l'expression de Soler (1995). Dans une certaine mesure, cela peut être étendu aux autres actes humains, comme parler, toucher, écouter, entre autres possibles.

Cependant, le regard prend un certain privilège, puisque le regard surgit ici comme un objet dont la fantaisie est dépendante, c'est-à-dire, le regard comme condition de l'entrée du sujet dans la réalité, ou plutôt, de la construction de la réalité par le sujet. Dans ses mots: "j'avance que ce rapport d'intérêt que le sujet prend à sa propre schize, est lié à ce caractère par quoi cette schize est déterminée (...) déterminée par l'approche même du réel" (LACAN, 1964, p. 83). À travers cette voie, Lacan met en évidence le privilège du regard dans la fonction du désir, car la relation du regard avec ce que nous voulons c'est une relation d'escroquerie, de tromperie. Voici comment l'œil peut fonctionner comme objet *a*, comme manquant. En ce sens, "c'est moins important la référence à l'espace moulé selon les besoins épistémologiques [...] que la vacuité essentielle inhérente aux objets, pas dans sa dimension de données à connaître, mais comme un appât tentant du désir" (BAIRRÃO, 2003, p. 45).

Avec la voix cela ne serait pas différent, elle entre également dans ce circuit. La voix serait, dans ce contexte, le signifiant incorporé.

La voix, c'est un corps subtil, matière corporelle et matière symbolique (énoncé, signifiant). Elle est le corps "signifiantisé" ou signifiant incarnée en acte énonciatif. Ce moment de la création, production, une fois énoncé déjà dit, la réalité "vue", "écriture", est déjà passé (et donc la matrice, la circonstance, l'héritage de futur). Mais avant, dans la voix "on touche" l'acte de dire (ibid).

Nous ne traitons pas ici de chercher une antériorité du discours par rapport à l'écriture. Cependant, comme prétend Bairrão, cette antériorité est d'ordre logique, est de l'ordre de l'énonciation "incarnée en voix". On étend donc à d'autres actes, qui sont toujours corporels, tels que le dessiner, l'écrire, le danser, cet énoncé, ce mouvement énonciatif. Puisque "même si la parole ne se synthétise pas en substance phonétique, en faisant appel à tout autre support d'émission significatif, la forme de l'acte énonciatif se décalque de la structure pulsionnelle du vocal" (BAIRRÃO, 2003, p. 46). C'est dans cette structure - qui n'est pas dissociée du corps - que la dimension pulsionnelle est constituée. Ou, peut-être c'est mieux de dire, que c'est dans cette articulation entre le symbolique et le corps, que nous pouvons penser à la structure pulsionnelle.

Lacan ne tard pas à faire en sorte que le transfert entre dans ce circuit ici engendré. Et il le fait à partir de sa relation avec l'objet *a*. Selon lui, la notion de transfert c'est ce qui comme obstacle au rappel est également présentification de la fermeture de l'inconscient. C'est la dimension du manque de ce qu'il appelle une bonne rencontre. Ainsi, "le transfert est la mise en acte de la réalité de l'inconscient" (LACAN, 1964, p. 78), en ce qu'elle est le discours de l'Autre. Or, l'inconscient "c'est le discours de l'Autre (...) le discours de l'Autre qu'il s'agit de réaliser, celui de l'inconscient, il n'est pas au-delà de la fermeture, il est au-dehors, et c'est lui qui, par la bouche de l'analyste, en appelle à la réouverture du volet" (LACAN, 1964, p. 69).

Toutefois, en tenant compte du développement de ce thème à la fois au séminaire VIII, *Le transfert*, - où le transfert se déplace à partir du matériel de l'amour général, en se construisant comme une fiction inconsciente qui cherche à refléter l'autre – comme dans le séminaire IX, *L'identification*, - depuis le “sujet supposé savoir” où Lacan a pensé le transfert comme une mise en scène, fruit de l'expérience analytique, dans laquelle nécessairement l'Autre est impliqué. C'est dans ce sens que nous pouvons dire que le sujet se voit et se parle dans l'espace de l'Autre. C'est dans cet espace qui vaut la peine de penser à la façon dont Lacan pense l'objet *a*, un objet qui est dans un mouvement très particulier et que maintenant il cherche à articuler pas seulement avec la notion d'objet “cause du désir”, mais surtout comme un objet de la pulsion. C'est par une telle voie que Lacan achemine un contour de cet objet. Et aussi objet qui peut être le principal élément pour se penser l'articulation de trois registres: réel, symbolique et imaginaire.

Depuis ici, nous pouvons comprendre que l'une des caractéristiques de la pulsion chez Lacan est d'être constant, en étant pas seulement une énergie cinétique, mais comme quelque chose qui se situe sur un autre plan. Il revient sur le thème de la pulsion et de son objet qui, en fait, est entièrement lié à l'objet qui provoque le désir, puisque la pulsion le contourne. Toutefois, il soutient que la pulsion peut être satisfaite, mais seulement par le fait que la pulsion elle est “pulsion partielle, et que son but n'est point autre chose que ce retour en circuit” (LACAN, 1964, p. 98). Cela devient clair quand il traite le sein comme cet objet.

c'est que le sein, objet(*a*), comme cause du désir, est quelque chose auquel nous devons donner la fonction que Freud lui a assigné primitivement, une fonction telle, que nous puissions dire sa place dans la satisfaction de la pulsion. Nous dirons que la meilleure formule nous semble être celle-ci : que la pulsion en fait le tour. (LACAN, 1964, p. 93).

Le contour donné à l'objet par la pulsion exprime au même temps un manque propre du symbolique, car il est nécessaire de couper le réel pour se permettre une existence psychique, mais aussi la relation elle-même avec le corps réel, car il est une condition nécessaire pour l'existence du

sujet. De cette manière, Lacan dit que la pulsion est un montage “par quoi la sexualité participe à la vie psychique” (LACAN, 1964, p. 96) et que ce montage est conforme à la structure de manque de l'inconscient. C'est dans ce sens que Bairrão affirme que “le concept psychanalytique de la pulsion répond à la nécessité de penser le plus médullaire de la réalité subjective comme significative (inconscient) et corps. Le corps est l'objet (pour la vision, pour le toucher, etc.), mais à l'origine c'est le sujet” (BAIRRÃO, 2003, p. 44).

Or, il est dû au fait que quelque chose est structuré dans l'appareil du corps, ainsi que dans l'unité topologique des béances qui la pulsion joue son rôle dans le fonctionnement inconscient. Le retour de la pulsion s'insère dans le propre corps. En ce sens, le corps semble avoir un rôle plus important dans ce séminaire, par rapport à d'autres – car les quatre concepts se présentent en relation étroite avec la dynamique corporelle pensée par Lacan - dans la mesure où le corps est pris par une ouverture. Autrement dit, nous pouvons penser le corps et son statut à partir de ses actes, en articulant cette dimension du réel rendue possible par l'objet *a*. On peut dire, dans ces termes donc, que le corps est la place réelle de l'Autre et que Lacan semble indiquer, “où dans le réel du sujet s'incarnent ces lignes. Et, évidemment, la place ne peut être que le corps” (BAIRRÃO, 2003, p. 46).

Ce qui nous semble important ici est de souligner notre parcours. Nous suivons la construction de l'objet *a* depuis son origine dans le réel, à partir de la réflexion sur *das Ding* et en passant par toutes les formulations provisoires (*La Chose*, *Agalma*, l'objet du désir, objet “cause du désir”) au cours de ces cinq séminaires que nous avons parcouru pour atteindre la formulation de l'objet *a*, l'objet de la pulsion. Tout en parcourant ce long chemin, beaucoup de choses ont été abandonnées, ainsi que d'autres ont été peu explorées. Cependant, notre pari était que dans la construction de cet objet Lacan se rapproche une certaine compréhension du corps qui échappe à certaines formulations triviales, je veux dire, ces formulations qui s'efforcent à lire Lacan à partir d'une référence du registre du symbolique exacerbé et largement critiqué, ou qui s'efforcent de ne pas inclure une dimension du corps spécifique de la pensée de Lacan. Notre objectif de cette quête

était de montrer que Lacan “a commencé à essayer de montrer en utilisant une seule lettre, la lettre a , ce qui était le plus réel du corps pour la psychanalyse” (Soler, 1995). Autrement dit, il y a une particularité dans l'approche du corps dans la psychanalyse de Lacan qui nous a semblé être évidente seulement à travers ce parcours que nous avons choisi de parcourir.

ANNEXE II

Considérations finales: Lacan et le corps

Tout d'abord, nous croyons qu'il est important de clarifier quelque chose sur notre prise de position face au choix de retracer l'itinéraire de la théorie lacanienne dès trois registres directifs. Nous ne comprenons pas qu'il y ait un Lacan de l'imaginaire, un autre du symbolique et, encore moins, un autre du réel. Nous partons de la pré-supposition qu'il n'y a qu'un seul Lacan et que sa pensée a subi des changements au fil des ans – ce qui peut se produire avec tout auteur dont la longévité de son travail est reconnue. Donc, ce que nous essayons de souligner c'est que, à des moments précis de sa théorie, Lacan a cherché à mettre l'accent sur certains éléments par rapport aux autres - certains d'entre eux nous démontrons ici, dans cette thèse, et d'autres pas. Probablement, il y a eu beaucoup de raisons pour ces changements d'itinéraire entrepris par Lacan. Que se soit dans le domaine politico-clinique, soit en raison des conventions culturelles de son temps, soit par des raisons personnelles, et même par des conflits théoriques à l'intérieur et à l'extérieur de la psychanalyse. Cependant, notre objectif dans cette thèse a été de mettre en évidence les changements où les trois registres étaient en évidence, chacun dans de différents moments historiques. Ainsi, nous a été possible de noter l'approche adoptée par notre auteur dans chacun de ces moments, sans exclure les sujets qui n'étaient pas en évidence.

Cela dit, tout au long de près de 30 ans de production intellectuelle (conférences, articles et séminaires) - période pour nous ici embrassé – on peut observer les mouvements de la pensée de Lacan. Avec cela à l'esprit, la notion de corps dans sa pensée est aussi quelque chose qui a été

repensé et révisé dans cette période. À partir d'une conception dans laquelle le corps était quelque chose de fragile et faible, que l'enfant humain était né prématurément et que s'il était tout simplement déplacé par des instincts il ne pourrait pas être différencié des animaux qui sont dans la nature. Dans ce contexte, il introduit le concept de *imago*, un concept qui permet une ascension de ce corps précaire à l'humanité. Concept qui introduit une dimension culturelle radicale car l'*imago* serait, pour Lacan, plus archaïque que l'instinct lui-même. Autrement dit, même si le corps est inachevé, les *imago* (images intégrant) ont le pouvoir de conférer une certaine unité fonctionnelle au corps. C'est la reconnaissance de l'image de la forme humaine (soit à travers le miroir, soit devant autrui), quelque chose qui arrive prématurément, ce que nous pouvons appeler de dialectique des identifications, c'est cela qui contraste avec le monde animal. La marque de cette distinction est absolument importante chez Lacan, et c'est à partir d'elle qu'il dirige ses critiques aux psychiatres organicistes, et même à Freud - quand Lacan le jugeait dans une position similaire à celle de ces psychiatres.

Ce qui nous semble rester de cela, en plus de ce rôle secondaire et précaire du corps, c'est une opposition très problématique entre la nature et la culture. Nous pourrions assumer que c'est cette conception qui déterminerait la précarité du corps, ou cela pourrait être le contraire, c'est-à-dire, de concevoir un corps immature et fragile sa conséquence serait la polarisation radicale. Quel que soit l'ordre, les conséquences sont les mêmes. Or, mettre ce qui serait de l'ordre organique, apparemment, en dehors de ce qu'on pourrait appeler de l'ordre psychique, de l'âme, ou, en termes lacaniens, de la culture, et donner à la dernière la primauté, aurait tendance à une sorte de abstractionnisme dont Lacan ne voulait pas être accusé d'avoir tout type de lien. Cela veut dire, qu'une telle dichotomie se présentait comme une épine dans son pied. Compte tenu de cela, probablement, Lacan a dû se demander: quel genre de réalité a ce corps?

L'invitation au "retour à Freud" au début des années 1950 c'est une preuve de la tentative d'une certaine révision de sa pensée. Avec l'influence reçue de Lévi-Strauss et de Saussure, entre

autres, tout semble aller bien vers une nouvelle lecture de l'œuvre de Freud. L'introduction du signifiant et sa subversion posent la question du sujet d'une manière différente, pas comme l'a fait la philosophie occidentale. Pour Lacan, l'une de ses définitions à ce moment-là c'est: "un signifiant, c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant" (LACAN, 1966, p 819.) C'est-à-dire, il y a ici une intention claire de rompre avec une perspective essentialiste et de penser au sujet comme quelque chose qui est produite, comme effet des signifiants. En d'autres termes, il n'y a pas un sujet *a priori* ou une substance du sujet chez Lacan, ce qu'il y a c'est une production qui se réalise à partir d'une grammaire, d'une structure. C'est quelque chose qui se passe dans le domaine du langage, dans la dimension du symbolique. À ce point, alors, parler c'est introduire le sujet dans l'expérience analytique. Ce qui Breuer avait déjà découvert avec sa patiente. Cela se joint à la réinterprétation structuraliste que Lacan donne à la psychanalyse. Parler est nécessaire, mais il ne nous semble pas que le fait de parler soit en égalité à toute organisation du monde symbolique, monde de la parole. Il semble y avoir également une distinction entre le corps et la parole. Par conséquent, le corps entre dans la mesure où il peut être support de cette parole, de cette lettre. Le corps ici existe seulement pendant qu'il est possible de recevoir une signification du langage. La réalité du corps vient, alors, de cette dimension qui a été mise en évidence par Lacan au moment de sa pensée. Toutefois, il est probable que la question: quel genre de réalité a ce corps?, résiste encore ou insiste, puisque ce qui n'existe pas, insiste.

Néanmoins, penser le sujet différemment de la philosophie cartésienne ou de la phénoménologie, le force à penser également l'objet autrement. Voilà ce que nous avons observé du séminaire VII pour aborder la notion de *das Ding*. Lacan semble pas simplement vouloir échapper à une conception polarisée – propre à l'épistémologie moderne - mais, aussi bien, cherche à intégrer de manière plus profonde le réel dans sa psychanalyse. Or, du côté du sujet, si ce que Lacan prétend c'est un sujet comme production à partir des signifiants (non essentialiste), alors, d'autre part, l'objet ne pourrait pas être autre chose qu'un objet partiel, en s'éloignant d'une certaine conception d'objet

plein ou complet. Cela produit des effets profonds sur sa théorie. Depuis sa conception de science jusqu'à une conception du corps. C'est à cette dernière que nous voulons nous dédier.

La chose dans sa dimension de *das Ding* - ou pour chiffrer que notre auteur a proposé: la *Chose* - est justement la dimension corporelle dans sa réalité réelle. C'est du corps qu'il s'agit quand nous pensons à cette expérience à partir de laquelle rien ne peut être dit. De plus, cette dimension corporelle de *das Ding* ne se réduit pas à la dimension imaginaire du corps - soit sous forme d'image, soit dans sa précarité - et ni la dimension symbolique - au moins tel qu'il l'a conçue au début des années 1950. Tout cela nous pourrions mettre sur le compte de *die Sache* - si nous pouvons nous exprimer en ces termes. La *Chose* est réelle et depuis sa conception et présentation, elle est référencé au corps. Pas à n'importe quelle partie de celui-ci, mais au réel du corps. Par conséquent, Lacan souligne, depuis le séminaire VII, que ce point est fondamental car il est "c'est un point dont on n'a pas l'air de s'apercevoir, quant à l'importance de l'investigation freudienne: d'avoir fait rentrer en nous tout un monde (...) cette importance c'est de remettre définitivement à sa place, à savoir dans notre corps, et pas ailleurs" (LACAN, 1959-60, p. 65).

Depuis lors, l'introduction du terme *agalma* et tout le parcours qui le mène à l'appeler objet partiel, c'est-à-dire, un objet précieux qui est à l'intérieur et qui est fondamental dans cette dialectique de l'amour, renforce une dimension d'objet qui inclut le réel, car il s'agit de cet objet minimum qui est toujours renvoyé au corps. Et pas seulement cela, mais cet objet de désir qui soutient, entre autres choses, la parole. C'est à ce moment, mais on peut également le trouver dans d'autres, qu'il est possible de constater une articulation entre la dimension du réel et du symbolique.

Il est à noter également que, peu à peu, émerge de ce mouvement de la pensée lacanienne la nécessité de penser l'interne-externe quand on parle du corps. Cela ne gagne pas de notoriété seulement lorsqu'on pense cet objet qui est à l'intérieur, mais aussi quand on observe la relation que Lacan cherche à établir avec le trait unaire - *un* - et le caractère du réel avec ce trait qui marque, de manière indélébile, un rapprochement entre symbolique et réel. C'est vrai que Paul Valéry avait déjà

dit quelque part que la peau est le plus profond de nous-mêmes. Je ne risquerais pas dire qu'une telle pensée soit parfaitement cohérente avec ce que Lacan propose ici. Cependant, elle illustre bien une tentative de penser le corps pas plus avec une polarisation interne-externe. Peut-être, pour cela, l'idée d'utiliser des dessins topographiques et ses schémas pour montrer ce qu'on ne peut pas dire. On s'aperçoit, cependant, qu'il semble esquisser ici un essai de surmonter cette dichotomie. Cette pensée, toutefois, ne s'achève pas dans la période de production lacanienne découpée dans cette thèse. En revanche, l'hypothèse que cela aie été développé tout au long de sa production est très pertinente et jette des questions pour des recherches futures.

L'introduction du trait unaire montre également une articulation entre le réel et le symbolique qui n'était pas claire - ou qui n'existait pas - avant dans la production lacanienne. En affirmant que le *un* c'est celui qui donne un abri au signifiant, et en disant que le réel c'est ce qui revient toujours au même endroit, il est probable que Lacan aie voulu réduire les dimensions, en donnant un nouveau contour au symbolique par la voie du réel. Pas pour rien, lui même affirme que le matériau dont le signifiant est fait dérive du réel, jaillit du réel. Ce qui a de commun dans tout le signifiant c'est ce trait et sa genèse qui aboutit dans le réel. En fait, le signifiant n'est rien de plus qu'une production du corps. En ce sens, il ne conviendrait pas penser que le corps cesse d'être un simple support du signifiant pour entrevoir un autre rôle dans la pensée de Lacan?

En fait, on note que Lacan continue à donner, au moins apparemment, un privilège au registre du symbolique dans ces séminaires. Cependant, il est essentiel de souligner que cela se produit intrinsèquement lié à un effort majeur pour associer à ce registre la dimension réelle. Tout le trajet pour nous parcouru dans cette recherche est la preuve de cela. Ainsi, est-il encore possible affirmer que Lacan soutient sa théorie encore sur des bases abstractionnistes? Se servir de la dimension réelle a eu comme motivation un grand nombre de critiques qui lui ont été adressées, et celle-ci est l'une d'entre elles. Est-ce qu'une telle procédure a répondu de manière satisfaisante à ces critiques?

Le rôle que Lacan a donné au corps au cours des derniers séminaires mis en évidence dans cette recherche, nous permet d'affirmer que le corps est lié à ce véritable objet réel, à cet objet du désir, dans une dernière analyse, à l'objet *a* - objet impossible, irréductible, qui provoque le désir. Toute la construction réalisée par lui part de la dimension du corps et se termine dans la dimension du corps. Depuis *das Ding* comme le sein de la mère jusqu'aux objets partiels et pulsionnels comme regarder, écouter, parler, toucher, nous conduisent à cette dimension du corps dont le sujet se trouve dans ce réel qui renvoie toujours au corps. Voici comment le corps peut être vu comme celui qui abrite la lettre *a*, et non plus seulement comme un soutien du signifiant. En effet, il le produit et l'abrite.

Enfin, le corps qui se présente à ce moment-là de l'œuvre de Lacan est un corps complexe qui s'articule entre les trois registres de la réalité - même si cette articulation n'est pas toujours évidente, et parfois complexes à transmettre. Le point culminant que nous avons donné au réel, à la fin de cette thèse, nous permet d'entrevoir une notion du corps qui ne veut plus distinguer psychique d'organique ni le cerveau du reste du corps. Autrement dit, le corps pas plus comme un appareil biologique radicalement séparé de sa dimension linguistique. Ce type de polarisation semble avoir perdu la force quand nous regardons l'effort déployé par Lacan pour penser le réel et la formalisation de l'objet *a*. En ce sens, Lacan semble avoir commencé un mouvement dans sa pensée depuis le séminaire sur l'éthique, qui donne au corps une dimension particulière dans laquelle à l'intérieur et à l'extérieur il serait un simple exercice de rhétorique ou didactique. Ainsi, le corps peut être considéré comme la possibilité du langage et du désir, pas vraiment dans cet ordre, où la parole et le parler ne sont pas déconnectés, en même temps où ils ne s'éteignent pas en se transformant en une seule chose. Trouvons-nous donc un peu de réalité? Peut-être ce que Lacan veut c'est de pointer vers cette autre réalité - comme lui-même a affirmé dans le séminaire IX - c'est à cela que Žizek (2003) a appelé de réalité réelle.

Probablement ce mouvement continuera de se développer dans ce sens dans l'œuvre lacanienne, ce qui serait très excitant à regarder dans des recherches futures. Et cela gagnera de la force avec les schémas topologiques qui seront intensifiés. Peut-être que cette réalité soit beaucoup plus dans l'ordre de ce qui doit être montré que parlé.