

## A estátua, o autômato e o cadáver: a neutralização do corpo no pensamento de Jacques Lacan<sup>1</sup>

Richard Theisen Simanke  
Universidade Federal de Juiz de Fora

**Resumo:** A questão da corporeidade é recorrente no pensamento lacaniano e é também constantemente retomada por sua escola. No entanto, pode-se argumentar que a forma como essa questão é abordada nos diversos momentos do pensamento de Lacan acaba por neutralizar a efetividade da referência ao corpo na sua teoria psicanalítica e, presumivelmente, na clínica que essa teoria fundamenta. Este artigo se propõe a identificar as evidências dessa atitude ao longo da obra de Lacan e discutir suas implicações teóricas. Apesar das várias mudanças conceituais que caracterizam essa obra, essa mesma atitude parece prevalecer ao longo de toda a sua evolução, mesmo que em diferentes contextos e com relação a diferentes dispositivos teóricos.

**Palavras-chave:** teoria psicanalítica; Lacan; corporeidade; neutralização; imaginário; simbólico.

**Abstract:** The issue of corporeality is recurrent in Lacan's thought and is also constantly taken up by his school. However, it can be argued that the way this issue is addressed in the various stages of Lacan's thought ultimately neutralizes the effectiveness of the reference to the body in his psychoanalytic theory and, presumably, in the clinical practice based on this theory. This paper sets out to find evidence for this attitude throughout Lacan's work and discuss its theoretical consequences. In spite of the many conceptual changes that distinguish this work, this same attitude seems to prevail throughout its development, even though in different contexts and with regard to different theoretical devices.

**Keywords:** psychoanalytic theory; Lacan; corporeality; neutralization; imaginary; symbolic.

*Esse teu corpo é um fardo.*  
Cecília Meireles, Cântico V

### INTRODUÇÃO

A questão da corporeidade está presente desde o nascimento da psicanálise, no contexto das investigações iniciais de Freud sobre os sintomas conversivos da histeria. No entanto, essa atenção inicial às funções do corpo na estruturação do psiquismo não foi homogeneamente preservada pelas tradições pós-freudianas, algumas das quais a empurraram notoriamente para o segundo plano. Birman (1998; 1999) fala de um *recalcamento* do corpo em psicanálise, em benefício de uma atitude que privilegia a representação e/ou a linguagem. Contudo, em psicanálise, o recalcamento ou repressão designa o processo pelo qual um conteúdo ou processo psíquico fica excluído do discurso ou da experiência, mas continua produzindo seus efeitos desde o inconsciente, seja como for que as diversas teorias psicanalíticas

concebiam o modo de operação desse sistema e a própria natureza do mecanismo do recalque. Contudo, a hipótese de trabalho adotada aqui considera que as teorias psicanalíticas em questão efetivamente *falam* muito do corpo, mas de uma maneira tal que elas se impedem de reconhecer e conceder o peso devido na construção da subjetividade e na estruturação do agir. Por isso, o conceito hartmanniano de *neutralização* (HARTMANN, 1939) foi eleito como metáfora para expressar o sentido dessa hipótese. Como se sabe, esse conceito foi proposto como uma alternativa e um complemento ao conceito freudiano de *sublimação*:

Freud sustentou que, na *sublimação*, o ego subjuga a energia instintual e a canaliza para objetivos socialmente aceitáveis. Por exemplo, o *voyeur* se torna um fotógrafo. O conceito de *neutralização* de Hartmann era diferente. A neutralização efetivamente despoja os impulsos de suas qualidades sexuais e agressivas. Essas energias, então, se tornam livres de conflito ou autônomas e disponíveis para uso do ego; elas se tornam funções autônomas secundárias. Tais funções do ego tornam-se independentes do id, e o ego pode usar as energias disponíveis a serviço da adaptação e do domínio. No caso das funções autônomas secundárias, a energia foi neutralizada, o conflito removido, e a função do ego pode então contribuir para a adaptação (PALOMBO, BENDICSEN & KOCH, 2009, p. 57, grifos dos autores).<sup>2</sup>

Ou seja, na sublimação é ainda a sexualidade que atua, embora dirigida a outras metas (o fotógrafo é ainda um *voyeur*); na neutralização, a energia se torna anódina, indiferenciada, e pode ser empregada para qualquer fim. Analogamente, é isso que acontece com a referência ao corpo nas referidas teorias: ela permanece nominalmente presente na letra de suas formulações, mas atrelada a noções que a privam de qualquer efetividade ou potência e apontam numa direção totalmente diversa.

As concepções lacanianas sobre o corpo, por outro lado, podem, em muitos de seus aspectos, ser consideradas exemplares dessas estratégias de neutralização. O objetivo desse trabalho é, então, mostrar que, apesar do abundante discurso lacaniano sobre o corpo e de suas manifestações textuais sobre sua importância para a psicanálise, essa referência aparece sempre mediada por outras instâncias que neutralizam sua efetividade. Num primeiro momento, no quadro da primeira teoria lacaniana do imaginário, organizada em torno do conceito de estágio do espelho, o corpo aparece na teoria primordialmente como a *imagem do corpo*; em outras palavras, o corpo real, biológico, só se torna “próprio” através da imagem. Num segundo momento, quando o registro lacaniano do simbólico é alcado para o primeiro plano, na esteira de seu compromisso com o estruturalismo, o corpo aparece como *suporte da letra*, isto é, como o real a ser trabalhado pelo significante na produção do sujeito (cf. a metáfora do corpo-pergaminho introduzida adiante). Por fim, acompanhando a guinada que marca o pensamento lacaniano na virada dos anos 60 (privilegio do registro do real, abandono do paradigma clínico da intersubjetividade etc.), a formulação do conceito de gozo, por um lado, abre a possibilidade de que um estatuto mais efetivo seja conferido à corporeidade, a qual, por outro lado, no entanto, é mais uma vez neutralizada, seja por novos instrumentos de formalização que surgem nesse momento (como o conceito de objeto a, por exemplo), seja pelo retorno a antigas fórmulas (como a função significante do corpo e sua dependência da imagem). Significativamente, as imagens recorrentes, com as quais Lacan expressa a inércia e a impotência do corpo na sua realidade própria – a *estátua*, o *autômato* e, mais enfaticamente ainda, o *cadáver* –, e a impermeabilidade de seu sistema a uma *fenomenologia da vida* continuam podendo ser encontradas até os momentos mais tardios de seu pensamento.

É impossível não lembrar aqui a crítica de Michel Henry (2009) que coloca a psicanálise, com Freud, como uma herdeira tardia do grande equívoco da filosofia ocidental moderna inaugurada por Descartes, a saber, uma espécie de recalque de uma fenomenologia da vida, anunciada, mas perdida naquele ato inaugural pela orientação epistêmica e fundacionista que se seguiu, razão pela qual “fracassou o esforço de uma fenomenologia radical capaz de discernir, no seio mesmo do puro aparecer e sob a fenomenalidade do visível, uma dimensão mais profunda na qual a vida se alcança a si mesma antes do surgimento do

“mundo” (HENRY, 2009, p. 38). Diante desse diagnóstico, uma leitura filosófica de Freud se perguntaria: “Essa instância subjacente, operante e recalcada não será a vida e, além disso, a vida em sua essência fenomenológica própria, o afeto consubstancial a essa fenomenalidade e que não poderia ser separado dela, *que nunca é inconsciente?*” (ibid., p. 41, grifos do autor). Pode-se questionar se essa leitura se aplica tão cristalinamente a Freud, mas ela parece exprimir bem fidedignamente a atitude lacaniana, em que um cartesianismo latente e a negação da vida se alimentam mutuamente, embora esse ponto não possa ser desenvolvido aqui.

Trata-se, assim, na sequência, apenas de ilustrar, com o comentário de algumas das passagens mais representativas, aqueles três grandes momentos do percurso teórico lacaniano com relação à sua atitude diante do problema da corporeidade e explicitar as consequências que daí decorrem para a sua visão da psicanálise.

## O CORPO NO ESPELHO

Toda a teoria lacaniana do imaginário e do estágio do espelho, de fato, se justifica a partir de uma premissa básica: a insuficiência do corpo biológico para dar origem a um sujeito. Se em sua tese de psiquiatria (LACAN, 1980), o organicismo psiquiátrico fora criticado por reduzir a doença mental a um conjunto de efeitos secundários de um dano orgânico hipotético, essa tese é agora ampliada mediante o recurso a certa informação biológica (prematuração ao nascer, neotenia do adulto, retardo da puberdade, entre outras), segundo a qual a espécie humana enquanto tal padeceria de uma carência vital originária. Com isso, a experiência originária do corpo aparece como incapaz de dar conta da constituição de uma posição de sujeito; ela só se expressa no imaginário do infante como um conjunto de fantasias de feitio quase patológico, como uma experiência de disagregação e de angústia. Assim, antes que qualquer maturação orgânica possa remediar essa situação, é um corpo imaginário que toma forma, mediante uma identificação com um objeto vivido como exterior ao sujeito – paradigmaticamente, a imagem especular do corpo próprio –, operação fundamental através da qual Lacan busca reformular a concepção freudiana do narcisismo:

(...) o exame dessas fantasias que se encontram nos sonhos e em certas impulsões permite afirmar que elas não se referem a nenhum corpo real, mas a um *manequim heteróclito*, a uma *boneca barroca*, a um *troféu de membros* em que é preciso reconhecer o objeto narcísico cuja gênese nós evocamos acima: condicionado pela *precessão, no homem, das formas imaginárias do corpo sobre o domínio do corpo próprio* (LACAN, 1938, p. 8, 40-14, grifos nossos).

A precedência da imagem sobre a experiência do corpo próprio é, assim, explicitamente afirmada. Melhor dito, a experiência corporal não desempenha nenhum papel constitutivo, mas apenas disruptivo; de fato, as formações patológicas mais agudas vão se explicar pela fixação e pela regressão a essa experiência primordial da corporeidade, sintetizada naquilo que Lacan denomina a “fantasia do corpo despedaçado” (*le fantasme du corps morcelé*).

A teoria do estágio do espelho sistematiza essa visão lacaniana sobre o processo de constituição do sujeito. É do contraste entre a unidade e a integração percebidas na imagem e a descoordenação e imaturidade corporal que se origina aquilo que Freud denominou de *eu ideal* – a matriz narcísica do eu. A corporeidade desempenha, nesse processo, apenas uma função negativa: ela prima pela insuficiência. O recém-nascido prematuro depende absolutamente do outro para sobreviver, e a experiência contínua de sua própria impotência orgânica torna presente, a cada momento, esse risco de morte e a angústia que o acompanha. Como para Freud, a prematuração ao nascer é o fator biológico fundamental em ação na constituição do sujeito psíquico. Mas Freud atribui uma significação *positiva* à prematuração: o desamparo (*Hilflosigkeit*) que dela resulta é, como ele diz em sua obra inicial, “a fonte primordial de todos os

motivos morais" (FREUD, 1987, p. 411). Para ele, o recém-nascido, incapaz de realizar no mundo as ações que podem garantir sua sobrevivência, depende absolutamente da intervenção de outro indivíduo disposto a atendê-lo. Ser amado pelo outro é, assim, o valor supremo e originário de toda a sua organização psíquica e, nesse sentido, o desamparo é a fonte de todos os motivos morais, com todo o naturalismo ético que daí resulta (SIMANKE, 2011; 2013). Mais tarde, o recurso à hipótese da prematuração como fator biológico fundamental atuando na gênese da neurose e do próprio aparelho psíquico será um argumento para a necessidade de considerações de ordem biológica na fundamentação da metapsicologia.

Para Lacan, ao contrário, a prematuração será argumento para a desnaturalização dessa mesma fundamentação e para a sua substituição por considerações antropológicas. Aí reside o valor e a significação paradigmática da experiência do reconhecimento especular: o espelho mostra o modo como o infante é visto pelo outro e ilustra como ele se identifica com essa ideal que o outro nele projeta, isto é, aquelas características que sustentam o amor e o desejo do outro, condição para que este lhe preste os cuidados necessários à sobrevivência. Como resultado, a relação com a imagem torna-se primordial; ela compensa e substitui a experiência corpórea desagregativa e angustiante:

O que denominei estágio do espelho é interessante por manifestar o *dinamismo afetivo pelo qual o sujeito se identifica primordialmente com a Gestalt visual de seu próprio corpo*: ela é, em comparação com a descoordenação ainda muito profunda de sua própria motricidade, uma unidade ideal, uma imago salutar; ela se valoriza a partir de toda a aflição original, ligada à *discordância intra-orgânica e relacional da criança*, durante os seis primeiros meses, em que ela apresenta os sinais, neurológicos e humorais, de uma *prematuração natal fisiológica* (LACAN, 1966b, p. 113, grifos nossos).

Como consequência, a constituição do sujeito é remetida à dimensão da *exterioridade*. À impotência do corpo se substitui a fantasia de uma potência ideal fornecida pela identificação com a imagem. O corpo que atua na produção do sujeito é o corpo imaginário, nunca o corpo real. Tudo se passa como se, para Lacan, o corpo enquanto tal não pudesse ser outra coisa que um objeto e, além disso, um objeto precário e insuficiente. A operação imaginária e identificatória que constitui o eu irá, igualmente, dar origem ao campo dos objetos, aqueles que realmente interessam à psicanálise, construídos à imagem e semelhança desse eu: a teoria lacaniana do imaginário é, também, uma teoria da gênese dos objetos, tanto do conhecimento quanto da libido (PRADO, 1991). Assim, se Lacan distingue o sujeito do eu – o eu é essa estrutura intrapsíquica na qual o sujeito se objetiva a partir de sua relação com a exterioridade –, esse sujeito, não obstante, permanece desencarnado. Ele permanece numa espécie de limbo entre um eu imaginário e objetivado e um corpo real cada vez mais concebido como inerte. Daí que as metáforas prediletas com que Lacan vai continuamente se referir à corporeidade quando considerada nela mesma – isto é, para além dos dispositivos de subjetivação imaginários ou simbólicos que lhe serão sempre exteriores – começem muito cedo a aparecer em conexão com o desenvolvimento da sua teoria inicial do estágio do espelho. Essas metáforas, comprehensivelmente, expressam sempre a inércia e a impotência do corpo, apresentando-o como uma realidade, em última instância, inanimada<sup>3</sup>:

É que a forma total do corpo, pela qual o sujeito antecipa, numa miragem, a maturação de sua potência, só lhe é dada como Gestalt, isto é, numa exterioridade em que, certamente, essa forma é mais constituinte do que constituida; mas, sobretudo, em que ela lhe aparece, num relevo de estatura que a congela e sob uma simetria que a inverte, em oposição à turbulência de movimentos com que ela experimenta animá-lo. Assim, essa Gestalt, cuja pregnância deve ser considerada como ligada à espécie (...) é cheia ainda de correspondências que unem o eu à estátua em que o homem se projeta, assim como aos fantasmas que o dominam, ao autônomo, enfim, em que, numa relação ambígua, tende a se acabar o mundo de sua fabricação (LACAN, 1966d, p. 94-5, grifos nossos).

São, assim, a *estátua* de Condillac – matéria progressivamente animada pela sensação – e o *autônomo* cartesiano, com seu simulacro de vida, que fornecem as analogias pelas quais Lacan exprime sua visão da

corporeidade nesse momento. O corpo-estátua ganha vida e subjetividade apenas pela sua relação com a imagem que se lhe superpõe ou, dito de outra maneira, o sujeito só se apropria de seu corpo pela intermediação da imagem. Mas, se o corpo é estátua, essa animação lhe permanece exterior; não há encarnação propriamente dita, como seria o caso se a subjetividade emergisse da experiência do corpo a partir de uma capacidade de agir e de situar-se diante do mundo que lhe fosse inerente. A estrutura imaginária do sujeito se justapõe ao corpo e o habita, mas jamais se integra com ele. Ela preenche um vazio biológico originário que lhe fornece seu nicho ontológico e nele se aloja “como um piloto em seu navio”. O sujeito lacaniano nunca é um corpo, talvez nem sequer se aproprie plenamente de um corpo, mas apenas reflita esse corpo a distância e consista, ele mesmo, na imagem que resulta desse reflexo.

Borch-Jacobsen (1991)<sup>4</sup> é quem discute mais detalhadamente esse aspecto da teoria lacaniana do imaginário. Ele observa como a matriz do eu é a imagem do corpo-estátua sempre percebido como exterior, de tal maneira que “a construção do eu é sempre a construção de uma estátua, que eu *vejo*, logo ali – triunfante, inabalável, fixada para toda a eternidade” (BORCH-JACOBSEN, 1991, p. 49, grifo do autor). Ele não deixa de observar a intenção antropológica por trás desses desenvolvimentos: trata-se sempre de apreender a especificidade do mundo humano, para além da realidade biológica do organismo ou, mesmo, em franca oposição com essa realidade. É a serviço desse projeto de refundamentação da psicanálise – colocando certa antropologia no lugar do suposto biologismo da metapsicologia freudiana (SIMANKE, 2002)<sup>5</sup> – que a teoria lacaniana do imaginário como um todo se coloca. No entanto, paradoxalmente, o que resulta dessa operação teórica de inspiração aparentemente humanista é um mundo sinistro, fantasmagórico e, em todos os sentidos, desumano:

Assim é o mundo descrito por Lacan, tão estranhamente petrificado e estático, uma espécie de imenso museu povoado por “estátuas” imóveis, “imagens” de pedra e “formas” hieráticas. O mundo que Lacan descreve como estritamente “humano” é, simultaneamente, o mais desumano dos mundos possíveis, o mais *unheimlich*, em todo caso: é o mundo dos duplos freudianos, um mundo sombrio em que cada imagem do eu é já um “arauto sinistro” de sua morte (BORCH-JACOBSEN, 1991, p. 59).

Nos textos da virada dos 40 para os 50 – em que se arremata a elaboração da teoria inicial do imaginário em Lacan e, portanto, em que ela é apresentada na sua forma definitiva –, todas essas características, assim como suas implicações para a concepção do papel da corporeidade nos processos de subjetivação, se manifestam da forma mais explícita e conclusiva, deixando bem claro o quanto elas são conscientemente assumidas como tais. Assim, isso que se designa aqui como uma neutralização do corpo aparece, senão como um pressuposto, ao menos como um quesito programático na teorização lacaniana. É como se essa assumisse integralmente que a elaboração de uma teoria do sujeito requer essa espécie de neutralização e que sem ela a teoria permaneceria atrelada a um objetivismo psicológico ou biológico. Ao contrário, uma “psicologia verdadeira” – isto é, uma psicologia que reconheça plenamente a dimensão subjetiva dos atos mentais – pressupõe essa precedência do imaginário sobre o real e, em consequência, da imagem do corpo sobre ele mesmo. Se a psicanálise deve tornar-se tal psicologia, essa operação é condição para que uma teoria do sujeito possa ser considerada psicanalítica. Assim, por exemplo, escreve Lacan em 1951:

A teoria que temos em mente é uma teoria genética do Ego. Tal teoria pode ser considerada como psicanalítica na medida em que ela trata da *relação do sujeito com seu próprio corpo em termos de identificação com uma imago*, que é a relação psíquica por excelência; de fato, o conceito dessa relação que elaboramos a partir de nosso trabalho analítico é o ponto de partida de toda psicologia verdadeira e científica (LACAN, 1980b, p. 6, grifos nossos).

Como consequência:

É da imagem do corpo que nos propomos a tratar agora. (...) Tudo se passa como se a imagem do corpo tivesse uma existência própria, autônoma, e por autônoma quero dizer independente de uma estrutura objetiva (LACAN, 1980b, p. 6, grifos nossos).

Parece tratar-se, assim, de um típico caso de “jogar o bebê fora junto com a água do banho”: para evadir-se ao objetivismo que já começara a criticar em sua obra psiquiátrica, Lacan julga necessário descartar também qualquer referência efetiva ao corpo. Essa atitude, evidentemente, tem como ponto de partida a premissa de que o corpo não pode ter outro status que aquele de um *objeto*. O que se observa no desenvolvimento posterior da obra lacaniana é a continuidade dessas duas suposições entrelaçadas: o pressuposto do corpo-objeto e a consequente necessidade de excluí-lo do campo psicanalítico propriamente dito. Os operadores dessa exclusão variam com o tempo, mas, se há alguma evolução na atitude geral com relação à corporeidade, é no sentido de acentuar, e não de suavizar, essa rejeição, embora algumas passagens possam dar uma impressão contrária, se consideradas fora do contexto em que aparecem. Na virada da década seguinte àquela que se discutiu anteriormente (início dos anos 60), encontramos Lacan fazendo afirmações muito similares, quanto ao essencial, àquelas que distinguem sua obra inicial, nas quais, inclusive, uma reafirmação enfática da mesma posição básica segue-se frequentemente a qualquer formulação que possa sugerir a possibilidade da sua revisão. É ilustrativo que Lacan chegue a admitir, mesmo que tacitamente, a distância entre sua posição e a de Freud, para além de toda a retórica pseudo-ortodoxa do “retorno a Freud”:

Dito de outra maneira: estou ligado a meu corpo pela energia própria que Freud colocou na origem da energia psíquica – o Eros, que faz os corpos vivos se conjugarem para reproduzirem-se – que ele chamou de libido. Mas isso que eu amo, na medida em que haja um eu, em que me prenho a uma concupiscência mental, não é esse corpo, cujo batimento e pulsação escapam muito evidentemente ao meu controle, mas uma imagem que me engana ao me mostrar minha unidade em sua Gestalt, sua forma (LACAN, 1986a, p. 179).<sup>6</sup>

Embora pertença a uma etapa mais tardia, essa passagem expressa ainda as ideias iniciais de Lacan sobre o papel mediador da imagem na relação entre corpo e sujeito. Contudo, como se sabe, a partir do final dos anos 40, quando tem contato com os trabalhos de Lévi-Strauss e com o pensamento estruturalista em geral, Lacan empreende uma ampla revisão de seus pressupostos teóricos, acrescenta um terceiro termo – o “simbólico” – às categorias do real e do imaginário com que operara até então e empreende uma reinterpretação dos textos de Freud à luz dos conceitos emprestados ao estruturalismo linguístico e antropológico (estrutura, função simbólica, significante, significado, paradigma, sintagma, metáfora, metonímia etc.). Ao mesmo tempo – embora não muito assumidamente –, reformula suas próprias concepções anteriores no campo da teoria e da clínica psicanalítica, argumentando que a determinação dos fenômenos da subjetividade não pode ser inteiramente circunscrita ao campo do imaginário, uma vez que este se encontra organizado e sobredeterminado pelo simbólico. Compreensivelmente, o que passa para o primeiro plano agora não é mais a função da imagem nos processos de subjetivação do corpo, mas sim o papel aí desempenhado pela linguagem, compreendida ao modo formalista como o estruturalismo a concebe – concepção que Lacan sintetiza em seu conceito de significante, emprestado a Jacobson que, por sua vez, fora buscá-lo em Saussure.

## A LETRA SE ESCREVE: O CORPO-PERGAMINHO

Como seria de se esperar, a introdução de mais um fator de mediação na relação entre corpo e sujeito amplia a distância já antes estabelecida pelo papel mediador desempenhado pela imagem. Isso porque a referência ao registro do imaginário não desaparece do texto lacaniano, muito pelo contrário. Mas ele

agora é considerado como insuficiente para dar conta da origem e da determinação do sujeito. O imaginário precisa, então, ser como que enquadrado pela referência à função simbólica para que sua participação nos processos de subjetivação seja compreendida adequadamente. Isso se manifesta, por exemplo, na releitura da teoria freudiana do narcisismo no *Seminário I* (LACAN, 1975b), que, na verdade, é uma releitura da própria releitura que Lacan já fizera daquela teoria ao longo dos anos 30 e 40, acrescentando agora a referência aos determinantes simbólicos aos fatores imaginários mobilizados na formulação anterior.

Assim, a atitude geral de Lacan com relação à corporeidade não se modifica: ele continua considerando o corpo como um objeto num mundo de objetos – um objeto que, portanto, precisa ter a sua presença na teoria qualificada pela intervenção dos fatores imaginários e simbólicos. Mas o dispositivo de neutralização, por assim dizer, passa a privilegiar o novo instrumental teórico com o qual o autor agora se exercita e que toma forma a partir da sua recepção das ideias estruturalistas. É, assim, comum encontrarem-se referências ao corpo entremeadas com esse tipo de conceito. O corpo e/ou sua imagem são, então, considerados na sua função significante, isto é, como um signo ou termo vazio de conteúdo que se combina com outros termos da mesma natureza, constituindo a rede (ou a estrutura) em que consiste o sujeito e, mais precisamente, o sujeito do inconsciente de que se ocupa a psicanálise:

Os conceitos da psicanálise são apreendidos num campo de linguagem, e seu domínio se estende na medida em que uma função de aparelho, que uma miragem da consciência, que *um segmento do corpo ou de sua imagem*, um fenômeno social, uma metamorfose dos próprios símbolos pode servir de material significante para significar o sujeito do inconsciente (LACAN, 1956, p. 206, grifos nossos).

Ou seja, o corpo que antes era concebido sob o modo da imagem do corpo – a Gestalt perceptiva obtida do exterior – agora aparece como *o significante da imagem do corpo*, submetido a uma determinação de segunda ordem que o priva ainda mais de qualquer efetividade própria. Afinal, antes, a precedência do corpo imaginário sobre o corpo real pelo menos se devia a uma razão biológica: o organismo prematuro e cronicamente imaturo do indivíduo humano carecia de poder para dar conta de sua ação no mundo. Agora, esse vazio no real passa a ser entendido como efeito direto da entrada do sujeito humano na ordem simbólica (isto é, na linguagem e na cultura): é o significante que, por assim dizer, cava o buraco no real no qual irá se aninhar o sujeito, rompendo a continuidade do corpo real (continuidade com si próprio, continuidade com o restante da natureza) e instaurando uma divisão (*Spaltung*)<sup>7</sup> do sujeito que o constitui como sujeito do inconsciente. Não é por acaso que Lacan catapulta o conceito de *castração* – uma mutilação corporal, afinal de contas – para o primeiro plano da teoria, reformulando o seu sentido e concebendo-o como a operação simbólica que atua na produção do sujeito, simultaneamente o dividindo internamente e o cortando de toda relação intrínseca com o mundo. O sujeito lacaniano está enredado num mundo de linguagem, sustentado pela trama vazia da estrutura significante na qual se engancham as imagens oriundas de suas identificações narcísicas. Sua relação com o mundo, inclusive com seu próprio corpo, é sempre indireta e duplamente mediada. Mais que isso, trata-se aqui de uma concepção formal da linguagem em que não há lugar para qualquer função expressiva e na qual o próprio problema do sentido é deslocado para uma posição inteiramente secundária. A teoria lacaniana do símbolo é a mais antiexpressivista possível e ele recusa terminantemente qualquer teoria da expressão como origem da significação:

(...) o significante e o significado estão sempre numa relação que se pode qualificar como dialética. Não se trata de dar nova forma à relação sobre a qual repousa a *noção de expressão*, na qual a coisa, aquilo a que nos referimos, é expressa pela palavra, considerada como etiqueta. É precisamente para desfazer essa ideia que meu discurso é feito (LACAN, 1981b, p. 254, grifos nossos).

O sintoma é, para Lacan, uma metáfora, mas uma metáfora cuja relação com a significação é indireta e que, em si mesma, consiste tão somente na substituição de um significante por outro. Nesse contexto, o

●  
●

sintoma conversivo histérico – objeto inaugural da clínica psicanalítica com Freud – torna-se paradigmático dessa redução do corpo à linguagem:

O inconsciente é esse capítulo de minha história que está deixado em branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser recuperada; na maior parte das vezes, ela já está escrita em outro lugar. A saber (...) nos monumentos: e este é meu corpo, isto é, o núcleo histérico da neurose em que o sintoma histérico mostra a estrutura de uma linguagem e se decifra como uma inscrição que, uma vez recolhida, pode, sem perda grave, ser destruída (...). (LACAN, 1966a, p. 259, grifos nossos).

O grau em que essas consequências são inteiramente assumidas e estão longe de poderem ser consideradas um problema para a teoria é dada pelo modo como são recebidas por sua escola, isto é, como evidências da sua originalidade e radicalidade. Collete Soler, por exemplo, começa observando que, no período inicial de sua obra – o da elaboração da teoria do imaginário discutida antes –, Lacan considerava que “a fim de se fazer um corpo é necessário um organismo vivo mais uma imagem” e que, portanto, o que chamamos de corpo é “o organismo unificado pela imagem” (SOLER, 1995, p. 3). No período seguinte, marcado pela ênfase no registro do simbólico, ao contrário, ele conceberia o organismo como uma unidade natural, a qual seria desfeita, rompida (“castrada”), pela intervenção do significante, dando assim origem ao “corpo” do sujeito. Como resultado, a redução do corpo ao simbólico pode ser afirmada da forma mais inequívoca possível:

Ora o corpo verdadeiro, o corpo primário, diz Lacan, é linguagem; isto é, o que ele denomina o corpo do simbólico. Este é um uso perfeitamente correto da palavra “corpo”. Vocês podem conferir por si mesmos no dicionário. O simbólico é um corpo na medida em que é um sistema de relações internas (SOLER, 1995, p. 4).

Soler se refere aqui à passagem em que Lacan afirma que a linguagem é, em si mesma, corpo, podendo, portanto, ocupar o lugar do corpo real: “A fala, com efeito, é um dom de linguagem, e a linguagem não é imaterial. Ela é corpo sutil, mas é corpo” (LACAN, 1966a, p. 301). Quão drasticamente essa atitude é interpretada, fica evidenciado numa observação da autora a respeito das terapias corporais (*physical therapies*). Ela diz: “Afirmarei antes de tudo que considero poder ser facilmente demonstrado que *todas as terapias corporais são técnicas do significante*” (SOLER, 1995, p. 1, grifos nossos).

Mesmo um comentador bem mais sofisticado filosoficamente – além de menos identificado com a perspectiva lacaniana – como Bertrand Ogilvie, por exemplo, ao fim e ao cabo vai reagir com aprovação a essa perspectiva. Ele reconhece que essa rejeição do corpo é assumida como condição para o próprio nascimento da psicanálise, separando-a da medicina e da neurobiologia. A originalidade de Lacan estaria em não se contentar com medidas tímidas e paliativas, como teria feito, por exemplo, a psicossomática, ao adotar um dualismo interacionista, assumido de modo vago e ingênuo com relação aos impasses conceituais – e, mesmo, metafísicos, como se discute desde Descartes – colocados pelo problema da interação mente-corpo. Para Lacan, tratar-se-ia aí de um falso problema, uma vez que isso que se designa como corpo, no caso humano ao menos, tem, se tanto, uma relação muito distante com a realidade natural do corpo biológico:

Seu interesse primeiro é, sem dúvida, levar em conta o fato, aparentemente de bom senso, de que isso que se denomina “corpo”, não é o corpo ele mesmo, mas alguma coisa que funciona, antes de tudo, na linguagem, isto é, nisso que vem se interpor entre o ser humano e sua própria realidade, sob a forma de uma “segunda natureza” que não obedece às mesmas leis que a natureza puramente corporal ou animal (OGILVIE, 1992, p. 224).

Em outra passagem, o autor exprime da forma mais lapidar possível a posição lacaniana, explicitando sua visão do corpo como puro objeto e, em consequência, a alternativa sobre a qual essa visão se constrói:

“sujeito sem corpo ou corpo sem sujeito. Tornar-se sujeito é perder seu corpo” (OGILVIE, 1992, p. 228). A discussão prossegue evidenciando como essa atitude conduz a uma negação da vida. Essa negação se expressa, na teoria lacaniana, pela *universalização do conceito de pulsão de morte* que lhe é tão característica:

O sujeito falante tem esse privilégio de revelar o sentido mortífero desse órgão e, por aí, sua relação com a sexualidade. Isso porque o significante como tal, ao barrar o sujeito como primeira intenção, fez entrar nele o sentido da morte (A letra, mas ficamos sabendo disso pela própria letra). É por isso que toda pulsão é virtualmente pulsão de morte. O importante é compreender como o organismo vem a ser tomado na dialética do sujeito. Esse órgão do incorporal no ser sexuado é aquela parte do organismo que o sujeito vem a colocar no tempo em que se opera sua separação (LACAN, 1966e, p. 848-9, grifos nossos).<sup>8</sup>

Toda pulsão é pulsão de morte (mesmo a pulsão sexual), porque aquilo que está na origem do processo de constituição do sujeito e, portanto, a motivação fundamental de todos os seus atos, é essa perda do corpo, perda da natureza e perda do instinto – enfim, em todas essas perdas sintetizadas no onipresente discurso lacaniano sobre a *falta*, com todas suas consequências teóricas e práticas (SIMANKE, 2013). Em geral, essas perdas são afirmadas como autoevidentes, inclusive por Ogilvie, como se não houvesse nada que valesse a pena discutir no campo da biologia do comportamento. O próprio Ogilvie, em outro de seus trabalhos (OGILVIE, 1987), tinha alertado para o risco de a psicanálise lacaniana, ao aderir ao formalismo estruturalista, reintroduzir pela porta dos fundos o mecanicismo que tinha expulsado pela porta da frente quando da crítica e rejeição do organicismo psiquiátrico em sua tese doutoral – este seria o “risco estruturalista” de que fala o autor. Se o mecanicismo da psiquiatria organicista a colocava em continuidade com o “mortalismo” inaugurado pela anatomia patológica – ilustrada exemplarmente pela tese de que a verdade dos processos vitais normais e patológicos devia ser buscada na inércia do cadáver submetido ao exame anatômico *post mortem* (FOUCAULT, 1997)<sup>9</sup> –, o retorno a um novo mecanicismo poderia, verossimilmente, trazer de volta esse mortalismo, igualmente sob uma nova roupagem. Essa é exatamente a conclusão de Ogilvie, embora ele agora a enuncie num tom bem menos crítico e mais aprovador:

Assim, para o ser humano, há apenas o corpo específico. O que ele vive em sua carne é o devir e os riscos da espécie, cujas finalidades objetivas são diametralmente opostas às suas. O que ele nomeia “seu corpo” designa a ilusória totalidade que ele crê poder apreender como representativa de um conjunto no qual os elementos se adicionariam sem contradição. Mas o corpo que ele vive é apenas a imagem alienante de uma identificação constitutiva, ao passo que o real de seu corpo, não nomeável e não situável não lhe pertence: ele só o reencontra, propriamente falando, no dia de sua morte (OGILVIE, 1992, p. 240).

Assim, a ideia implícita no próprio título do trabalho de Ogilvie pode ser explicitada. Assim como Lacan joga com o sentido das expressões “le nom du père” (“o nome do pai”) e “le non du père” (“não do pai”) para conotar a relação entre o significante da função paterna (o “Nome-do-Pai”) que é reprimido na saída neurótica do complexo de Édipo e o papel do pai como agente da lei e da interdição (aquele que diz “não”), o autor sugere, nas entrelinhas de sua análise, que “le nom du corps” (“o nome do corpo”) – isto é, o fato de que o corpo de que fala a teoria lacaniana é, antes de tudo, um corpo de linguagem – é, em última instância, “le non du corps” (“o não do corpo”), isto é, uma recusa de amplo alcance da própria ideia de corporeidade. Daí resulta a centralidade que o tema da morte (enquanto desaparecimento do corpo) adquire na discussão das relações entre corpo e sujeito.

Não é necessário confiar na palavra do comentador para admitir essa conclusão: esse mortalismo é bastante explícito em Lacan, e não apenas na universalização do conceito freudiano de pulsão de morte. No terceiro período que este trabalho se propõe a analisar – a partir da virada dos anos 60, quando o registro do real vem para o primeiro plano e relativiza consideravelmente as prerrogativas atribuídas ao registro do simbólico no período anterior –, uma nova metáfora se acrescenta àquelas até então utilizadas para exprimir a inércia e a impotência do corpo (a boneca, o manequim, a estátua, o autômato, etc.), a saber,



a metáfora do *cadáver*, com a qual essa inércia é explicitamente caracterizada como uma inércia de morte (como se apenas os pacientes atingidos pela Síndrome de Cotard<sup>10</sup> soubessem a verdade sobre a condição humana). Curiosamente, essa terceira etapa do pensamento lacaniano se distingue por inovações teóricas – o conceito de *gozo*, sobretudo, como se verá abaixo – que parecem trazer consigo a possibilidade da atribuição de uma função mais efetiva à corporeidade. É necessário, pois, discutir por que isso *não acontece* e como o dispositivo de neutralização é, mais uma vez, restaurado e, em certo sentido, levado às suas consequências mais extremas.

## DO GOZO AO CADÁVER

A guinada conceitual que caracteriza o pensamento lacaniano no final dos anos 50 e começo dos anos 60 tem como traço mais distintivo, no plano metapsicológico, o destaque que passa a ser concedido ao registro do *real*, em contraste com a importância atribuída ao *simbólico* no período anterior. No plano clínico há uma significativa reformulação na teoria sobre a dinâmica do processo analítico, com o virtual abandono do paradigma da intersubjetividade instituído desde os princípios da década anterior.<sup>11</sup> Com isso, a transferência vai ser de novo referida a um conceito de objeto (o objeto *a* lacaniano), embora não no sentido da teoria das relações objetais tão enfaticamente rejeitada alguns anos antes (LACAN, 1994).

Do conjunto de conceitos introduzidos nesse momento para exprimir essa nova visão da clínica e da teoria, destaca-se a noção de gozo, através da qual Lacan procura dar forma à sua própria concepção daquela dimensão do psiquismo que Freud situara “além do princípio de prazer” por meio do conceito de compulsão à repetição. Embora o termo “jouissance” já viesse sendo usado regularmente por ele, é apenas a partir do seminário sobre a ética da psicanálise dos anos 1959-60 (LACAN, 1986b) que Lacan vai claramente diferenciar e até mesmo opor *gozo* e *prazer*.<sup>12</sup> O gozo funciona como um modo de recuperar a ideia freudiana de um “além do princípio de prazer”, na medida em que Lacan reinterpreta o próprio princípio de prazer como um imperativo neurótico que compele o sujeito a “gozar o mínimo possível”. O gozo absoluto seria impossível ou, melhor dito, coincidiria com a morte, reencontrando assim, em termos lacanianos, a relação entre compulsão à repetição e pulsão de morte desenvolvida por Freud em 1920. Mas ele permanece como um ideal de satisfação para o neurótico que pode, por exemplo, no contexto da dinâmica do Édipo, fantasiar que ele poderia gozar absolutamente do objeto materno, se as interdições edípicas fossem suprimidas. O gozo é, assim, a hipertrofia ou o paroxismo do prazer, levado além do ponto em que o paciente consegue suportá-lo; o ponto em que ele se converte em sofrimento que, não obstante, continua sendo fonte de uma satisfação paradoxal. É por isso que o sujeito pode gozar com aquilo que o faz sofrer, inclusive seu sintoma neurótico.

O importante aqui é notar o modo como o conceito de gozo implica a corporeidade. De fato, Lacan vai mais tarde referir-se ao gozo como uma “substância corporal” (LACAN, 1975c, p. 26), numa alusão à libido freudiana com a qual, implicitamente, o compara (EVANS, 1997). De fato, é em torno do conceito de gozo que se podem encontrar as manifestações lacanianas que parecem apontar para uma consideração diferenciada do corpo e de sua função na teoria. Assim, por exemplo, ao discutir a relação do sujeito com o sintoma orgânico, Lacan recusa uma visão cartesiana do corpo como extensão e mecanismo, ancorado, principalmente, na convicção de que há um gozo do sintoma que precisa ser levado em conta pelo médico. Ele menciona:

(...) o exílio para o qual a dicotomia cartesiana do pensamento e da extensão proscreveu o corpo, a qual deixa escapar completamente de sua abordagem o que diz respeito, não ao corpo que ela imagina, mas ao corpo verdadeiro em sua natureza. Esse corpo não é simplesmente caracterizado pela dimensão da extensão: um corpo é algo que é feito para gozar, para gozar de si mesmo (LACAN, 1966c, p. 767).

Se levarmos em conta como, em muitos momentos, Lacan parece permanecer próximo de uma visão cartesiana do corpo (ver anteriormente), afirmações como essas podem ser entendidas como um esforço velado de autocritica. Parece haver, pelo menos, uma tentativa de resgatar a originalidade do corpo e de se afastar do cartesianismo, que pode ser incluído entre as fontes filosóficas de sua neutralização. Nesse mesmo texto, a relação entre gozo, dor, corpo e sexualidade é explicitamente tematizada, mostrando como o sentido geral da teorização lacaniana sobre o gozo converge com essa valorização do corpo que aparece como uma novidade da teoria:

Pois isso que chamo de gozo, no sentido em que o corpo o experimenta, é sempre da ordem da tensão, da coerção, do gasto e, mesmo, da exploração. Há incontestavelmente gozo no nível em que começa a aparecer a dor, e sabemos que é apenas no nível da dor que se pode experimentar toda uma dimensão do organismo que, de outra maneira, permanece velada (LACAN, 1966c, p. 768).

Em outras palavras, o gozo e a dor revelam um organismo que não é mais o corpo simbolizado e imaginado que Lacan privilegiou até agora e que encobrem ou distanciam o sujeito da experiência do corpo real. Esse corpo real, por sua vez, parece perder, com isso, um pouco de seu caráter negativo que lhe fora antes atribuído. É-lhe concedido agora um “valor original” que era difícil de distinguir nas elaborações anteriores. Ainda discutindo as relações entre psicanálise e medicina, Lacan discute como a relação médico-paciente coloca em jogo a transferência (ou a “demanda”<sup>13</sup>) deste último, num contexto (o da doença orgânica) em que o gozo do corpo – representado, nesses casos, pelo sintoma físico – se encontra inevitavelmente em questão: “É no interior dessa relação fechada, em que tantas coisas se produzem, que está a revelação dessa dimensão em seu valor original, que não tem nada de idealista, mas que é exatamente o que acabei de dizer: a relação com o gozo do corpo” (LACAN, 1966c, p. 769).

Essa referência do gozo à corporeidade é reafirmada com bastante frequência e sem nenhuma ambiguidade: “O gozo está muito especificamente ligado à existência do corpo” (LACAN, 1973, p. 85). O contraste com a atitude anterior predominante – ou, pelo menos, o esforço para dela se afastar em alguma medida – transparece ainda na relativização da função constituinte da linguagem com relação ao sujeito. Como se viu, a posição teórica geral de Lacan evoluiu de uma teoria da constituição do sujeito pelo imaginário para uma teoria da constituição do sujeito pelo simbólico. As fórmulas clássicas dos anos 50 colocam o sujeito como efeito de uma operação significante: Lacan diz, por exemplo, que o sujeito aparece ou se produz no lugar do significado, referindo-se à sua reinterpretação da fórmula saussureana do signo linguístico, em que grava o significante com maiúscula sobre a barra e o significado com minúscula sob a mesma para exprimir a primazia do primeiro ( $S\backslash s$ ). Na sua visão do estruturalismo linguístico, o significante não se refere primariamente ao significado, mas sempre a outros significantes, com os quais compõe uma “cadeia significante”, isto é, um sistema fechado de termos formalmente definidos por oposição e diferença recíproca, os quais remetem, de forma reversível (“sincrônica”, no vocabulário da linguística), tão somente uns aos outros, de maneira tal que o conjunto total das operações possíveis do sistema pode ser expresso por uma análise combinatória (cf. a metáfora lacaniana de um anel formado por outros anéis encadeados, que, por sua vez, são formados por outros anéis encadeados e assim sucessivamente até as unidades mínimas de análise do sistema – os fonemas, no caso da linguagem, por exemplo). Assim, a fórmula modificada de Saussure ( $S\backslash s$ ) – à qual Lacan aprecia referir-se como um “algoritmo”, embora ela evidentemente não o seja – pode ser mais precisamente convertida numa outra ( $S1 \rightarrow S2\backslash s$ ), na qual o significado se produz pela articulação ou passagem de um significante a outro na “cadeia”. É nesse lugar que ele coloca o sujeito, como efeito dessa operação e, em outros momentos, a fórmula se escreverá de modo a tornar isso explícito ( $S1 \rightarrow S2\backslash S$ ). O corpo, como se vê, não desempenha função alguma nessa operação, a não ser a de seu suporte material; pode-se metaforicamente dizer que se trata de um corpo-pergaminho, a superfície passiva sobre a qual a letra se escreve. Lacan, de fato, utiliza, em diversas ocasiões, a metáfora do

palimpsesto – o pergaminho usado e raspado para novo uso, no qual a escrita anterior deixa-se ver contra a luz por trás da atual – para expressar sua visão do inconsciente e da repressão. Embora ele não a relate ao corpo, não parece abusivo, à luz das ideias apresentadas antes, fazer essa aproximação.

No período que estamos examinando, as coisas mudam consideravelmente de figura: o corpo passa a ser apresentado como aquilo que resiste à simbolização e à *Spaltung* originária que engendra o sujeito como um ser inapelavelmente cindido, isto é, como sujeito do inconsciente: “Não é à sua consciência que o sujeito está condenado, mas sim a seu corpo, que resiste de muitas maneiras a realizar a divisão do sujeito” (LACAN, 2001, p. 206). Em outras palavras, se o corpo resiste, se a simbolização nunca é completa, então algo de corporal permanece como parte da realidade do sujeito e da realidade do inconsciente. Há pelo menos uma restrição à universalidade do significante e da castração (Lacan menciona Freud e a castração logo abaixo dessa passagem). Mas, ainda assim, o corpo não escapa ao estatuto de resto: ele é aquilo que não se deixa simbolizar. Essa função de resistência à operação, antes irrestrita, do significante na produção do sujeito, é ainda mais claramente afirmada em outras passagens:

Esse sujeito não é simplesmente como na teoria matemática, por exemplo, em que uma série de cadeias significantes não faz outra coisa a não ser transmitir, de uma ponta a outra, um único e inequívoco sujeito, aliás, impossível de localizar sobre qualquer um dos significantes em questão. Ora, com certeza, produz-se algo diferente (...) da função, do efeito de linguagem em toda sua generalidade, que está estreitamente ligado a esse que é o seu primeiro efeito, a saber, *certa participação do corpo enquanto real* (LACAN, 1967, grifos nossos).

Em certos momentos, Lacan chega até mesmo a revisar suas concepções sobre a função da alteridade na constituição do sujeito de uma maneira tal que se aproxima da ideia merleau-pontiana de intercorporeidade (MERLEAU-PONTY, 1960; 1995), inclusive naquilo que ela comporta de uma recusa de uma visão abstrata ou idealista da intersubjetividade. Inicialmente, Lacan pensava a constituição do sujeito na sua relação com a alteridade no contexto de sua teoria do imaginário: o outro era ali, antes de tudo, a imagem do outro, nem que fosse a imagem especular de si mesmo percebida como externa e alheia (daí a significação originária e incontornável que ele atribui à *alienação* do eu). Depois, a figura do Outro (com maiúscula, para distingui-lo do “outro” imaginário, grafado com minúscula) passa a ser identificada ao próprio conjunto dos termos da linguagem, o “tesouro de significantes”, como Lacan (1966f) se exprime. Haveria dois modos, portanto, de acesso ao outro – a imagem e a palavra –, mas nem o corpo próprio nem o corpo alheio desempenham qualquer papel perceptível nesse processo. A referência ao gozo, no entanto, e o resgate parcial da corporeidade que esta parece propiciar permitem uma reconfiguração da relação com a alteridade como se dando, originariamente, no corpo e através do corpo: o outro goza do corpo em que se vai produzir um sujeito, e esse gozo é, ele mesmo, uma parte essencial do processo de constituição. Essa operação abre para o sujeito, por sua vez, a possibilidade de um gozo corporal para além do prazer, que pode ser obtido com a mediação da imagem, da palavra ou da representação.

Com essa referência ao gozo se abre o único ôntico confessável para nós. Mas não é por nada que ela só se abra, mesmo na prática, pelas ravinias do lugar do Outro que aí são traçadas. Foi onde apoiamos, inicialmente, a ideia de que *esse lugar do Outro deve ser situado no corpo e em nenhum outro lugar, de que ele não é intersubjetividade*, mas cicatrizes sobre o corpo tegumentar, pedúnculos que se ramificam sobre seus orifícios para agir como preensão, artifícios ancestrais e técnicas que o corroem (LACAN, 1968, p. 193, grifos nossos).

Abre-se, com isso, espaço até mesmo para a admissão de certo naturalismo no âmbito da concepção lacaniana do gozo – e, por conseguinte, do sujeito –, um naturalismo inencontrável nas ideias antropológicas que o autor sustentou anteriormente (SIMANKE, 2012). Assim, Lacan afirma a certa altura:

Eis o que é surpreendente: se há algo que nos dê a ideia de “gozar de si”, é o animal. Não se pode fornecer nenhuma prova disso, mas, enfim, isso parece ser claramente implicado por isso que chamamos de o corpo animal (LACAN, 1975a, p. 191).

Forçando talvez um pouco demais a interpretação, se há espaço para uma intercorporeidade – um entrelaçamento corporal com o outro – alicerçada no conceito lacaniano de gozo, a admissão de que esse gozo se encontra ilustrado, na sua forma mais depurada, na relação animal com o corpo permitiria reencontrar aqui algo semelhante à ideia de uma “interanimalidade”, tal como proposta por Merleau-Ponty (1995, p. 247; 374): referência exemplar de um projeto de renaturalização da realidade humana, ainda que no âmbito de uma concepção inteiramente renovada de natureza (SIMANKE, 2011a; 2011b).

No entanto, todas essas formulações convivem, em Lacan, com outras que reafirmam e, no limite, radicalizam as estratégias anteriores de neutralização de qualquer referência à corporeidade, tais como aquelas examinadas antes. Em alguns momentos, ambas as atitudes – a de *valorização* e a de *neutralização* do corpo – parecem conviver e debater entre si, como se a teoria se esforçasse por avançar, mas recuasse continuamente diante do risco naturalista e objetivista que poderia ameaçá-la como resultado de um recurso mais efetivo à corporeidade enquanto tal. Podemos ver os argumentos e contra-argumentos sucederem-se no mesmo texto. Assim, ao falar, por exemplo, do problema da feminilidade, Lacan diz:

É incontestável que não se possa, enfim, eliminar absolutamente que o corpo esteja implicado. Então, a referência ao gozo é, propriamente falando, o que coloca em questão toda a experiência analítica. Se não houvesse corpo, não haveria nenhum sentido (LACAN, 1981a, p. 20).

O conceito de gozo reaparece aqui em primeiro plano, colocando a referência ao corpo como decisiva para a concepção da experiência analítica – isto é, a prática clínica considerada simultaneamente na sua dimensão existencial e como espaço de teorização – e, mais do que isso, como condição de sentido. Contudo, logo a seguir, como que pensando melhor ou procurando se exprimir mais rigorosamente, Lacan praticamente desdiz o que foi afirmado até aqui:

(...) o corpo como tal, vocês viram tanto quanto os outros que era no nível da linguagem que se encontravam as linhas de força que faziam com que, seja para onde for que se leve a bússola, fosse sempre para o norte que ela se voltava; (...) é que não é preciso que este seja um norte mítico, não, não é preciso que a língua, enfim, dê a esse corpo mais corpo linguageiro do que ele já possui (...) (LACAN, 1981a, p. 21).

Ou seja, parece haver aqui um esforço para resgatar uma função autônoma do corpo (sempre relacionado ao conceito de gozo), mas a neutralização retorna em seguida (sempre relacionada à linguagem e ao significante). Mais que isso, o conceito mesmo de gozo, que parecia ser o operador teórico permitindo conceder autonomia ao corpo no âmbito da subjetividade, é, por vezes, remetido a uma idiossincrasia do “ser falante”, do *parlêtre* lacaniano, isto é, o ser que é, antes de tudo e essencialmente, linguagem. Deste modo, a autonomia que esse conceito parecia oferecer à corporeidade é comprometida na medida exata em que a sua própria autonomia teórica é limitada e submetida à ordem de determinação representada pelas operações da linguagem. Assim, o gozo e sua relação com a dor podem ter a sua relação orgânica com o corpo reafirmada num momento:

Deve-se acrescentar aqui – já que eu acabo de lhes propor quatro dessas pulsões parciais – que há outra dessas, uma que vai às fronteiras pelas quais o gozo é algo que concerne o corpo e seus confins. Isso se chama: a dor (LACAN, 1978b, p. 70).

Mas, no momento seguinte, o próprio gozo – o gozo sexual, mais especificamente – é novamente reduzido a uma propriedade do ser falante e, por extensão, da própria linguagem, na medida em que é ela que constitui esse ser:

Gozar de um corpo como tal parece ser algo que seja a propriedade do ser falante (...). [Esse algo] que joga entre o jogado e o gozado, entre os corpos, é alguma coisa que vem também se substituir, fornecer o paralelo, o equivalente, da prática disso que se chama no mesmo ser, no ser falante, o gozo sexual (LACAN, 1978b, p. 71).

Essa subordinação do gozo sexual à linguagem não deixa de ter relação com a célebre afirmação lacaniana de que “não há relação sexual”. Originariamente, esse aforismo exprime a visão mais tardia de Lacan sobre as questões de gênero. “Não há relação sexual” é a maneira que ele encontra de dizer – da maneira retoricamente exagerada que lhe é habitual – que não existe simetria entre os sexos. Como ele desenvolve em *Encore* (LACAN, 1975c), as posições subjetivas do homem e da mulher não são simétricas, porque a sexualidade masculina é sempre referida à função fálica, enquanto a feminina pode ser só-lo (no caso da feminilidade histérica) ou não, abrindo-se para outra forma de gozo à qual Lacan se refere vagamente como o gozo do Outro ou apenas como o gozo da mulher. Isso significa que não se pode estabelecer uma relação ponto a ponto entre o conjunto dos seres sexuados como masculinos – um conjunto fechado, já que referido universalmente ao falo – e o conjunto dos seres sexuados como femininos – um conjunto aberto para outras possibilidades não determinadas de gozo. Portanto, não há relação sexual, na medida em que nenhuma correspondência universal pode ser estabelecida entre “o homem” e “a mulher”.<sup>14</sup> No entanto, a fórmula de que não existe relação sexual pode ser entendida como uma recusa da própria ideia de intercorporeidade que fora insinuada em outras passagens, tais como aquelas comentadas antes. Lacan afirma, entre outras coisas, que “o ato sexual, isso não quer dizer que ele esteja fundado sobre uma relação que estaria de alguma maneira inscrita na relação entre os corpos” (LACAN, 1978a, p. 83).

Diante dessa hesitação e dessas idas e vindas, não é surpreendente que fórmulas mais explícitas e inequívocas, semelhantes àquelas que se podem encontrar nos trabalhos dos anos 50, reapareçam nesse período mais tardio da produção lacaniana. Elas reafirmam a subordinação do corpo à linguagem, mesmo que a concepção de linguagem e o próprio conceito de significante não sejam mais exatamente os mesmos que Lacan antes importara do estruturalismo para o interior da teoria psicanalítica. Num dos textos mais típicos da sua obra tardia e especialmente valorizado por sua escola (*L'Étourdit*), essa subordinação é reafirmada bastante taxativamente:

O corpo dos falantes está sujeito a se dividir em órgãos, para que seja possível lhes descobrir a função. (...) É assim que, pelo discurso psicanalítico, um órgão se torna o significante. Aquele do qual se pode dizer que se isola na realidade corporal como uma isca, que aí funciona (a função lhe sendo delegada por um discurso) (LACAN, 1973, p. 12).

O próprio conceito de inconsciente parecia estar sendo consideravelmente redefinido a certa altura, com Lacan empurrando para o segundo plano a tese básica de seu anos estruturalistas de que ele estaria “estruturado como uma linguagem” em prol de uma concepção mais centrada no registro do real, entendendo antes de tudo como o *real do corpo*. Mas as formulações mais estritamente ligadas à linguagem também se fazem presentes e ganham força no final. Assim, ao responder, num debate, uma pergunta de Catherine Millot, Lacan afirma sem meias-palavras: “A vida no corpo só subsiste pelo princípio do prazer. Mas o princípio do prazer, nos seres que falam, está submetido ao inconsciente, isto é, à linguagem” (LACAN, 1981c, p. 3). Trata-se de uma verdadeira redução da vida humana à linguagem: esta última é o sopro divino que anima a matéria corpórea que, de outra maneira, seria inerte. O inconsciente a que essa linguagem dá forma não pode, portanto, ter nada que ver com o corpo, na contramão da teorização freudiana que

o concebera cada vez mais, na evolução de seu pensamento, como um inconsciente pulsional, instintivo, imerso na corporeidade e representante da herança da espécie. Não obstante, como sempre, isso não impede Lacan de caracterizar essa recusa de qualquer vínculo entre corpo e inconsciente como parte de seu retorno a Freud: “Isso me levou a falar de um retorno a Freud, a centrar a questão sobre o que ele mesmo descobriu – a existência do inconsciente. O inconsciente não tem nada que ver com o funcionamento do corpo” (LACAN, 1976, p. 139).

Essa recusa da vida – o “mortalismo” (OGILVIE, 1987) que decorre do novo mecanicismo engendrado pelos dispositivos de formalização de que Lacan lança mão – assume a sua feição mais característica nessa última grande metáfora a que ele recorre para exprimir sua visão da corporeidade e que se junta à estátua, à boneca, ao manequim, ao autômato e às demais mencionadas antes – a saber, a do *corpo como cadáver*. Na sua célebre apresentação radiofônica em que ele apresenta de forma sintética as principais ideias desse período final de sua produção, Lacan discute um tanto longamente o problema das relações entre corpo e linguagem. Primeiro, ele reafirma sua posição de que a *linguagem é corpo*, isto é, algo material, de modo a se evadir de uma acusação qualquer de idealismo: “Eu retorno primeiro ao corpo do simbólico, que é preciso entender como não sendo nenhuma metáfora” (LACAN, 1970, p. 61). Esse segundo corpo se encarna no primeiro – supostamente o corpo real – e dessa encarnação da estrutura resulta o que a psicanálise descreve como afeto.

Até aqui se poderia estar diante apenas de uma crítica a uma concepção ingênua da afetividade como uma espécie de experiência primordial e independente disso que humaniza o sujeito desse afeto – o indivíduo humano. Mas a própria ideia de encarnação perde sentido quando o corpo no qual essa encarnação supostamente ocorre é, ele mesmo, definido como não sendo nada mais do que o suporte potencial da cadeia de significantes, sem nenhuma especificidade ou realidade própria: “O corpo, se o levamos a sério, é, antes de tudo, aquilo que porta a marca própria a situá-lo em uma série de significantes” (LACAN, 1970, p. 61). Trata-se aqui de uma espécie de funcionalismo lacaniano, acompanhado, como qualquer funcionalismo, pela tese da múltipla realizabilidade: se o que define o ser é a função (aquilo que uma entidade faz e não aquilo de que ela é feita, sua composição substancial), então qualquer sistema que realizar a mesma função, que for capaz das mesmas ações, é idêntico a qualquer outro que também o faça. Assim, para o modelo computacional, se a mente é processamento de informação pelo cérebro (é isso que o cérebro faz) e se um computador é capaz de processar informação, então o computador é ou tem uma mente. Não é à toa que Lacan, a certa altura, dialogou com a cibernetica e a teoria da informação no esforço de formular o que ele chamou de uma teoria materialista da consciência (LACAN, 1978c).<sup>15</sup>

Essa própria indiferença com relação ao suporte da cadeia significante contribui para a compreensão de outras afirmações dessa passagem que, de outra maneira, soariam absolutamente surpreendentes, a saber, justamente aquelas em que o “mortalismo” de Lacan se enuncia mais claramente: “É por aí que se constata que, com relação ao corpo, é secundário que ele esteja morto ou vivo” (LACAN, 1970, p. 61). Na sequência, a função mortificante da linguagem na sua relação com o corpo – já entretida antes no largo uso retórico que Lacan fizera do mote hegeliano de que “a palavra é a morte da coisa” – se apresenta numa de suas formulações mais extremas, sem, no entanto, destoar fundamentalmente do tom geral mantido pela elaboração lacaniana dessa questão ao longo de todo o percurso de sua obra:

Quem não conhece o ponto crítico pelo qual nós datamos, no homem, o ser falante: a sepultura, ou seja, aquilo pelo qual se afirma de uma espécie que, ao contrário de qualquer outra, o corpo morto nela preserva o que, quando vivo, lhe fornecia seu caráter: corpo [*corps*]. Permanece cadáver [*corpse*], não se torna carniça o corpo [*corps*] que a fala habitava, que a linguagem cadaverizava [*corpsefiait*] (LACAN, 1970, p. 61).



Esta não é uma formulação solitária ou excepcional, mas, ao contrário, bastante típica do período. No debate com Millot mencionado antes, que tem por temas a morte, o sonho e o despertar, Lacan joga com o tema literário de que “a vida é sonho” para afirmar, a seguir, que “o despertar total é a morte – para o corpo” e que “o despertar do corpo é sua destruição” (LACAN, 1981c, p. 3) –, ou seja, de que o corpo só se manifesta enquanto tal na morte. Em outro momento, ele afirma ainda: “A morte, seja como for que a pensemos, é puramente imaginária. Se não houvesse ‘corpo’ [*corps*], se não houvesse cadáver [*corpse*], o que nos faria estabelecer o laço entre a vida e a morte?” (LACAN, 1976b, p. 268).

O jogo de palavras entre os termos franceses *corps* (corpo) e *corpse* (cadáver) serve, assim, para enfatizar a tese fundamental de que o corpo, em si mesmo, é apenas matéria inerte, de que a própria vida que ele possa manifestar lhe é insuflada de fora por aquilo que faz a especificidade do homem como ser: no lugar da alma cartesiana, a estrutura da linguagem. Lacan se pergunta (e se responde) mais adiante: “Eu animei a estrutura? Bastante, eu acho (...)” (LACAN, 1970, p. 72). Até pode ser verdade, mas se Lacan animou a estrutura ao encarná-la no corpo, isso se deu à custa de fazer a estrutura cadaverizar o corpo que passa, assim, a abrigá-la. Todas as promessas entrevistas da possibilidade de um reconhecimento das potências do corpo na elaboração da teoria sucumbem diante do avanço de seus dispositivos de neutralização que chegam, ao final, à sua formulação mais extrema, a uma anulação da corporeidade, celebrada nessa identificação metafórica entre corpo e cadáver.

## COMENTÁRIO FINAL

Essas observações destinam-se apenas a fornecer um ponto de partida para a discussão crítica da atitude lacaniana diante do problema da corporeidade. Por mais que a literatura lacaniana coloque frequentemente em primeiro plano suas contribuições nessa área, o que se constata, nos diversos momentos em que se pode, ainda que esquematicamente, periodizar sua produção teórica, é uma reiterada anulação de qualquer efetividade do corpo no âmbito de sua teoria do sujeito. Essa atitude é bastante exemplar disso que se denominou anteriormente “neutralização do corpo”, como uma maneira de designar certa orientação teórica não de todo infrequente na história da psicanálise.

Na verdade, há evidências suficientes para considerar o caso lacaniano como uma de suas formulações mais extremas. No entanto, é necessário, ainda aprofundar a discussão da psicanálise lacaniana esboçada mais ou menos descritivamente antes e identificar os compromissos conceituais e filosóficos que dão origem à sua visão da corporeidade. Como exemplo desses compromissos, podem-se mencionar: 1) o cartesianismo renitente de Lacan, para além de todo o clichê, exaustivamente reiterado pelas escolas, de que se trata da formulação de uma teoria não cartesiana do sujeito; 2) a exclusão de seu sistema de toda e qualquer possibilidade de autonomia da ordem vital, que só poderia ser recuperada pelo recurso a uma fenomenologia da vida que, ali, se encontra excluída *a priori*; por fim, 3) uma concepção radicalmente antinaturalista de sua concepção do sujeito e da ação que, visando preservar a especificidade do mundo humano, acaba por desumanizá-lo num grau ainda mais elevado do que o reducionismo organicista ao qual pretendia programaticamente se opor.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKHTAR, S. (2009). *Comprehensive dictionary of psychoanalysis*. London: Karnac Books.
- BERRIOS, G. E. & LUQUE, R. (1995). Cotard's delusion or syndrome? *Comprehensive Psychiatry*, vol.

36, p. 218-223.

BIRMAN, J. (1998). A epopeia do corpo. Nostalgias. In: BASTOS, L. A. M. *Eu-corpando: o ego e o corpo em Freud* (p. 09-24). São Paulo: Escuta.

\_\_\_\_\_ (1999). *Cartografias do feminino*. São Paulo: Ed. 34.

BORCH-JACOBSEN, M. (1991). *Lacan, the absolute master*. Stanford, CA: Stanford University Press.

CAROPRESO, F. & SIMANKE, R. T. (2008). Life and death in Freudian metapsychology: a reappraisal of the second instinctual dualism. *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 89, p. 977-992.

EVANS, D. (1997). *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis*. London and New York: Routledge.

FOUCAULT, M. (1997). *La naissance de la clinique*. Paris: Presses Universitaires de France. (Obra original publicada em 1963.)

FREUD, S. (1982). Die Ichspaltung im Abwehrvorgang. In: MITSCHERLICH, A.; RICHARDS, A. & J. STRACHEY (eds.). *Sigmund Freud – Studienausgabe* (Band III, Psychologie des Unbewussten, p. 390-394). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlage. (Obra originalmente publicada em 1938.)

\_\_\_\_\_ (1987). Entwurf einer Psychologie. In A. Freud, M. Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris & O. Osakower (eds.). *Gesammelte Werke* (Nachtragsband, pp. 375-486). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlage. (Obra original publicada em 1950.)

HARTMANN, H. (1939). *Ego psychology and the problem of adaptation*. New York: International University Press.

HENRY, M. (2009). *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: Editora da UFPR. (Obra original publicada em 1985.)

JOHNSTON, A. (2008). *The allure of the machine: cybernetics, artificial life and the new AI*. Cambridge, MA: The MIT Press.

KOJEVE, A. (1971). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard. (Obra original publicada em 1947.)

LACAN, J. (1938). La famille. In: WALLON, H.; MONZIE, A. & FEBVRE, L. (eds.). *Encyclopédie Française* (Vol. VIII, p. 8.40-3-16 e 8.42-1-8). Paris: Société de Gestion de l'Encyclopédie Française.

\_\_\_\_\_ (1956). Discours de J. Lacan (26 sept. 1953). *La Psychanalyse*, vol. 1, p. 202-211.

\_\_\_\_\_ (1966a). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In: LACAN, J. *Écrits* (p. 237-322). Paris: Seuil. (Obra original publicada em 1956.)

\_\_\_\_\_ (1966b). L'agressivité en psychanalyse. In: LACAN, J. *Écrits* (p. 101-124). Paris: Seuil. (Obra original publicada em 1948.)

\_\_\_\_\_ (1966c). La place de la psychanalyse dans la médecine. *Cahiers du Collège de Médecine*, vol. 12, p. 761-774.

\_\_\_\_\_ (1966d). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est revelée dans l'expérience psychanalytique. In: LACAN, J. *Écrits* (p. 93-100). Paris: Seuil. (Obra original publicada em 1949.)

\_\_\_\_\_ (1966e). Position de l'inconscient. In: LACAN, J. *Écrits* (p. 829-850). Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1966f). Subversion du sujet et dialetique du désir dans l'inconscient freudien. In: LACAN, J. *Écrits* (p. 793-828). Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1967). *Conférence sur la psychanalyse et la formation du psychiatre à Ste. Anne*. [On-line]. Disponibilidade: [www.ecole-lacanienne.net/pictures/mynews/5634CFB898FE7EB394D5476585323802/1967-11-10.pdf](http://www.ecole-lacanienne.net/pictures/mynews/5634CFB898FE7EB394D5476585323802/1967-11-10.pdf). Acesso em 20 de abril de 2014.

\_\_\_\_\_ (1968). Résumé du Séminaire "La logique du fantasme". In: *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (1967-1968): documents, rapports, chroniques* (p. 189-194). Paris: École Pratique des Hautes Études.

\_\_\_\_\_ (1970). Radiophonie. *Scilicet*, vol. 2\3, p. 55-99.

\_\_\_\_\_ (1973). L'étourdit. *Scilicet*, vol. 4, p. 5-52.

\_\_\_\_\_ (1975a). La troisième. *Lettres de l'École Freudienne*, vol. 16, p. 177-203.

\_\_\_\_\_ (1975b). *Le Séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1975c). *Le Séminaire, Livre XX: Encore (1972-1973)*. Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1976a). Conferencia de Lacan en Londres. *Revista Argentina de Psicología*, vol. 21, p. 137-141.

\_\_\_\_\_ (1976b). Journée des cartels de l'École Freudienne de Paris. *Lettre de l'École Freudienne*, vol. 18, p. 263-270.

\_\_\_\_\_ (1978a). Excursus. In: CONTRI, G. B. (Ed.). *Lacan in Italia. En Italie Lacan (1953-1978)* (p. 78-97). Milan: Salamandra.

\_\_\_\_\_ (1978b). La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel. In: CONTRI, G. B. (Ed.). *Lacan in Italia. En Italie Lacan (1953-1978)* (p. 58-77). Milan: Salamandra.

\_\_\_\_\_ (1978c). *Le Séminaire, Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1980a). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil. (Obra original publicada em 1932.)

- \_\_\_\_ (1980b). Quelques réflexions sur l'ego. *Le Coq-Héron*, vol. 78, 3-13. (Obra original publicada em 1951.)
- \_\_\_\_ (1981a). Jacques Lacan à l'École Belge de Psychanalyse. *Quarto*, vol. 5, p. 4-22.
- \_\_\_\_ (1981b). *Le Séminaire, Livre III: Les psychoses (1955-1956)*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_ (1981c). Réponse à une question de Catherine Millot. Improvisation: désir de mort, rêve et réveil. *L'Âne*, vol. 3, p. 3.
- \_\_\_\_ (1986a). Il me faudra ajouter "non". *Psychoanalyse – Revue de l'École Belge de Psychanalyse*, vol. 4, pp. 179-187. (Obra original publicada em 1982)
- \_\_\_\_ (1986b). *Le Séminaire, Livre VII: L'Éthique de la psychanalyse (1959-1960)*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_ (1994). *Le Séminaire, Livre IV: La relation d'objet (1956-1957)*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_ (2001). Réponses à des étudiants en philosophie. In: LACAN, J. *Autres écrits* (p. 203-210). Paris: Seuil. (Obra original publicada em 1975.)
- MERLEAU-PONTY, M. (1960). Le philosophe et son ombre. In: MERLEAU-PONTY, M. *Signes* (p. 201-228). Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_ (1995). *La nature: notes des cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- OGILVIE, B. (1987). *Lacan, la formation du concept de sujet (1932-1949)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_ (1992). Lacan: le corps et le nom du corps. In: GODDARD, J.-C. & LABRUNE, M. (eds.). *Le corps* (p. 222-241). Paris: Vrin.
- PALOMBO, J., BENDICSON, H. K. & KOCH, B. J. (2009). *Guide to psychoanalytic developmental theories*. Dordrecht: Springer.
- PRADO JR., B. (1991). Lacan: biología e narcisismo (ou a costura entre o real e o imaginário). In: PRA-DO Jr., B. (Org.). *Filosofia da psicanálise* (p. 51-72). São Paulo: Brasiliense.
- SAFATLE, V. (2005). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: EDUNESP.
- SIMANKE, R. T. (2002). *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo e Curitiba: Discurso Editorial e Editora da UFPR.
- \_\_\_\_ (2011a). Freudian psychoanalysis as a model for overcoming the duality of natural and human sciences. In: KRAUSE, D. & VIDEIRA, A. A. (eds.). *Brazilian studies in history and philosophy of science: an account of recent works* (p. 211-223). Dordrecht: Springer Verlag.
- \_\_\_\_ (2011b). Freudian psychoanalysis as depth psychology: rereading Freud's

theory of the mental apparatus in light of Merleau-Ponty's concept of depth. *Journal of the British Society of Phenomenology*, vol. 42, n. 3, pp. 255-289.

\_\_\_\_\_. (2012). Lacan: o homem, animal louco que fala. In: SGANZERLA, A., VALVERDE, A. J. R. & FALABRETTI, E. (Orgs.). *Natureza humana em movimento: ensaios de antropologia filosófica* (p. 289-301). São Paulo: Paulus.

\_\_\_\_\_. (2013a). A universalização da falta: o risco normativo da psicanálise lacaniana. In: LOPARIC, Z. (Org.). *Winnicott e a ética do cuidado* (p. 175-215). São Paulo: DWW Editorial.

\_\_\_\_\_. (2013b). Causalité et émancipation dans la cure psychanalytique. In: COELEN, M., NIOCHE, C. & SANTOS, B. (Eds.). *Jouissance et souffrance* (p. 119-138). Paris: Campagne Première.

SOLER, C. (1995). The body in the teaching of Jacques Lacan. *Journal of the Centre for Freudian Analysis and Research*, vol. 6, no. 2, pp.1-19. [On-line]. Disponibilidade: [http://jcfar.org/past\\_papers/The%20Body%20in%20the%20Teaching%20of%20Jacques%20Lacan%20-%20Colette%20Soler.pdf](http://jcfar.org/past_papers/The%20Body%20in%20the%20Teaching%20of%20Jacques%20Lacan%20-%20Colette%20Soler.pdf). Acesso em 28 de janeiro de 2014.

## NOTAS

1. O autor agradece o apoio do CNPq à realização deste trabalho, sob a forma de Bolsa de Produtividade em Pesquisa concedida ao projeto “Corpo, ciência e natureza na história da psicanálise”, do qual se apresenta aqui uma parte dos resultados.

2. Uma definição sucinta e eficiente de *neutralização* pode ser encontrada em Akhtar (2009, p. 188).

3. A metáfora do *cadáver*, que explicita ainda mais claramente essa perspectiva, aparece mais tarde na obra lacaniana e será comentada adiante.

4. Ver, sobretudo, o segundo capítulo, intitulado, significativamente, “O homem estátua” (p. 43-72). Borch-Jacobsen localiza na influência de Wallon – a principal referência teórica para a formulação do estágio do espelho lacaniano – a origem dessa precedência da imagem sobre a corporeidade: “O corpo próprio, enfatizava Wallon, é, antes de tudo, uma *imagem* do corpo, isto é, uma *imagem visual*” (BORCH-JACOBSEN, 1991, p. 47, grifos do autor).

5. Ver, principalmente, o capítulo IV, “Imagos e complexos” (p. 245-340).

6. Conferência na Escola Belga de Psicanálise sobre a ética da psicanálise, originalmente proferida em 09\03\1960.

7. Lacan lança mão do conceito que Freud (1982) emprega para falar de uma divisão do eu (*Ichspaltung*) no processo defensivo – da psicose, sobretudo – e o redefine em termos de uma divisão constitutiva do sujeito, utilizando-o ambigamente, tanto para significar a divisão entre consciência e inconsciente quanto para expressar a separação entre sujeito e natureza (na qual se inclui o corpo).

8. Cf. Caropreso e Simanke (2008), para uma discussão dessa posição lacaniana e comparação com as concepções de Freud sobre a pulsão de morte. Ver também Ogilvie (1992, p. 238-9).

9. Cf., sobretudo, o capítulo VIII, “Abram alguns cadáveres” (FOUCAULT, 1997, p. 125-150). Ver também Simanke (2002, pp. 20-32).



10. Doença mental descrita em 1880 pelo neurologista francês Jules Cotard (1840-1889), em que os pacientes, entre outros sintomas, podem acreditar já estarem mortos, ter o seu corpo putrefato ou negar a existência das necessidades orgânicas e de vários órgãos vitais (BERRIOS & LUQUE, 1995; SHORTER, 2005).
11. Para uma discussão mais aprofundada desse movimento de revisão dos pressupostos metapsicológicos e metodológicos da psicanálise lacaniana, ver Safatle (2005; sobretudo, o capítulo 4, p. 141-170).
12. Essa distinção é reminiscente da distinção hegeliana entre *Genuss* (gozo) e *Lust* (prazer), também discutida por Kojève (1971), em quem Lacan claramente se inspira (EVANS, 1997).
13. “Demand” (*demande*) é o termo pelo qual Lacan se refere à exigência estritamente pulsional, que ele procura escrupulosamente distinguir do tipo de exigência protagonizada pelo desejo e pela necessidade orgânica (LACAN, 1966f).
14. Outro aforismo célebre, relacionado com esse e formulado por Lacan mais ou menos na mesma época, afirma que “a mulher não existe” (“La femme n’existe pas”), com um traço barrando o artigo definido “La”. Essa é outra maneira de exprimir a ideia de que não existe relação sexual, a saber, porque um dos termos dessa relação, “a mulher”, não existe, já que não é possível caracterizar nenhum conjunto delimitado de seres que possa ser globalmente definido como “a mulher”.
15. Ver Johnston (2008, p. 65-105) para um comentário do uso lacaniano da cibernética.