

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

SINTOMA HISTÉRICO: SUJEITO E CORPO EM SEU
RETORNO DO EXÍLIO

Renata Viana Gomide

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Beatriz Freire

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

SINTOMA HISTÉRICO: SUJEITO E CORPO EM SEU RETORNO DO EXÍLIO

Renata Viana Gomide

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
graduação em Teoria Psicanalítica,
da Universidade Federal do Rio de
Janeiro, como parte dos requisitos
necessários à obtenção do título de
Mestre em Teoria Psicanalítica .

Orientadora: Profa. Dra. Ana Beatriz Freire

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2010

SINTOMA HISTÉRICO: SUJEITO E CORPO EM SEU RETORNO DO EXÍLIO

Renata Viana Gomide

Dissertação de Mestrado Submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Profa. Dra. Ana Beatriz Freire (orientadora)

Profã.. Dra. Dr. Angélica Bastos

Profã. Dra. Giselle Falbo

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2010

Gomide, Renata Viana

Sintoma histórico: sujeito e corpo em seu retorno do exílio/ Renata Viana Gomide – Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2010.
ix, 79 fls; 29,7 cm.

Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – UFRJ/ IP, 2010
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia

Orientadora: Ana Beatriz Freire

Referencias Bibliográficas: p. 80-84

1. Sujeito. 2. Sintoma. 3. Histeria. 4. Corpo.

I. Freire, Ana Beatriz (orientadora). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia. III. Título.

*Dedico este trabalho a
minha mãe, por tantas
razões que seria
necessário escrever outra
dissertação só para citá-
las.*

Agradecimentos:

Agradeço a CAPES, pelo fomento à pesquisa.

A minha orientadora, Ana Beatriz, por ter aceitado este desafio e caminhado ao meu lado.

A Profa., Angélica, pelas preciosas sugestões.

A minha mãe, por todos os dias que ela me obrigou a levantar cedo e ir ao colégio; por todas as conversas e por ter me mostrado que, se trabalharmos duro, nossos sonhos podem se tornar realidade.

Ao meu pai, pelo apoio e pelo carinho, todos estes anos.

Ao Marcelo, pelo amor, uma pequena palavra que não sei definir, mas que se manifestou não apenas no apoio ao trabalho, mas também nos pequenos gestos cotidianos: riu comigo (tantas vezes!), chorou comigo, enfim, viveu comigo.

Ao meu irmão, por ter me auxiliado ao seu jeito.

A minha cunhada, por ter se revelado uma amiga; pelas conversas e pela ajuda fundamental.

Ao meu cãozinho, Pão de Queijo, pela alegria de todas as horas.

Resumo

Gomide, Renata Viana. Sintoma Histórico: sujeito e corpo em seu retorno do exílio. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica). Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010

A revolução científica do século XVII, operada por Galileu, Kepler e Descartes, excluiu o sujeito de suas considerações, em uma atitude que Lacan descreve como um “nada querer saber” frente às questões propriamente subjetivas. Além dessa rejeição do sujeito, ocorreu, no discurso científico, uma outra rejeição, a do corpo. Através do *cogito* (penso, logo sou), Descartes reduz o ser do sujeito ao pensamento, relegando assim o corpo à extensão e promovendo o exílio deste. Ao iniciar seus estudos em psicanálise, Freud se depara com o corpo da histérica, um corpo irreduzível ao saber médico, consistindo em uma via de manifestação do discurso inconsciente. Apostando, então, nesta nova forma de pensar o corpo, Freud promove o retorno do corpo de seu exílio. Além disso, ao postular a existência de pensamentos inconscientes, Freud acolhe também o sujeito que a ciência havia rejeitado. Neste sentido, nosso objetivo é demonstrar que, com o sintoma histórico, a psicanálise recolhe os dois excluídos pela ciência: o sujeito e seu corpo. Desta forma, ao tratar de questões que a ciência rejeita, a psicanálise se constitui como um campo de problemas único, distinto da ciência.

Palavras-chave: psicanálise- ciência – sujeito – corpo – sintoma

Abstract

Gomide, Renata Viana. Sintoma Histérico: sujeito e corpo em seu retorno do exílio. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica). Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010

The scientific revolution of XVII century, built by Galileo, Kepler and Descartes, excluded the subject from its considerations in an attitude Lacan describes as “nothing wants to know” towards the own subjective issues. Besides this rejection of the subject, other rejection happened in the scientific discourse, the body’s one. Descartes, through the cogitation (I think, then I am), restricts the subject’s being to thought, casting aside the body as an extension and promoting its exile. In the beginning of his studies on Psychoanalysis, Freud runs into the hysterical body, an unmanageable body to medical knowledge, consisting of a way to the unconscious’s discourse manifestation. Then, as Freud asserts this new way of thinking the body, he is able to bring the body back from its exile. Furthermore, when he claims the existence of unconscious thoughts, Freud also considers the subject Science has rejected before. In this sense, our purpose is to demonstrate that through the hysterical symptom Psychoanalysis brings together the two excluded elements by Science: the subject and its body. Therefore, when discussing about issues Science rejects, Psychoanalysis constitutes itself as a unique problems field, far away from Science.

Key-words: psychoanalysis, science, body, symptom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1: DESCARTES COM LACAN	6
1.1. “Do mundo mais-ou-menos ao universo da precisão”	6
1.2. A forclusão do sujeito	11
1.3. A forclusão do corpo	13
1.4. Freud e a histeria	18
1.4.1. Freud neurologista	18
1.5. A ruptura	21
1.6. O sujeito	24
CAPÍTULO 2: CORPO SIMBÓLICO E CORPO IMAGINÁRIO	30
2.1. Inconsciente, recalque, sexualidade infantil	30
2.2. Corpo simbólico	33
2.2.1 A cegueira histérica	34
2.2.2. Caso Elizabeth von R.	35
2.3. Corpo imaginário	40
2.3.1. Sobre o Narcisismo	40
2.3.2. O Estádio do Espelho	41
2.3.3. A dependência do imaginário em relação ao simbólico	42
2.4. O modelo óptico	43
2.5. O inominável	45
2.5.1. Sra. Emmy von N	46
2.5.2. Anna O.	47
CAPÍTULO 3: O RETORNO DO CORPO	49
3.1 O corpo “em sua verdadeira natureza”	49
3.1.1. Primeiros trabalhos sobre a histeria	49
3.3.2. Uma teoria quantitativa	50
3.3. A Teoria da Sedução Traumática	55
3.3. A pulsão	58
3.4. Além do Princípio do prazer	61
3.4.1. A Metáfora da vesícula	64
3.5. Corpo e gozo	66
3.6. A extrusão do gozo	69
3.7. Sintoma: misto de verdade e gozo	70
CONCLUSÃO	73
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	80

INTRODUÇÃO

Devemos observar que Freud iniciou seu percurso na psicanálise através da histeria, que é, a princípio, uma nosografia psiquiátrica. O início das pesquisas sobre os sintomas histéricos remonta a Hipócrates, considerado o pai da medicina, que descrevia a histeria como doença do *hystera*, útero, constituindo um déficit funcional de um órgão sexual. Os sintomas de conversão ocorreriam por causa de uma constrição e uma sufocação advinda da migração do útero, de baixo para cima. Desta forma, a doença era atribuída apenas a mulheres.

Segundo Kaufmann (1996), o Renascimento retornou esta definição da histeria como uma doença que dependia de causas internas e naturais, o que, por sua vez, permitiu seu estudo pela psiquiatria, um ramo da medicina, considerado como um desenvolvimento desta. Gostaríamos de demarcar, de saída, que neste trabalho os termos psiquiatria e medicina são utilizados como sinônimos de ciência, por serem efeito do discurso científico.

Segundo Koyré, a ciência moderna caracteriza-se pela matematização da natureza e pela matematização da ciência, isto é, por passar o que até então fazia parte da concepção do senso-comum para um sistema de conceitos rígidos e quantitativos, substituindo o “mundo do mais-ou-menos pelo universo da precisão”. Como efeito dessa matematização, é suprimido tudo o que não pode ser submetido a este universo da precisão. Ora, o sujeito não pode ser submetido à precisão. Assim, para Lacan, a ciência, em seu ato de constituição, teria forcluído o sujeito.

O termo forclusão origina-se do Direito e significa processo que se tornou prescrito, acabado o prazo para recorrer, de modo que não consta mais nos autos. O conceito de forclusão foi cunhado por Lacan em referência ao mecanismo que Freud nomeou *Verwerfung* (rejeição), característico da psicose, designando a expulsão de um conteúdo para fora do eu. A idéia de forclusão, portanto, nos remete à rejeição de um conteúdo do qual não se tem mais registro, em outras palavras, um conteúdo ao qual é impossível recorrer porque ele não consta em lugar algum. Afirmar que a ciência forclui o sujeito, portanto, é afirmar que ela o rejeita, não o representa e até mesmo o exclui de suas considerações.

Em 1965, em “A ciência e a verdade”, Lacan afirmou que o sujeito de que se trata na psicanálise é o mesmo sujeito de que se trata na ciência. A psicanálise,

analogamente, forcluiria o sujeito? Estaria ela submetida ao discurso científico, constituindo um efeito deste?

Este problema, sobre se a psicanálise é ciência, é desmontado por Lacan na abertura de seu seminário sobre “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”:

Pode esta questão [*sobre o desejo do analista*] ser deixada fora dos limites de nosso campo, como o é de fato nas ciências (...) em que ninguém se interroga sobre o que é, por exemplo, o desejo do físico? É preciso verdadeiramente que haja crises para que Oppenheimer interrogue todos nós sobre o que é do desejo que está no fundo da física moderna. Ninguém, aliás, dá atenção a isto. Crê-se que é um incidente político. (...) O desejo do analista, em cada caso, não pode de modo algum ser deixado fora de nossa questão (...) (LACAN, 1964, p. 17)

A psicanálise não pode ser ciência, por levar em consideração o desejo, tanto do analista, como vemos na citação acima, quanto do sujeito, como Lacan desenvolve ao longo do seminário supracitado. Com efeito, a dúvida, utilizada como método para se obter a certeza do *cogito* (penso, logo existo), inaugura o sujeito; mas logo que este obtém a garantia de sua existência ele a rechaça. Assim, é através da dúvida que o sujeito obtém a garantia do pensamento. Como Descartes fundamenta a certeza de sua existência em um pensamento (por duvidar, ele pensa; se ele pensa, ele existe), este acaba sendo substantificado, donde a dicotomia entre substância pensante e substância extensa.

Também Freud parte de um pensamento, mas de um pensamento inconsciente. Sendo o inconsciente um pensamento ausente, ele não pode ser uma substância, não pode ser identificado ao sujeito; por ser estruturado como linguagem, o sujeito surge como efeito da cadeia significante. É, portanto, com a hipótese do inconsciente que a psicanálise concede lugar ao sujeito que havia sido forcluído pela ciência. Cabe perguntar: o que possibilitou a descoberta do inconsciente? Os estudos de Freud sobre a histeria. “O caminho do inconsciente propriamente freudiano, foram as histéricas que o ensinaram a Freud.” (LACAN, 1964, p. 20) Deixemos essa questão por ora em suspenso.

Em 1968, no seminário sobre “O ato analítico”, Lacan aponta que, além dessa forclusão do sujeito, teria ocorrido, na ciência, uma outra forclusão, a do corpo. Essa rejeição teria sido efetuada por Descartes, para quem a busca pelo saber só poderia ter sido alcançada através da dúvida, isto é, do pensamento. Para Zalozzyc, “o *cogito* cartesiano funda sua certeza, no ápice da dúvida hiperbólica, reduzindo o sujeito a um só significante: *cogito*. Desse modo, ele reduz o ser do sujeito a um pensamento.”

(ZALOSZYC, 1996, p. 48) Descartes teria ejetado o corpo para fora do pensamento: o fundamental seria o pensamento, e o corpo teria sido relegado a ser uma extensão em relação àquele.

Em 1966, Lacan proferiu uma conferência intitulada “O lugar da psicanálise na medicina”¹, em um colóquio para médicos, na qual trabalha a questão da incidência da medicina na vida comum.

Segundo Lacan, a figura do médico na antiguidade era um homem de prestígio e autoridade, porque representava todo um campo do saber que envolvia distintas esferas do conhecimento. Com a passagem da medicina para o plano da ciência, seu campo de saber restringiu-se ao corpo, a um corpo-máquina ou um cadáver. Lacan evoca o *Nascimento da Clínica*, de Foucault, “em que se encontra fixado aquilo que acarreta a promoção, por Bichat, de um olhar que se fixa sobre o campo do corpo neste curto tempo em que o corpo subsiste como entregue à morte, ou seja, o cadáver.” (LACAN, 1965, p. 9) A partir de então, para que a medicina possa operar faz-se necessário que o corpo esteja destituído de vida, seja uma máquina que possa ser submetida a medidas de controle quantitativo. É por isto que Lacan aponta que, com o desenvolvimento da medicina, ocorre uma falha epistemo-somática, isto é, uma falha entre o conhecimento do corpo, corpo como máquina, e o corpo próprio, a sensação do corpo próprio. Ou seja, a medicina opera sobre o corpo do sujeito, mas ela não sabe o que é o sujeito e não quer saber quais as conseqüências da sua intervenção neste corpo.

Pollo (2004) sugere interpretar essa falha epistemo-somática como sendo o hiato entre saber e *soma* que se expandiria proporcionalmente ao progresso da ciência, como testemunha de que nenhuma biologia, por mais sofisticada que seja, pudesse apreender inteiramente o corpo dos seres falantes.

Esta falha teria ocorrido devido à dicotomia cartesiana entre substância pensante e substância extensa:

(...) Talvez este pobre traga de longe, do exílio em que a dicotomia cartesiana lhe proscreeu o corpo, entre pensamento e extensão, uma chance. Esta dicotomia deixa completamente de fora de sua apreensão aquilo de que se trata, não do corpo que ela imagina, mas no corpo verdadeiro em sua natureza. (Lacan, 1966, p. 11)

O que a dicotomia cartesiana deixa de fora é o corpo “em sua verdadeira natureza”, já que o corpo não é caracterizado simplesmente pela dimensão da extensão,

¹ Como foi traduzida para o português, mas ficou conhecida como *Psicanálise e Medicina*, em referência à tradução para o espanhol.

mas é algo feito para gozar. O que permite, todavia, que Lacan, um psicanalista, pense que este “pobre” possa retornar do exílio?

Ao iniciar seus estudos em psicanálise, Freud se depara com o corpo da histórica, um corpo de excessos. Em 1893, Freud escrevia: “a histeria, conforme ouvi M. Charcot dizer, é realmente uma doença com excessivas manifestações; tende a produzir seus sintomas com a máxima intensidade possível” (FREUD, 1893, p. 184) Seria este o corpo “em sua verdadeira natureza”?

A estas questões, soma-se a que ficou em suspenso acima: foi com o conceito de inconsciente que a psicanálise pode retomar o sujeito que havia sido forcluído pela ciência; o caminho do inconsciente foi indicado pela histórica. De que forma isso se deu?

Afinal, a histeria se caracteriza pelo excesso ou por ser manifestação do discurso inconsciente?

Esta dissertação tem por objetivo responder a estas perguntas. Nossa hipótese de trabalho é que, com o sintoma de conversão histórico, Freud aposta em uma nova forma de pensar o corpo: de um lado, corpo de excesso; de outro lado, manifestação do inconsciente. Como consequência, ocorrem dois movimentos (separados apenas para fins didáticos): em primeiro lugar, retorno do corpo; em segundo lugar, retorno do sujeito. Em decorrência desses dois movimentos ocorre um terceiro: ao promover o retorno, ao mesmo tempo, do sujeito e do corpo do exílio que a ciência lhes havia imposto, a psicanálise se constitui então como um campo de problemas distinto da ciência, já que trata de questões que esta rejeita.

Para tal fim, dividiremos nosso trabalho da seguinte forma: no primeiro capítulo, apontaremos como a ciência forcluiu, em um primeiro momento, o sujeito, e, em seguida, o corpo. Refaremos o percurso inicial de Freud, para verificarmos de que forma ele retirou a histeria do campo das afecções orgânicas e rompeu com a medicina – lembrando que Freud é médico de formação - e pode, a partir daí, atingir o conceito de inconsciente, promovendo o retorno do sujeito.

O segundo capítulo será dividido em duas partes: na primeira parte, pensaremos de que forma os conceitos próprios da psicanálise, que a constituem como *praxis*, podem derivar-se dos estudos de Freud sobre a histeria. Na segunda parte do capítulo, iniciaremos nossos estudos sobre o corpo, a fim de compreendermos de que corpo se trata para a psicanálise. Trabalharemos o corpo nas vertentes do simbólico e do imaginário – pelo viés da histeria.

No terceiro e último capítulo estudaremos o corpo na vertente do real, porque apenas o corpo simbólico e o corpo da boa forma não dão conta de apreender tudo que está em questão em um corpo. Analisaremos, então, se este corpo que escapa ao significante e à imagem é o corpo “em sua verdadeira natureza”. Por fim, tentaremos demonstrar como a psicanálise promoveu o retorno do corpo através do sintoma histérico.

Na parte dedicada à conclusão verificaremos, então, se nossas perguntas puderam ser respondidas e se nossa hipótese se mostrou verdadeira.

Antes de iniciarmos, gostaríamos de fazer apenas mais uma observação: nesta dissertação, trabalhamos a partir de um fragmento de um artigo lacaniano que nos fez questão - a saber, “Psicanálise e Medicina” (1966), a questão referindo-se ao exílio do corpo. Formulada nossa hipótese de pesquisa, optamos por verificar se ela se sustenta na obra de Freud, fundador da psicanálise. Não nos enveredaremos, portanto, no vasto caminho trilhado por Lacan em suas formulações sobre o corpo, deixando esta possibilidade para um trabalho futuro. Teremos, todavia, o referencial lacaniano como guia nesta nossa jornada.

PRIMEIRO CAPÍTULO: DESCARTES COM LACAN

Apresentação

Lacan (1965) aponta que na ciência há a forclusão do sujeito em sua dimensão de verdade, em uma atitude que consistiria, para utilizar uma expressão de Lacan, em um “nada querer saber” da ciência frente à verdade do sujeito. Para essa forclusão, iniciada com Galileu e Kepler e Newton, Descartes também teria contribuído, pois ao mesmo tempo em que funda o sujeito, ele o rechaça para fora do discurso científico.

Lacan (1968) aponta, todavia, que a verdadeira *Verwerfung* de Descartes teria sido a rejeição do corpo: ao estabelecer seu dualismo entre substância pensante e substância extensa, ele teria ejetado o corpo para fora do pensamento. Daí por diante, o corpo seria tomado como uma máquina, isto é, ele, por si mesmo, não conteria nenhuma vida; o que o animaria seria a alma. Esta concepção do corpo-máquina foi retomada pela medicina, que o trata como passível de “ser inteiramente fotografado, radiografado, calibrado, diagramado e capaz de ser condicionado” (LACAN, 1966, pp. 9-10)

Nossa hipótese de pesquisa é que Freud, a partir do sintoma histérico, promove o retorno, ao mesmo tempo, do sujeito e do corpo do exílio que a ciência lhes havia imposto. Como consequência, ao acolher estes dois rejeitados, a psicanálise constitui-se como *praxis*.

Desta forma, nosso objetivo neste primeiro capítulo é, em primeiro lugar, demonstrar o postulado lacaniano segundo o qual a ciência forclui o sujeito e o corpo. Em segundo lugar, analisar o nascimento da psicanálise, que ocorreu no seio da medicina, e pensar qual é o estatuto do sujeito para a psicanálise.

1.1) “Do mundo mais-ou-menos ao universo da precisão”

Em “A ciência e a verdade” (1965) Lacan afirmou que é impensável que a psicanálise pudesse advir antes do nascimento da ciência moderna. Neste mesmo texto, entretanto, um pouco mais adiante, ele sugeriu que dizer que o sujeito sobre o qual se opera em psicanálise fosse o mesmo que o sujeito da ciência talvez passasse por um paradoxo. Por quê? Porque a ciência moderna, com Descartes, no mesmo ato de fundação do sujeito, o forclui de seu discurso. E ainda assim, o sujeito sobre o qual opera a psicanálise é este mesmo que foi forcluído pela ciência moderna, sem a qual a

psicanálise seria inconcebível. Vamos fazer um breve percurso epistemológico a fim de analisarmos o advento da ciência moderna e suas conseqüentes fundação e forclusão do sujeito. Tal como afirma Lacan, aqui Koyré é nosso guia (LACAN, 1965, p.870). Para tanto, utilizaremos as hipóteses defendidas por Koyré em seus “Estudos de história sobre o pensamento científico” (1973).

A Revolução Científica ocorreu nos séculos XVI e XVII, transformando a relação do homem com o mundo. Até então predominava a física de Aristóteles, para quem o mundo era hierarquizado: havia a parte superior e inferior, tomando como referencial a Lua. Segundo Châtelet (1992), as formas do mundo supralunar teriam um movimento regular, ao passo que no mundo sublunar – o nosso – os movimentos seriam todos singulares. Assim, haveria uma distinção entre a astronomia e a física; a astronomia, estudando movimentos regulares, poderia ser pensada com idéias, com noções tiradas da geometria, enquanto na física este método não seria pertinente, uma vez que a física aristotélica era puramente descritiva, uma física de constatações: constatava-se que o fogo subia e que a pedra caía.

Para Koyré, a atitude intelectual da ciência moderna poderia ser caracterizada através de dois traços que se completariam; seriam eles: 1º) a destruição do Cosmo e, conseqüentemente, o desaparecimento, na ciência, de todas as considerações baseadas nessa noção; 2º) a geometrização do espaço, isto é, a substituição, pelo espaço homogêneo e abstrato da geometria euclidiana, da concepção de um espaço cósmico qualitativamente diferenciado e concreto, o espaço da física pré-galileana. Essas características poderiam ser resumidas da seguinte forma: a matematização (geometrização) da natureza e, por conseguinte, a matematização (geometrização) da ciência.

A destruição do Cosmo significaria a destruição da idéia de um mundo de estrutura finita, hierarquicamente ordenado. Essa idéia seria substituída pela idéia de um Universo infinito, unificado e governado pelas mesmas leis universais, contrariamente à concepção tradicional que distinguia e opunha os dois mundos do Céu e da Terra. Doravante, as leis do Céu e da Terra se fundiriam. A astronomia e a física se unificariam, o que implicaria o desaparecimento, na perspectiva científica, de todas as considerações baseadas no valor, na perfeição, na harmonia e no desígnio². Tais

² Nota indicada por Koyré: “Cf. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II, fasc. I, Paris, 1929, p. 95: ‘Descartes liberta a física da obsessão pelo Cosmo helênico, isto é, da imagem de certo estado

considerações valorativas desapareceriam no espaço infinito do novo Universo. Isso implica em uma supressão da dimensão qualitativa.

Segundo Koyré, a física de Aristóteles, apesar de falsa, seria uma “física”, isto é, uma ciência altamente elaborada, embora não o fosse matematicamente. Os fatos ou dados que serviriam de fundamento a essa elaboração teórica seriam muito simples, utilizando mesmo a intuição do senso comum. Desta forma, seria “natural” ver um corpo pesado cair “para baixo”, assim como ver a chama de um fósforo dirigir-se “para cima” e colocar as panelas “sobre” o fogo. Estranho seria ver um corpo grave (uma pedra ou um boi) elevar-se livremente no ar, ou ver a chama do fósforo volta-se “para baixo”.

Koyré postula que a física aristotélica teria dois traços principais: a) a crença na existência de “naturezas” qualitativamente definidas; b) crença da existência de um Cosmo – em suma, a crença na existência de princípios de ordem em virtude dos quais o conjunto dos seres reais formaria um todo hierarquicamente ordenado.

A física de Aristóteles não é quantitativa, ela é qualitativa e hierarquizada, o que significa que haveria princípios reguladores da natureza, e esses princípios seriam de caráter valorativo, enfatizando a idéia de harmonia cósmica. Existiria, assim, uma ordem cósmica que regularia a natureza. Essa visão pode ser exemplificada pela idéia de “lugar natural”: para Aristóteles, cada coisa teria seu lugar próprio no Universo, e isso não seria indiferente nem para ela nem para o Universo.

Com base nisso, pode-se concluir que a concepção de movimento para a física aristotélica implicaria alguma espécie de desordem cósmica, uma perturbação no equilíbrio do Universo. Uma vez que cada corpo possuiria seu “lugar natural”, ofereceria uma resistência a todo esforço no sentido de afastá-lo. Não se poderia expulsá-lo dali senão mediante algum tipo de *violência* e, se em consequência de tal *violência*, o corpo se pusesse fora de “seu” lugar, procuraria voltar a ele. O movimento seria ou o efeito direto da *violência* ou, pelo contrário, o efeito do esforço do Ser no sentido de compensar essa *violência* e retornar a seu lugar. É esse retorno à ordem que constituiria, precisamente, o chamado movimento “natural”.

Estando claro que a ordem constituiria um estado sólido e durável, que pretenderia perpetuar-se indefinidamente, fica claro também que não haveria

privilegiado das coisas que satisfaz nossas necessidades estéticas. Não há estado privilegiado, pois todos os estados são equivalentes. Portanto, na física não há lugar para a pesquisa das causas finais e a consideração do melhor.”

necessidade de explicar o estado do repouso, pelo menos o estado de um corpo em repouso no seu lugar natural e próprio. Sua própria natureza o explicaria. Do mesmo modo, o movimento seria necessariamente um estado transitório; um movimento natural cessaria naturalmente quando atingisse seu objetivo. Quanto ao movimento violento, este seria uma desordem que engendraria desordem, de modo que admitir que ele pudesse durar indefinidamente significaria, de fato, o abandono da própria idéia de um Cosmo bem ordenado. O movimento, a bem da verdade, não era considerado um *estado*, mas um *processo*, um fluxo, um “vir a ser”, objetivando o repouso, fim do movimento.

Para um corpo isolado, o movimento seria transitório. Mas para o conjunto do mundo, pelo menos do mundo sublunar, o movimento seria um fenômeno eterno. O movimento só poderia ser resultado de um movimento anterior. Uma vez que a física aristotélica era hierarquizada, e que seu referencial era a Lua, pensava-se que a causa do movimento dos corpos do mundo sublunar era o movimento contínuo das esferas celestes.

O fato de que cada movimento precisaria de uma causa para se explicar implicaria o fato de que cada movimento precisaria de um motor para produzi-lo, motor que o manteria em movimento por tanto tempo quanto durasse o movimento. Retirado o motor, cessaria o movimento. O movimento não se manteria - como ocorreria no repouso. O repouso (estado de privação) não precisaria da ação de uma causa qualquer para explicar sua persistência. Já o movimento não poderia prescindir de tal ação.

Koyré aponta que a dinâmica aristotélica jamais teria gozado de um reconhecimento universal: os críticos e adversários sempre lhe teriam objetado a questão do lançamento, movimento que continuaria a despeito da ausência de um “motor”: rotação persistente da roda, vôo da flecha, lançamento de uma pedra. Aristóteles explicaria esse movimento pela reação do meio ambiente, ar ou água.

Grosso modo, as críticas poderiam ser classificadas em dois grupos: a) os primeiros argumentos seriam de ordem material e sublinhariam o quanto seria improvável a suposição segundo a qual um corpo grande e pesado – bala de canhão, flecha que voa contra o vento – pudesse ser movido pela reação do ar; b) os outros argumentos seriam de ordem formal e assinalariam o caráter contraditório da atribuição do ar de um duplo papel, o de resistência e o de motor, bem como o caráter ilusório de toda a teoria: ela não faria senão deslocar o problema, do corpo para o ar, e se acharia,

por isso, obrigada a atribuir ao ar o que ele recusaria a outros corpos, a capacidade de manter um movimento separado de sua causa externa.

Se assim fosse, prossegue Koyré, por que não supor que o motor transmitiria ao corpo movido, ou lhe imprimiria, alguma coisa que o tornasse capaz de mover-se – algo chamado *impetus*, sempre representado por alguma espécie de potência ou de força que passaria do motor ao *móvel* e continuaria, então, mo movimento, ou melhor, produziria o movimento como sua causa?

A concepção de movimento que sustenta a física do *impetus* é diferente da concepção da teoria aristotélica. O movimento não seria mais interpretado como um processo. Continuaria, entretanto, sendo uma mudança, e, como tal, seria preciso que se explicasse pela ação de uma força ou de uma causa determinada. O *impetus* seria precisamente essa causa imanente que produziria o movimento, e, *converso modo*, o efeito produzido por ela. Assim, o *impetus* produziria o movimento, *moveria* o corpo. Mas, ao mesmo tempo, desempenharia outro papel muito importante: sobrepujaria a resistência que o meio oporia ao movimento.

Neste ponto surgem as críticas a este modo de pensamento: o *impetus* não pode ser causa (uma causa imanente, não interna) e efeito; assim, essa causa ou força deveria ser despendida e finalmente esgotada nessa produção. Ela não poderia permanecer a mesma em dois momentos consecutivos. Por conseguinte, o movimento produzido por ele deveria desacelerar e extinguir-se. Quanto a isso, Galileu forneceria a seguinte conclusão: tal como a física aristotélica, a dinâmica do *impetus* seria incompatível com um método matemático.

O conceito moderno de movimento trata de algo que não afeta de modo algum o corpo que dele é dotado: estar em movimento ou estar em repouso não faria diferença para o corpo em movimento ou em repouso, não lhe traria nenhuma alteração. Ao contrário da concepção aristotélica, o corpo, como tal, seria totalmente indiferente a um e a outro. Consequentemente, não se poderia atribuir o movimento a um determinado corpo considerado em si mesmo. Um corpo não estaria em movimento senão em relação a um outro corpo, que suporíamos em repouso.

O movimento seria um *estado*, assim, como o repouso seria outro *estado*, e ambos seriam persistentes. Ou seja, movimento e repouso seriam colocados no mesmo nível. Esta nova forma de pensar o movimento põe fim à hierarquização da física aristotélica baseada nas noções de ordem cósmica, de lugares naturais. A idéia de lugar natural é substituída pela de espaço geométrico. Ocorre o que Koyré chama de

matematização do espaço – substituição do espaço real pelo espaço abstrato – e, conseqüentemente, matematização da natureza, onde é abolida a qualidade em prol, a partir de então, da quantidade. Com a matematização ocorre a forclusão do sujeito, pois rejeitando o qualitativo rejeita-se, ao mesmo tempo, o sujeito, uma vez que este não pode ser totalmente abarcado pela precisão das ciências.

Para Aristóteles, a natureza seria qualitativa, e neste sentido a física nada poderia fazer senão enumerar suas principais categorias (natural, violento, retilíneo, circular) e descrever seus traços gerais. Como afirma Koyré, a qualidade, tanto quanto a forma, sendo por natureza não matemática, não poderia ser analisada em termos matemáticos. Na natureza não há nem círculos, nem triângulos, nem linhas retas. Portanto, seria inútil aprender a linguagem das figuras matemáticas. Não se poderia estabelecer uma matemática da qualidade, nem mesmo do movimento.

‘O livro da natureza é escrito em caracteres geométricos’, declarava Galileu. Isso implica a circunstância de que, para atingir seu objetivo, a ciência moderna tem de substituir o sistema de conceitos flexíveis e semiquantitativos da ciência aristotélica por um sistema de conceitos rígidos e estritamente quantitativos. O que significa que a ciência moderna se constitui substituindo o mundo qualitativo ou, mais exatamente, *misto*, do senso comum (e da ciência aristotélica), (...) substituindo o mundo do mais ou menos, que é o da nossa vida cotidiana, por um Universo de medida e de precisão. Com efeito, essa substituição exclui automaticamente do Universo tudo o que não pode ser submetido à medida exata. (Koyré, 1973, pp. 272-273)

Desta forma, podemos observar, tal como propomos no início do capítulo, que com o advento da ciência foram banidas de seu domínio as noções de qualidade, de valor, de tudo que aponta para o subjetivo. Substituindo o mundo do mais-ou-menos pelo universo da precisão o sujeito é banido de qualquer consideração. É como, para utilizar uma expressão de Freud³, jogar fora a água do banho junto com o bebê.

1.2) A forclusão do sujeito

Como desenvolve Freire em “A ciência e a verdade: um comentário” (1996), a ciência teria instaurado o saber em sua dimensão significativa. Por exemplo, a ciência daria lugar à equação da gravidade, que a partir de então se tornaria válida para qualquer movimento, em qualquer corpo, em qualquer época. Instaurar o saber em sua dimensão significativa significa esvaziar a ciência de sua dimensão imaginária, como, por exemplo, à idéia de harmonia que teria inspirado Kepler, de que Deus teria organizado o

³ A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão (1910).

mundo; segundo ele, o Sol representaria Deus, e por isso seria preciso que ele estivesse no centro. A partir do advento da ciência, essa significação imaginária passa a ser inconcebível.

Lacan aponta que o que distingue a psicanálise e a ciência é a relação com a verdade. Enquanto a ciência faz desaparecer a dimensão imaginária e utilizar o simbólico na tentativa de apreender o real, para a psicanálise o real é inapreensível. Assim, a “revolução da ciência consistiu na delimitação do real pelo simbólico, pelas suas fórmulas que atingem o mundo por suas idéias científicas de formalização, ou seja, mundo teorizável em seu ideal de um saber completo.” (FREIRE, 1996, p. 35)

Lacan faz uma distinção entre o saber e a verdade, indicando que só há saber pela linguagem, o que implica que há algo que escapa, a linguagem não pode dizer o todo, há sempre um resto; de forma análoga, o saber também não pode abarcar o todo. Já a verdade é aquela que não se pode dizer por completo, surgindo apenas como meio-dizer.

Segundo Freire, a psicanálise e a ciência coincidem porque o simbólico concerne às duas. Teria sido a ciência que constatara a impossibilidade de um real puro, sem sentido, e que demonstrara que o real só se apresenta pelo simbólico. A ciência, entretanto, teve como finalidade cercar esse real, esvaziá-lo através do discurso; já a psicanálise não tenta calá-lo nem esvaziá-lo. Seria, portanto, justamente pelo fato da psicanálise colocar em evidência a incompletude imanente à verdade de qualquer saber que se encontraria a distinção entre ciência e psicanálise. Desta forma, Lacan aponta que há na ciência uma forclusão do sujeito em sua dimensão de verdade, a forclusão de um nada querer saber da ciência frente à verdade como causa do sujeito.

É neste sentido que podemos dizer que a Revolução Científica do século XVII opera um corte no pensamento, ou, para utilizar a expressão de Gaston Bachelard, um corte epistemológico. Segundo Bachelard, é em termos de obstáculos que o problema do conhecimento científico deve ser abordado, uma vez que, segundo o autor, é no âmago do próprio ato de conhecer que aparecem, por uma espécie de imperativo funcional, lentidões e conflitos. E é aí que se deveriam detectar as causas de estagnação a que ele propõe o nome de obstáculo epistemológico. Um obstáculo epistemológico decorreria de um conhecimento não questionado. O que caracterizaria, portanto, o espírito científico seria a formulação de problemas ou, nas palavras de Bachelard, o sentido do problema: “para o espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma

pergunta. Se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído.” (BACHELARD, 1996, p. 18)

O ato de conhecimento se daria *contra* um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos. O mais importante a ser destacado é que um sistema de pensamento e outro não há continuidade, mas ruptura. Desta forma, temos que a Revolução Científica produziu uma nova forma do homem se relacionar com o mundo, impensável até então, que foi, para utilizar a expressão de Koyré, a *transformação do mundo do mais-ou-menos no universo da precisão*. E é somente a partir desta nova forma de se pensar denominada ciência moderna que é possível o surgimento da psicanálise; até então era inconcebível. Por quê? Porque a ciência, ao forcluir o sujeito, opera uma disjunção – isto é, uma impossibilidade de se estabelecer um continuísmo – entre seu campo de problemas e o campo do sujeito. A ciência passa a levar em conta apenas a questão quantitativa, excluindo de sua perspectiva qualquer fator subjetivo. A psicanálise se constitui, portanto, como um outro campo de problemas para tratar estas questões que a ciência rejeita.

1.3) A forclusão do corpo

Além da forclusão do sujeito, ocorrida em um primeiro momento, haveria ainda na ciência, para Lacan, uma outra forclusão, em um segundo tempo: a forclusão do corpo. Lacan aponta no Seminário sobre “O Ato Analítico”: “O ato do *cogito* é o erro sobre o ser, assim como o vemos na alienação definitiva que dele resulta, do corpo, que é rejeitado na extensão. A rejeição do corpo para fora do pensamento é a grande *Verwerfung* de Descartes.” (Lacan, 1968, lição 10 de janeiro)

Como foi indicado anteriormente, no texto “Psicanálise e Medicina” (1966) Lacan também trata dessa questão da forclusão do corpo por Descartes que, ao distinguir pensamento e extensão, identifica o corpo à extensão, ejetando-o para fora do pensamento.

Vamos nos deter em um estudo detalhado do *cogito*, para entendemos por que Lacan aponta que Descartes rejeitou o corpo.

O ideal de Descartes é a verdade, é estabelecer um fundamento sólido sob o qual possa erguer o edifício da ciência. Com a finalidade de atingir essa verdade, o método que ele propõe para distinguir o verdadeiro do falso é a dúvida; o menor motivo de dúvida seria suficiente para rejeitar aquela opinião. É a chamada dúvida hiperbólica, que

em nota de rodapé da edição brasileira de 1973 das *Meditações*, Gerard Lebrun indica ser uma dúvida sistemática e generalizada, que consistiria em considerar falso o que era apenas duvidoso. Assim, ele passa a duvidar de todos os seus conhecimentos, opiniões, a despir-se de todos os seus pré-conceitos, “e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e constante nas ciências.” (DESCARTES, 1641, p. 93)

A primeira coisa refutada por Descartes são as percepções sensíveis: uma vez que os sentidos já o haviam enganado anteriormente, seria prudente não se fiar novamente neles. É apresentado o argumento do sonho, segundo o qual quando sonhamos temos percepções tais como quando estamos acordados. Desta forma, seria impossível distinguir nitidamente vigília e sonho. Descartes introduz então a hipótese do Deus enganador⁴: quem poderia me assegurar que não houvesse terra, céu, meu próprio corpo, que tudo seriam apenas ilusões provocadas em mim pelos caprichos de um Deus enganador?

Prosseguindo seu raciocínio, ele supõe que todas as coisas que vê são falsas; crê que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de seu espírito. Neste ponto podemos começar a observar a exclusão do corpo no pensamento de Descartes:

Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que eu me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisso e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 1641, p. 100)

Descartes, assim, postula que mesmo havendo a hipótese do Deus enganador, fazendo com que pudesse duvidar de tudo o que os sentidos lhe apresentam, ele não poderia duvidar da sua existência, uma vez que pensa. A única certeza que ele conseguiu obter foi um pensamento: eu existo. O que é interessante, contudo, assinalar

⁴ Cabe ressaltar que esta hipótese do Deus enganador, conforme nos indica Freire (1996), é introduzida em seu caráter metodológico, isto é, como um instrumento para alcançar a certeza da razão.

aqui é a total independência do corpo em relação ao pensamento apontada por Descartes: ele se atribui existência – através do pensamento - mesmo duvidando que tenha corpo. E o diz com todas as letras: não é dependente do corpo e dos sentidos a ponto de não poder existir sem eles.

Descartes define o que ele entende por corpo: tudo o que pudesse ser limitado por uma figura; que pudesse ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele fosse excluído; que pudesse ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pudesse ser movido de muitas maneiras. Em seguida ele passa à análise do corpo e do pensamento, tomando como método a dúvida, para verificar qual deles poderia permanecer como verdade. Para analisar o corpo, ele o decompõe em três atributos, sendo os dois primeiros alimentar-se e caminhar: ora, se fosse verdade que não houvesse corpo algum, seria verdade também que não se poderia alimentar nem caminhar. O terceiro atributo seria sentir: mas também não se poderia sentir sem o corpo, além do que, muitas vezes outrora havia pensado sentir coisas, durante o sono, e ao despertar teria verificado que não fazia sentido algum. Já o pensamento seria um atributo que lhe pertenceria de fato, apenas ele não poderia ser separado do sujeito.

Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão (...). Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. E que mais? Excitarei ainda minha imaginação para procurar saber se sou algo mais. Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminando por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, posto que supus que tudo isso nada era e que, sem mudar essa suposição, verifico que não deixo de estar seguro de que sou alguma coisa. (DESCARTES, 1641, p. 102)

Aqui fica claro que para Descartes o ser seria totalmente reduzido ao pensamento. Uma nota de rodapé de Gerard Lebrun é ainda mais esclarecedora: segundo ele, entre todas as faculdades do corpo e da alma uma só, o pensamento, resistiria à exclusão. Eis aqui o cerne da nossa questão: podemos dizer, com Lacan (1966), que Descartes exclui o corpo.

Na *Terceira Meditação*, Descartes quer justificar a existência de Deus. Para Descartes, Deus seria uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual todas as coisas e pessoas teriam sido criadas. A primeira prova da existência de Deus seria que o ser, por ser uma substância finita, não

poderia ter a idéia de uma substância infinita, exceto se ela tivesse sido colocada no ser por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita.

A segunda prova da existência de Deus é obtida através de dois momentos: no primeiro momento, Descartes se pergunta, no caso de não haver Deus, de onde o ser teria tirado sua existência. Eis a resposta: ora, se o ser fosse independente de outro ser, e fosse ele mesmo autor de si próprio, certamente não duvidaria de coisa alguma, não lhe faltaria perfeição alguma, e, portanto, seria Deus. É impossível, todavia, que o ser seja Deus, uma vez que a Ele são atribuídas duas características: a) o poder de dar vida a substâncias; b) a perfeição, o conhecimento de tudo que haveria no mundo. Segundo Descartes, se ele fosse autor de seu nascimento e existência, não se teria privado de nenhum dos conhecimentos de que sua alma se encontrava despojada.

Gerard Lebrun, em nota de rodapé, fornece a seguinte explicação: é impossível que eu seja Deus em virtude do princípio “quem pode o mais pode o menos”. Seria mais difícil criar uma substância (mesmo finita) do que atribuir perfeições. Como não posso produzir o menos (as perfeições de que tenho idéia), não posso produzir o mais (ser autor de meu ser).

Descartes prossegue questionando se ele poderia existir sem causa. Isso seria igualmente impossível, uma vez que para que uma substância não perecesse, seria necessário que fosse conservada por uma causa. Seria evidente que para que uma substância pudesse ser conservada em todos os momentos de sua duração precisaria do mesmo poder e da mesma ação que teriam sido necessários para produzi-la. Assim, bastaria que o ser se perguntasse para saber se possuía algum poder e alguma virtude que fosse capaz de fazer com ele se conservasse, isto é, que fosse ainda no futuro. Bom, visto que o ser é apenas uma coisa pensante, se tal poder nele residisse, decerto ele deveria ter conhecimento dele. Com efeito, Descartes afirma não sentir nenhum poder, e por isso reconheceria que dependeria de algum ser diferente dele.

Assim surge o segundo momento da prova: já há o reconhecimento de que o ser não existe por si mesmo, ele depende de um outro ser. Este outro ser, todavia poderia não ser Deus. Descartes impossibilita essa hipótese partindo do princípio de que se o ser é uma coisa pensante, qualquer que fosse a causa que se atribuísse à sua natureza deveria ser igualmente um ser pensante e possuir em si a idéia de todas as perfeições atribuídas à natureza divina. Assim, essa causa é 1) pensante; 2) causa dela mesma, visto que não poderia ser causada por nenhuma outra (perguntar-se pela causa da causa seria entrar em uma progressão infinita, de modo que se chegaria em uma causa última,

que seria, por sua vez, sua própria causa, e que só poderia ser Deus); 3) perfeita, isto é, dotada de todas as perfeições que o autor concebe como existentes em Deus. Logo, essa causa só pode ser Deus.

Ao final da *Terceira Meditação*, Descartes conclui, após ter provado a existência de Deus, que Ele não pode ser enganador, visto que é perfeito, e que querer enganar consiste em uma imperfeição. Provada a existência de Deus e a assertiva de que Ele não é enganador, Descartes obtém a garantia da verdade do pensamento.

Na *Sexta Meditação*, ou seja, após ter provado a existência de Deus, Descartes retoma o tema do corpo, mas sob um ponto de vista diferente. Em primeiro lugar, ele postula a existência do corpo: uma vez que Deus não é enganador, não haveria motivo para Ele querer enganar o ser através das percepções corporais. Assim, seria mister confessar que as coisas corporais existem. Fica estabelecido assim o dualismo cartesiano entre substância pensante e substância extensa.

Não queremos sustentar que Descartes tenha negado a existência do corpo; nossa questão se refere ao estatuto que Descartes confere a este: “(...) uma máquina, de tal modo construída e composta de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele (...)” (DESCARTES, 1941, p. 146). Em outras palavras, Descartes não nega o corpo do imaginário, o corpo da boa forma. O que fica de lado é a questão do real do corpo, ou, mais precisamente, o corpo em sua verdadeira natureza, como aponta Lacan.

O cartesianismo repousa num dualismo fundamental da alma e do corpo, postos como duas substâncias de fato distintas, heterogêneas e irreduzíveis uma à outra. (...) Essa dicotomia aloja-se, no pensamento cartesiano, para sustentar que a substância viva do corpo é impensável. Com efeito, não há lugar, nesse pensamento, para a animação do corpo, a não ser sob a forma da extensão. A análise efetiva do dualismo entre o pensamento e a extensão revela de que maneira, para Descartes, o ser vivo escapa à linguagem. Sobre isso, deve-se lembrar o gesto de Bichat, repertoriado porque o corpo, nessa perspectiva, é considerado já morto. Em resumo, a visão cartesiana do corpo, presente no saber já médico, contribui para apagar o que se considera a verdadeira natureza do corpo para a psicanálise (SANTIAGO, 2001, p. 3)

E o que constitui a verdadeira natureza do corpo para a psicanálise? O gozo, aquilo que surge como excessivo para o aparelho psíquico, como limite da simbolização, limite este que emperra o equilíbrio do aparelho, e que impede de tomar o corpo como harmonia.

Desta forma, podemos concluir que se trata de uma forclusão em dois tempos: no primeiro tempo, a forclusão do sujeito, iniciada pela revolução científica do século XVII (na qual o filósofo Descartes é um dos destaques), que é perpetuada pela ciência,

principalmente a medicina, que utiliza medidas de controle quantitativo - “os gráficos, as escalas, os dados estatísticos através dos quais se estabelecem, indo até uma escala microscópica, as constantes biológicas” (pp. 9-10), como apontou Lacan em “Psicanálise e Medicina” – para incidir sobre o sujeito. Esse controle quantitativo acaba por criar uma falha epistemo-somática no efeito da medicina sobre o corpo, quer dizer, uma falha entre o conhecimento do corpo do sujeito e o próprio sujeito, uma vez que este não é levado em consideração. O sujeito não interessa ao discurso científico em sua obsessão pelas medidas exatas.

Além dessa forclusão do sujeito, ocorre, em um segundo tempo, uma outra forclusão, a do corpo – e nesta Descartes é protagonista, por ter associado aquele a uma máquina. A ciência, ancorada no pensamento cartesiano, trata cada vez mais o corpo como uma máquina e o efeito disso é, além da falha epistemo-somática, e a rejeição do corpo “em sua verdadeira natureza”.

Descartes exclui o sujeito e exila o corpo: é neste sentido que a psicanálise se propõe como *práxis*, ou seja, a partir de uma prática e de uma rede de conceitos próprios trata essas questões que a ciência rejeita. Neste ponto, o sintoma histérico se apresenta como uma forma privilegiada de pensar o surgimento da psicanálise porque ele acolhe, desde os primórdios da psicanálise, os dois excluídos pela ciência – sujeito e corpo. Para dar conta destas questões, Freud teve que forjar novos conceitos, o que tornou a psicanálise um campo de problemas distinto do campo da ciência.

1.4) Freud e a histeria

Após ter demonstrado que a ciência forclui corpo e sujeito, vamos pensar de que forma a psicanálise os acolhe. Urge, então, que iniciemos nossos estudos sobre o sintoma histérico. No afã em demonstrar nossos objetivos, não nos esqueçamos de que Freud partiu de um ideal cientificista. Neste tópico, portanto, propomos demonstrar que a psicanálise é herdeira da medicina, embora não se subordine a ela. Com este fim, analisaremos os primeiros trabalhos de Freud para observarmos como ocorre esta ruptura da psicanálise com a medicina.

1.4.1) Freud neurologista

Não devemos nos enganar com a aparência de continuidade reconhecida pelo próprio Freud, retrospectivamente, quando declara que passou ‘da histologia do sistema nervoso à neuropatologia e, em seguida, sob novas influências, ao estudo das neuroses.’ Embora esse itinerário corresponda à realidade, dissimula, sob um encadeamento natural, um trajeto espinhoso. Com efeito, no transcurso, foi nada menos que a psicanálise que nasceu. (ASSOUN, 1983, p. 132)

De 1876 a 1882 Freud trabalhou no laboratório de fisiologia de Ernst Brücke, professor que fazia parte de um movimento científico abrangente conhecido como a Escola de Medicina de Helmholtz, que contava com membros célebres tais como Helmholtz, Du Bois-Reymond e Ludwig. Esta Escola exercia o domínio sobre o pensamento dos fisiologistas e professores de medicina alemães, e provocou estímulos intensos à ciência da época. Freud não ficou imune a estes estímulos; segundo Ernest Jones (1961), biógrafo oficial de Freud, este permaneceu leal ao aspecto da ciência que representa o ideal da integridade intelectual, à verdade tal como podia apreendê-la na sua visão mais perfeita. Freud trabalhava com a observação microscópica da estrutura histológica da célula nervosa. Como observa Assoun, “a partir desse momento, seu trabalho passa a centrar-se num domínio privilegiado e quase exclusivo: a anatomia.” (ASSOUN, 1983, p. 119)

Em 1882 Freud passou a trabalhar no Hospital Geral como assistente clínico, tendo em seguida sido promovido a médico estagiário interno. Apesar de ter trabalhado em vários setores do hospital, o que mais o interessou foi o departamento de psiquiatria, sob a orientação de Meynert (1833-92). Durante os anos passados no hospital, Freud trabalhou no Instituto de Anatomia Cerebral, tendo publicado alguns artigos sobre o curso dos tratos e das origens nucleares na medula oblonga, e um grande número de observações clínicas sobre as doenças orgânicas do sistema nervoso. Com base nestas publicações histológicas e clínicas, ele foi nomeado conferencista de neuropatologia em 1885. Assoun observa que seus artigos da época versam sobre as raízes e as conexões do nervo acústico, o pedúnculo inferior do cerebelo, e seus primeiros casos clínicos eram uma hemorragia meningítica, uma polinevrite e uma siringomielite. Eis o que recobriria o conceito de psicopatologia até 1885.

Em 1885, Freud viajou a Paris e foi aluno de Charcot na Salpêtrière. Para Charcot, a etiologia da histeria era orgânica, pois tratava-se de uma deteriorização hereditária do cérebro. Os sintomas, porém, teriam causas ocasionais, *agents provocateurs*, como, por exemplo, palavras ultrajantes, tapas, quedas e a voz do hipnotizador. Por isto, através da sugestão, os sintomas histéricos podiam ser

introduzidos nas pacientes normais sob o efeito da hipnose. Essa concepção destaca a influência das *idéias* para a determinação dos sintomas.

Freud ficou impressionado com as lições do mestre, e relatou no “Estudo Autobiográfico” (1925) que antes de partir de Paris examinou com Charcot a possibilidade de estabelecer a tese segundo a qual na histeria as paralisias e anestésias das várias partes do corpo se achariam demarcadas de acordo com a idéia popular dos seus limites e não em conformidade com fatos anatômicos. Charcot teria concordado com o aluno, mas também não teria demonstrado nenhum interesse especial em se aprofundar na psicologia das neuroses, visto que trabalhava a partir da anatomia patológica.

Podemos observar que desde seu encontro com Charcot há, em Freud, uma recusa da medicina. Freud já entendia os sintomas histéricos como sendo determinados por *representações*, e não por fatores orgânicos. Isto nos faz pensar que desde os primórdios da psicanálise o que está em questão é a linguagem e a forma como ela afeta o sujeito, e não a redução deste ao substrato anatômico.

Assoun observa a aquisição essencial de sua viagem parisiense seria a descoberta da clínica. Entretanto, apesar de Freud estar convencido da insuficiência da explicação anatômica da histeria, teria continuado com seus trabalhos sobre a anatomia cerebral. Era como se os trabalhos paralelos sobre a histeria desempenhassem a esfera de aplicação-verificação do trabalho anatômico, isto é, como se Freud lesse em dois registros paralelos: na teoria anátomo-patológica do cérebro e na clínica.

Essa busca vai terminar por delimitar um objeto, entroncamento da neuropatologia e da psicopatologia clínica: uma *teoria geral das neuroses*. É através do inédito de tal projeto que se exprime a originalidade da busca freudiana. Não que o fato de ocupar-se de neuroses constituísse algo de original na época. Paradoxalmente, porém, a idéia de se forjar uma *teoria geral* da função neurótica do psiquismo estava, de fato, colocada fora de circuito, tanto pelos clínicos, mais ocupados em estudar a fenomenologia especial das espécies neuróticas, quanto pelos psicopatologistas, refratários de uma lógica da anomalia neurológica. Consideremos esse fato em toda sua significação: não é somente, antes de tudo, pela descoberta do inconsciente ou da sexualidade, mas sobretudo por essa exigência (epistêmica) de uma teoria geral das neuroses, que emerge a identidade freudiana. Menos pesquisa de objeto que construção de um campo epistêmico novo, embora seja a exigência do objeto novo que aí se manifesta. (ASSOUN, 1983, p. 137)

Com esta afirmação de Paul-Laurent Assoun percebemos que não se trata de desconsiderar a importância do inconsciente e da sexualidade como conceitos que permitiram a emergência da psicanálise; trata-se apenas de reconhecer a importância das

neuroses como campo epistêmico a partir do qual a psicanálise pode surgir como novidade, e inclusive como campo que possibilitou o estudo do inconsciente e da sexualidade.

A formação médica de Freud introjetou em seu espírito um ideal de cientificidade, do qual a psicanálise, não podemos negar, é herdeira. Vamos prosseguir nosso trajeto para analisarmos de que herança se trata.

1.5) A ruptura

Freud, em co-autoria com Joseph Breuer, publicou em 1893 a *Comunicação Preliminar*. Segundo Mezan (2003), este texto iniciar-se-ia com uma polêmica contra Charcot. Como dissemos acima, para Charcot, a causa da histeria seria uma deteriorização hereditária do cérebro; todos os demais fatores poderiam ser considerados como *agents provocateurs*. Entre esses fatores, os eventos traumáticos poderiam ou não atuar. Só no caso deles intervirem é que a histeria seria considerada traumática e os sintomas ideogênicos.

Freud e Breuer negaram que o trauma, como *agents provocateurs*, simplesmente libertasse o sintoma, que se tornaria independente e continuaria agindo como tal. Pelo contrário, o trauma psíquico, ou a memória do mesmo, agiria como um corpo estranho, devendo ser considerado, mesmo muito tempo depois de sua penetração, como um agente do presente. Essas lembranças não seriam acessíveis aos pacientes em estado de vigília, somente poderiam ser conhecidas através da hipnose. Daí surge a tese de Freud segundo a qual os histéricos sofrem de reminiscências.

Os autores postularam a teoria dos estados hipnóides da consciência: toda idéia seria acompanhada de uma quantidade afetiva particular. O que desencadearia a histeria seria um trauma ocorrido na infância, cujo afeto correspondente não tivesse sido completamente ab-reagido. Existiriam dois motivos pelos quais o afeto da lembrança não poderiam ser ab-reagido: ou o conteúdo das lembranças não permitia reação (circunstâncias sociais), ou o paciente se encontrava sob *estados hipnóides*, estados anormais da consciência que não comportavam reação adequada (sustos, devaneios).

O próprio da histeria seria, neste momento, o seguinte: um trauma psíquico desencadearia uma dessas duas condições, tornando a reação impossível, provocando assim a divisão da consciência. Nos estados hipnóides as representações seriam muito intensas, mas estariam isoladas da comunicação associativa porque não existiria

nenhum vínculo entre o estado normal da consciência e os estados patológicos em que as representações surgiram, ou seja, os processos normais segundo os quais uma representação se esvaece (ab-reação e reprodução em estados de associação) não se encontrariam acessíveis. O conteúdo representativo dos estados hipnóides poderia ter força suficiente para interferir na consciência, ocorrendo assim os ataques histéricos, que seriam as inervações somáticas.

O método catártico consistiria em introduzir a idéia patogênica na corrente associativa, permitindo que o afeto fosse ab-reagido através da fala, fazendo assim com que o sintoma desaparecesse. Entretanto, este método continha uma falha: como só seria obtido o conhecimento sobre o mecanismo de produção do sintoma, e não da causa da histeria, o método não poderia impedir que novos sintomas se formassem.

Ora, o que observamos neste texto é que Freud - além de constar que a causa dos sintomas histéricos não é o trauma em si, mas suas reminiscências - sugeriu que a cura destes sintomas poderia ser obtida pela fala. O que Freud propõe então é que haveria incidência da linguagem: da mesma forma que esta afetaria o sujeito a ponto de causar-lhe um sintoma, poderia removê-lo. O que está em jogo no sintoma é a relação do sujeito com a linguagem, e não uma tentativa de determinar causas anatômicas. Há uma verdadeira ruptura com a medicina na Comunicação Preliminar.

Podemos observar, portanto, neste primeiro texto pré-psicanalítico, onde não há sequer menção ao inconsciente e à sexualidade, uma proposição freudiana que vai contra o ideal científico: tratar as questões relativas à subjetividade.

Ainda em 1893, Freud publicou um artigo chamado “Sobre o Mecanismo dos Fenômenos Histéricos”, que visava tratar da patogênese dos sintomas histéricos, propondo a busca de sua origem na vida psíquica. Ao propor que a etiologia dos sintomas estaria na vida psíquica Freud retira a histeria do campo de problema das doenças orgânicas e passa a se interessar pelo sujeito, por aquilo que ele tem a dizer, por aquilo que o afeta.

Freud propôs ainda neste artigo que em todo indivíduo existiria o princípio de constância, que seria a tendência a manter o mais baixo possível a excitação no interior do organismo. Diante de uma impressão psíquica ocorreria o aumento dessa soma, e o sujeito deveria ter alguma espécie de reação (física ou verbal) que diminuísse a carga de excitação provocada pelo trauma psíquico. Se não ocorresse nenhuma reação o afeto

ficaria retido na memória, e a lembrança do trauma poderia evocar este afeto como era originalmente. Segundo Freud, os histéricos sofreriam de traumas psíquicos que não teriam sido completamente ab-reagidos.

Freud ratifica, portanto, a hipótese desenvolvida na “Comunicação Preliminar”: os histéricos sofreriam de reminiscências; seriam as lembranças traumáticas que provocariam seus sintomas. Novamente observamos que Freud vai à contramão de seu próprio ideal cientificista; quer dizer, é a partir de seu encontro com a histérica que este ideal se mostra insuficiente para pensar tanto um sujeito afetado por uma reminiscência quanto um corpo doente sem nenhuma causa orgânica.

Em 1894 Freud publicou “As Neuropsicoses de Defesa”, onde defendeu que a histeria seria decorrente da divisão da consciência, acompanhada da formação de grupos psíquicos separados.

Neste artigo Freud entra em uma polêmica em relação a Janet, para quem a divisão da consciência seria uma deficiência inata da capacidade de síntese psíquica, que evidenciaria a degeneração dos histéricos. Ou seja, a histeria teria uma etiologia puramente orgânica. Freud utiliza dois argumentos para objetar a tese de uma divisão da consciência como primária: o primeiro seria a histeria de retenção, onde a divisão da consciência representaria um papel insignificante. Tratar-se-ia dos casos em que teria ocorrido uma falta de reação aos estímulos traumáticos, que poderiam ter sido resolvidos por ab-reação. Ou seja, a histeria de retenção não envolveria em nada a anatomia, apenas estando relacionada com a retenção de um estímulo, que poderia ser eliminado pela fala.

Outro argumento seria histeria de defesa, onde a divisão do conteúdo da consciência resultaria de um ato voluntário do sujeito, ou seja, seria promovida por um esforço de vontade cujo motivo poderia ser especificado. Com isso Freud não pretendia dizer que a intenção do sujeito fosse provocar essa divisão da consciência, a intenção seria outra, mas acabaria por ocorrer esta divisão. Não seria possível afirmar que qualquer esforço voluntário para o esquecimento fosse patológico. A capacidade de promover a divisão da consciência através de um esforço desse tipo deveria ser considerada como manifestação de uma disposição patológica, embora esta não fosse necessariamente idêntica à “degeneração” individual ou hereditária.

Freud propõe então a análise da histeria de defesa: segundo ele, os pacientes gozavam de boa saúde mental, até o momento em que teria havido a ocorrência de uma

incompatibilidade em sua vida representativa. Freud ressalta bastante em textos que os sujeitos “gozavam de boa saúde mental” até o desencadeamento dos sintomas para mostrar que até então eles não tinham nenhuma patologia, a fim de se desembaraçar da idéia de que a histeria tinha uma etiologia hereditária. Se fosse uma moléstia de ordem genética algum traço da doença deveria ter se manifestado ao longo da vida do sujeito; entretanto, o que Freud observa é que eles “gozavam de boa saúde mental” até o momento em que se depararam com um conflito psíquico. A causa da histeria como orgânica é abandonada em prol de uma causa da ordem das representações.

Bom, como incompatibilidade em sua vida representativa Freud entendia o momento em que seu eu teria se confrontado com uma representação tão aflitiva que o sujeito teria decidido esquecê-la, visto que não confiava em sua capacidade de resolver a contradição entre representação incompatível e seu eu por meio da atividade do pensamento.

O trajeto entre o esforço voluntário do sujeito e o surgimento do sintoma neurótico seria a tarefa que o eu se imporia, em sua atitude defensiva, de tratar a representação incompatível como “*non-arrivé*” (não-ocorrida) simplesmente não poderia ser realizada por ele. Tanto o traço mnêmico quanto o afeto ligado à representação estariam presentes e não poderiam ser erradicados. Mas uma realização próxima da tarefa se daria quando o eu transformasse essa representação poderosa numa representação fraca, retirando-lhe o afeto – a soma de excitação – do qual estivesse carregada. A representação fraca não teria então nenhuma exigência a fazer ao trabalho da associação.

Podemos ver surgir aqui referências sobre a noção de recalque, como defesa em relação a representações incompatíveis com o resto da consciência. Aqui não se trata ainda de inconsciente, mas de uma divisão da consciência – divisão esta que aponta, *a posteriori*, para a noção de sujeito.

Em outras palavras, é de chofre que Freud rompe com a medicina - para quem a causa da histeria só poderia ser de caráter orgânico – e propõe que se aborde a histeria a partir da linguagem, porque é ela que afeta o sujeito. Desde os primórdios da psicanálise, anteriormente aos conceitos de inconsciente e recalque, há em Freud a recusa da medicina e o interesse pelo que esta rejeita, a saber, o sujeito.

1.6) O sujeito

Segundo Lacan, Descartes teria, através do *cogito*, fundado o sujeito, o sujeito como correlato da ciência.

Esse correlato, como momento, é o desfilamento de um rechaço de todo saber, mas por isso pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser, o qual sustentamos constituir o sujeito da ciência em sua definição, devendo este termo ser tomado no sentido de uma porta estreita. (LACAN, 1965, p. 870)

Assim, para Lacan, a constituição do sujeito – sujeito da ciência, que é o mesmo sujeito da psicanálise – só foi possível devido a este rechaço de todo saber, à destituição subjetiva que a dúvida teria acarretado. Segundo Freire (1996), mais importante que o caráter metodológico da dúvida, é seu aspecto inaugural de constituição do sujeito, sujeito propriamente dito, isto é, aquele que encontra seu ponto de ancoragem, de certeza, no momento evanescente e pontual em que duvida.

No momento em que o sujeito se remete a Deus (que Lacan equivale ao Outro), para obter a garantia das verdades, nesse momento em que ele recusa a idéia do Deus enganador em virtude da do Deus perfeito, o sujeito anula a falta do Outro, tornando-o completo. O sujeito chegou a articular a possibilidade de um Deus enganador, de um Outro barrado, que não garantisse suas certezas, mas ele rejeitou essa possibilidade e sua conseqüente posição de desejante. Ou seja, Descartes exclui o desejo e, por conseguinte, em um primeiro momento, o sujeito, e, em seguida o corpo.

Neste sentido, podemos concluir, com Miller (1987), que esse sujeito da ciência que emerge com Descartes, ao mesmo tempo em que emerge é rechaçado do discurso da ciência. Essa rejeição do sujeito é uma das condições do surgimento da ciência, mas uma condição foracluída, rechaçada para o exterior, o que faz com que a ciência se apresente efetivamente como um discurso sem sujeito, como um discurso impessoal.

Bruce Fink (1997) sugere que, segundo Lacan, Descartes teria libertado o homem moderno do ônus da verdade – já que a maioria dos pensadores antes dele considerava a verdade como mais ou menos co-extensiva às Escrituras – e teria permitido-lhe ir em frente, para desenvolver o conhecimento que se referisse apenas ao seu interior. Assim, Descartes teria ajudado a eliminar a preocupação com a verdade transcendente⁵, e esse afastamento teria dado nova independência ao desenvolvimento

⁵ Segundo Bruce Fink, a preocupação com a verdade transcendente é uma preocupação claramente expressa na metáfora de Platão, da caverna onde o homem é assemelhado a uma pobre criatura cativa, tendo que imaginar o mundo à sua volta mediante a mais fraca das luzes. A preocupação de Platão de discernir o mundo à luz infinitamente mais brilhante do exterior da caverna, como aquela expressada pela

das ciências: estabeleceram-se relações entre as noções científicas, num campo, e as noções científicas no outro, e a matematização dos fenômenos observáveis que havia sido tão efetiva na física foi aplicada igualmente a outros domínios. O discurso científico teria adquirido impulso próprio, obedecendo às suas próprias regras e desenvolvendo sua própria estrutura interna. A teoria ou sistema de símbolos que melhor respondesse pelos fenômenos observáveis utilizando o equipamento científico disponível seria mantida, enquanto a verdade seria relegada aos filósofos e considerada matéria de pura especulação. Em suma, para Fink, Descartes marcaria o momento histórico em que a ciência teria rompido com a filosofia; logo, enquanto todas as ciências ejetariam a verdade de seus campos respectivos, a psicanálise tomaria para si o ônus da verdade.

Vamos desenvolver os aforismos lacanianos “o encaminhamento de Freud é cartesiano – no sentido de que parte do fundamento do sujeito da certeza.” (LACAN, 1964, p. 41) e “eu insisto é que há um ponto em que se aproximam, convergem, os dois encaminhamentos, de Descartes e de Freud” (LACAN, 1964, p. 42), e ainda “é aqui que se revela a dessimetria entre Freud e Descartes” (LACAN, 1964, p. 42), retirados do seminário sobre “Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise”.

Notemos logo de início que, segundo Lacan, entre Freud e Descartes há uma convergência e uma divergência, e, ironicamente, ambas se referem à mesma questão: a dúvida, que por sua vez leva ao pensamento. Tanto Freud quanto Descartes utilizam o mesmo termo, *Gedanken* (pensamentos).

Para Descartes, a certeza do ser seria alcançada no ponto de hipérbole da dúvida: por duvidar, o sujeito sabe que pensa, e por pensar, ele existe. Ou seja, a dúvida funda a certeza do ser. Também para Freud onde há dúvida, há um pensamento; todavia, trata-se de um pensamento inconsciente.

Lacan aborda esta questão da dúvida em Freud através do sonho: *Pai, não vêes que estou queimando?*, como ficou conhecido. Este sonho foi relatado em “A Interpretação dos Sonhos (1900)”, onde o pai, exaurido de velar o filho morto, deixa seu cadáver em responsabilidade de um velho, para dormir um pouco. Ele então sonha com o filho dizendo: “Pai, não vêes que estou queimando?” Assim se levanta e dirige-se ao quarto onde estava o cadáver do filho, que de fato estava pegando fogo, visto que o

crandade nos misteriosos meios pelos quais se supõe que Deus opere, teria sido por fim afastada por inúmeros filósofos – e a maior parte das pesquisas científicas era feita, na época, por filósofos. (1997, p. 74)

velho adormecera e uma vela tombara sobre o caixão. Lacan utiliza o exemplo do sonho para mostrar que sua comunicação é impregnada de dúvida; desta forma, Freud faz da dúvida o ponto de certeza: justamente ali haveria o signo de algo a ser preservado, signo de resistência. Ou seja, Freud, onde duvida, está seguro de que ali há um pensamento, pensamento inconsciente, pensamento que se revela como ausente.

No que divergiram, portanto, os dois autores?

Eles divergem também em relação à dúvida, mas no sentido de que Descartes a exclui em prol das idéias claras e distintas; ao excluir a dúvida, ele exclui a divisão, o subjetivo, o que aponta para o desejo. E é justamente para o desejo que Freud aponta, quer dizer, ele não quer calá-lo, pelo contrário, o que ele propõe é que o escutemos.

Segundo Zaloszcyc, na segunda parte da frase “*eu penso então eu sou*”, para o sujeito cartesiano, o eu sou valeria como a substantificação do eu penso, fazendo do eu penso uma realidade absolutamente segura, certa. O eu sou seria assim um passo decisivo que Descartes teria se permitido. E este passo Freud não fraqueia. Pois o pensamento que no sonho, constitui o campo do inconsciente, é “pensamento ausente”. Embora ausente, ele constitui o que é próprio ao sujeito, mas apenas na condição de inapropriável. Zaloszcyc aponta que é neste sentido que o sujeito do inconsciente deve ser distinguido do sujeito cartesiano, pois o sujeito cartesiano encontra sua realidade de ser pensante apropriando-se de sua substância.

Desta forma, o “*penso, logo sou*” daria ao sujeito cartesiano a garantia de sua existência enquanto substância, substância pensante. Para Freud haveria apenas o “*eu penso*”, visto que o inconsciente não é uma substância, mas justamente algo de inapropriável, não-realizado, nos dizeres de Lacan.

Ora, esta é uma disjunção crucial, uma vez que, segundo Lacan, “não podemos cometer erro do lado de nenhuma substantificação” (LACAN, 1964, p. 137). Como desenvolve Zaloszcyc, a fórmula cartesiana dissimula a distinção entre plano do enunciado e plano da enunciação, considerando o “*eu*” sempre no mesmo plano, embora não fosse o mesmo “*eu*” que pensa (no “eu penso”) e que diz: “eu penso”. O sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação não seriam os mesmos, de modo que seria necessário reconhecer que o sujeito seria apenas o que pensa: “*logo sou*”. Assim, prossegue Zaloszcyc, na fórmula “penso, logo sou”, não seria enunciada nenhuma certeza que tivesse sido previamente estabelecida. Ao contrário: a certeza adviria da própria enunciação.

Ou seja, a enunciação “penso, logo sou” não traz nenhuma certeza para o sujeito; há apenas um pensamento, qual seja, “logo sou”. Daí estabelecer a garantia de sua existência é uma opção de Descartes. Quando indicamos acima que este é um passo que Freud não franqueia, com isto quisemos indicar que não podemos identificar nem o sujeito (como quis Descartes) nem o inconsciente com qualquer espécie de substância.

O inconsciente é a soma dos efeitos de fala, sobre um sujeito, nesse nível em que o sujeito se constitui pelos efeitos do significante. Isso marca bem que, com o termo sujeito (...) não designamos o substrato vivo de que precisa o fenômeno subjetivo, nem qualquer espécie de substância, nem qualquer ser do conhecimento em sua patia, segunda ou primitiva, nem mesmo o logos que se encarnaria em alguma parte, mas o sujeito cartesiano – só que, pela nossa abordagem, as bases desse sujeito se revelam bem mais largas, mas ao mesmo tempo, bem mais servas quanto à certeza que ele rateia. É isto que é o inconsciente. (LACAN, 1964, p. 126)

Podemos entender que Lacan nos sugere que não foi Freud que fundou a subjetividade, foi Descartes, instituindo o pensamento por oposição à extensão. Este último, todavia, acaba por identificar o sujeito com uma substância, a *res cogitans*. A partir de então, Lacan qualifica o *cogito* cartesiano de participar, em seu esforço de certeza, com o termo *aborto* ou *homúnculo*, como se existisse um homenzinho, no interior do cérebro, que o governaria. Assim, pelo contrário, o sujeito para a psicanálise não seria da ordem de uma síntese, representada pelo homúnculo, mas poderia ser simbolizado por sujeito barrado, porque constituído como segundo em relação ao significante.

No seminário sobre “Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise” (1964), Lacan afirma que o campo freudiano não seria possível sem a emergência do sujeito cartesiano, visto que a ciência moderna só começa após o passo inaugural de Descartes; contudo, a especificidade de Freud consistiu em dirigir-se para o sujeito para lhe dizer o seguinte, que seria novo: “*aqui, no campo dos sonhos, estás em casa*”. Isto é, tanto Freud quanto Descartes partiram do pensamento para tratar a questão do sujeito, mas enquanto Descartes hipostasia o pensamento, fazendo deste uma garantia para a existência do sujeito, Freud se dirige a um pensamento ausente, ocorrido em uma Outra Cena, o inconsciente. Substantificar o sujeito é excluí-lo, é excluir a dimensão de desejo inconsciente.

Face à sua certeza, há o sujeito, de quem lhes disse há pouco que está aí esperando desde Descartes. Ouso enunciar, como uma verdade, que o campo freudiano não seria possível senão certo tempo depois da emergência do sujeito cartesiano, por isso que a ciência moderna só começa depois que Descartes deu o passo inaugural. (...) É desse passo

que depende que se pudesse chamar o sujeito de volta para casa, no inconsciente. (LACAN, 1964, p. 53)

Ou seja, o sujeito da psicanálise é o mesmo sujeito da ciência, o qual Descartes fundou e em seguida forcluiu. A psicanálise se distanciou da ciência por ter pensado a etiologia dos sintomas histéricos como psíquica; a partir disso, Freud forjou o conceito de inconsciente. É com o inconsciente, tal como concebido por Freud – um conceito único em relação às demais áreas do conhecimento, específico da psicanálise -, que a psicanálise pode acolher o sujeito em retorno do seu exílio.

Não podemos, todavia, subestimar a importância da ciência na constituição da psicanálise, uma vez que esta teve seu início com o encontro de Freud com o corpo da histérica, um corpo que desafiava o saber médico. A partir do momento que Freud passou a pensar o corpo não mais como anatômico, mas como representável, os sintomas histéricos começam a desaparecer.

Se, por um lado, podemos falar que a psicanálise é herdeira da medicina, por outro lado não podemos falar que haja subordinação. Dizer que a psicanálise nasce no seio da medicina é dizer que Freud tinha um ideal cientificista, que não podemos ignorar; mas também não podemos ignorar as contribuições da psiquiatria para o estudo da histeria no século XIX, que serviram, no mínimo, como ponto de partida, como o encontro de Freud com Charcot, só para citar um exemplo. Mas isso não significa que a psicanálise seja medicina, ou que ainda tenha o ideal de tornar-se ciência, em outras palavras, que a psicanálise esteja subordinada à ciência.

SEGUNDO CAPÍTULO: CORPO SIMBÓLICO E CORPO IMAGINÁRIO

Apresentação

No capítulo anterior analisamos como a ciência forcluiu o sujeito e corpo; fizemos, ainda, um percurso pelos textos iniciais da psicanálise, onde observamos que Freud partiu de um ideal cientificista, mas seu encontro com a histérica fez com que ele se afastasse desta concepção. Analisamos, então, que a partir do postulado de que existem pensamentos inconscientes Freud pode acolher o sujeito, exilado desde Descartes.

Neste capítulo, em uma primeira parte, analisaremos quais conceitos tiveram que ser forjados para que a psicanálise se constituísse como um outro campo de problemas, distinto do campo científico, e propomos que estes conceitos derivam dos estudos de Freud sobre a histeria.

Na segunda parte deste capítulo, iniciaremos nossos estudos sobre o corpo, a fim de entendermos o que é o corpo para a psicanálise. Gostaríamos de esclarecer que pensaremos a constituição corporal pelo viés da histeria, verificando o que esta forma de neurose pode nos auxiliar na compreensão do corpo.

2.1) Inconsciente, recalque, sexualidade infantil

Em “A história do movimento psicanalítico” (1914) Freud escreveu que o advento da psicanálise só foi possível por causa da teoria do recalque, do inconsciente e da descoberta da sexualidade infantil. Nossa proposta é demonstrar que estes conceitos se originaram do estudo dos sintomas histéricos.

Ao abandonar a Teoria da Sedução Traumática, Freud não se preocupa mais em apenas eliminar os sintomas, como na época da *Comunicação Preliminar*, nem mais em procurar o momento exato em que o sintoma teria se estabelecido, por ocasião de um trauma real, como procurou quando tratou seus casos clínicos de 1893. O interesse de Freud desloca-se para as fantasias que se expressam tanto através dos sintomas histéricos quanto dos sonhos. Em “As fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade” Freud afirmou com todas as letras: “quer estudar a histeria, portanto, logo transferirá seu interesse dos sintomas para as fantasias que lhe deram origem”. (FREUD, 1908, p.166)

Mezan (2003) sugere que explicar a lógica de produção das fantasias teria demandado investigações sobre o inconsciente; o conteúdo sexual delas exigiria noções mais claras sobre a sexualidade infantil. Além disso, o fato de serem submetidas ao recalque tornava imperioso o estudo deste.

Desta forma, Freud teria estendido suas descobertas sobre os sintomas histéricos aos sonhos: ambos tinham caráter aparentemente ilógico⁶, ao que Freud se opôs apostando que eles possuíam um sentido – apenas estavam velados pelo recalque.

Para Mezan, a conexão entre o sonho e o sintoma é dada quando Freud, na *Interpretação dos Sonhos* (1900), introduz o conceito de deformação. Tanto os sonhos quanto os sintomas seriam expressões deformadas de conteúdos psíquicos. Tais conteúdos, em virtude de sua incompatibilidade com o eu, seriam expulsos da consciência, mas retornariam por meio das formações de compromisso que constituiriam o sintoma. Ocorreria uma transação de forças entre os conteúdos psíquicos proibidos de aceder à consciência e o eu, e o sintoma seria uma formação composta, que ao mesmo tempo traduziria o conteúdo incompatível e o disfarçaria sob a máscara de uma idéia ou seqüência aparentemente inocente.

No capítulo VII da *Interpretação dos Sonhos* (1900) Freud formula a primeira tópica, onde divide o aparelho psíquico em inconsciente, pré-consciente e consciente. É neste livro que Freud postula que a consciência não recobre o conjunto das atividades ideativas; existem pensamentos inconscientes. A consciência seria responsável pela percepção; o pré-consciente controlaria a vida desperta e motilidade, ao passo que o inconsciente seria sede não só de pensamentos, mas também de desejos.

O desejo provocaria uma defesa por parte do eu. Por isto o conteúdo do sonho se apresentaria deformado, mascarando a realização do desejo a ponto de torná-lo irreconhecível. Esta defesa, quer produzisse um sintoma, quer produzisse um sonho, seria a mesma: o recalque.

Segundo Mezan, o protótipo e primeiro exemplo do recalque estão na *Interpretação dos Sonhos*. O aparelho psíquico tende a manter o mais baixo possível o nível de tensão, e a sensação de dor surge de um aumento de intensidade do investimento. A retirada em tempo da cota inicial de investimento impede a idéia de

⁶ A psiquiatria do século XIX considerava tanto os sonhos quanto os sintomas das histéricas eram desprovidos de sentido. Os sintomas eram tomados como degeneração das funções intelectuais dos pacientes, e os sonhos eram tomados como o somatório de símbolos de processos orgânicos sem relação entre si que seriam percebidos pela consciência um a um.

aceder à consciência, e esta não chega a ultrapassar o estágio de recordação pré-consciente.

Nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905) Freud aborda o recalque através dos sintomas histéricos. Em primeiro lugar, Freud afirma expressamente que a pulsão sexual é a única fonte constante de energia das neuroses. Em seguida, ele postula que os sintomas seriam substitutos de processos psíquicos carregados de energia libidínica que,

(...) por obra de um processo psíquico especial (recalque), foram impedidos de obter descarga em atividade psíquica admissível para a consciência. Estes processos psíquicos, portanto, mantidos num estado de inconsciência, lutam por obter uma expressão que seja apropriada à sua importância emocional – para obter descarga; e no caso da histeria eles encontram tal expressão (por meio do processo de ‘conversão’) nos fenômenos somáticos, isto é, nos sintomas histéricos. (FREUD, 1905, p. 166)

O recalque operaria no sentido de impedir que uma representação chegasse à consciência, mantendo-a no inconsciente. Uma vez que essa representação continuaria exercendo pressão no sentido da descarga, esta última seria obtida através do sintoma de conversão histérico.

Por fim, a busca de Freud pelas causas dos sintomas o levou também à descoberta da sexualidade infantil:

Se os pacientes histéricos remontam seus sintomas a traumas que são fictícios, então o fato novo que surge é precisamente que eles criam tais cenas na fantasia, e essa realidade psíquica precisa ser levada em conta ao lado da realidade prática. Essa reflexão foi logo seguida pela descoberta de que essas fantasias destinavam-se a encobrir a atividade auto-erótica dos primeiros anos de infância, embelezá-la e elevá-la a um plano mais alto. E agora, de trás dessas fantasias, toda a gama da vida sexual da criança vinha à luz. (FREUD, 1914, pp.27-28).

A temática da sexualidade infantil foi abordada nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, através de duas características: a primeira é o auto-erotismo, que seria obter a satisfação pulsional a partir de seu próprio corpo: “a característica mais nítida desta atividade sexual [*infantil*] é que a pulsão não é dirigida para outras pessoas, mas obtém satisfação no corpo do próprio indivíduo. É auto-erótico.” (FREUD, 1905, p. 186) A segunda característica é a fragmentação das pulsões nas zonas erógenas. Freud define a zona erógena como “uma parte da pele ou da membrana mucosa em que os estímulos de determinada espécie evocam uma sensação de prazer possuidora de uma qualidade particular” (FREUD, 1905, p. 188) Qualquer parte de pele ou membrana

mucosa poderia assumir o papel de uma zona erógena, o que quer dizer que não existem zonas erógenas pré-estabelecidas; elas serão constituídas de acordo com cada sujeito. Ou seja, pode-se notar aqui que Freud postula que as zonas erógenas se comportariam como um aparelho sexual secundário, capaz até mesmo de anular as funções do primeiro. Tratar-se-ia de um órgão qualquer do corpo que se comportaria como os órgãos sexuais. Desta forma, teríamos então certa independência da sexualidade em relação ao corpo biológico.

Freud acrescenta ainda que na histeria o recalque afetaria a maioria das zonas erógenas reais, e estas transfeririam sua suscetibilidade ao estímulo de outra zona erógena, que, neste sentido, se comportaria exatamente como os genitais. A estas regiões Freud propõe o nome de zonas histerógenas.

Podemos perceber então que foi a partir dos estudos de Freud sobre os sintomas histéricos que ele chegou aos conceitos de inconsciente (por ter estendido seus conhecimentos sobre as neuroses aos sonhos), recalque (pensando tanto os sonhos quanto os sintomas como efeito deste) e sexualidade infantil (as fantasias produtoras de sintomas destinavam-se a recobrir esta sexualidade). A importância destes conceitos é apontada por Freud: “as teorias da resistência e do recalque, do inconsciente, da significação etiológica da vida sexual e da importância das experiências infantis – tudo isso forma os principais constituintes da estrutura teórica da psicanálise” (FREUD, 1925, p. 54)

Tendo justificado, portanto, que os conceitos próprios da psicanálise originam-se do trabalho de Freud com a histeria, prossigamos nosso trajeto.

No próximo tópico trabalharemos a questão do corpo com o objetivo de esclarecer de que corpo se trata para psicanálise. Lembramos que a constituição corporal será analisada pelo viés da histeria, e que neste capítulo abarcaremos apenas o corpo nos registros do simbólico e do imaginário, deixando a vertente do real para o capítulo terceiro.

2.2) Corpo simbólico

Em “Radiofonia”, Lacan afirmou:

Volto ao corpo simbólico, que convém entender como nenhuma metáfora. Prova disso é que nada senão ele isola o corpo, a ser tomado no sentido ingênuo, isto é, aquele sobre o qual o ser que nele se apóia não sabe que é a linguagem que lho confere, a tal ponto que ele não

existiria, se não pudesse falar. (...) O primeiro corpo faz o segundo, por se incorporar nele (LACAN, 1970, p. 406)

Quinet (2004), em seu comentário sobre “Radiofonia”, propõe que entendamos este corpo ingênuo do qual fala Lacan como o corpo cartesiano da extensão, oposto ao pensamento. Já o corpo simbólico, constituído de linguagem, não seria metáfora por ser efeito da materialidade sonora do significante.

O corpo simbólico ou grande Outro (entendido como tesouro dos significantes) é anterior ao sujeito; ao se incorporar no corpo ingênuo, torna-o significante. É neste sentido que Lacan define o corpo como “aquilo que pode portar a marca adequada para situá-lo numa seqüência de significantes.” (LACAN, 1970, p. 407)

Em outras palavras, o corpo, ao ser incorporado pelo simbólico, passa a portar esta marca significante, isto é, deixa de ser carne e passa a ser o corpo significantizado, afetado pela linguagem.

Alguns exemplos nos auxiliarão nesta compreensão.

2.2.1) A cegueira histérica

No texto “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão” (1910) Freud analisou um caso de cegueira histérica. Segundo Freud, as perturbações psicogênicas da visão dependeriam de certas idéias relacionadas com a visão serem suprimidas da consciência. Essas idéias entrariam em oposição ao eu, e, por este motivo, seriam recalçadas.

A oposição entre as idéias seria apenas uma expressão da luta entre as pulsões. Cada pulsão procuraria tornar-se efetiva por meio de idéias que estivessem em harmonia com seus objetivos. Essas pulsões nem sempre seriam compatíveis entre si; seus interesses amiúde entrariam em conflito. Uma parte importante seria desempenhada pela inegável oposição entre as pulsões que favoreceriam a sexualidade, a consecução da satisfação sexual, e as pulsões que teriam por objetivo a autopreservação do indivíduo (as pulsões do eu).

Tanto as pulsões sexuais como as pulsões do eu teriam, em geral, os mesmos órgãos e sistemas de órgãos à sua disposição. O prazer sexual não estaria ligado apenas à função dos genitais. A boca serviria tanto para beijar como para comer e para falar; os olhos perceberiam não só alterações no mundo externo, que seriam importantes para a preservação da vida, como também as características dos objetos que os fariam ser

escolhidos como objeto de amor. Assim, para Freud, confirmar-se-ia o adágio segundo o qual não é fácil para alguém servir a dois senhores ao mesmo tempo. Quanto mais estreita a relação em que um órgão, numa função dupla dessa espécie, entrasse com uma das pulsões, tanto mais ele se retrairia do outro. Este princípio não poderia deixar de provocar conseqüências patológicas caso o eu mantivesse o recalque da pulsão sexual componente em questão.

No que concerne à cegueira histeria, Freud sugere a seguinte explicação: suponhamos que a pulsão sexual componente que se utilizasse do olhar – o prazer sexual em olhar, escopofilia – tivesse atraído sobre si a ação defensiva da pulsão do eu, em conseqüência de suas exigências sucessivas, de maneira que as idéias através das quais seus desejos se expressassem sucumbissem ao recalque e fossem impedidas de se tornarem conscientes; nesse caso haveria uma perturbação geral da relação do olho e do ato de ver com o eu e a consciência. O eu perderia seu domínio sobre o órgão, que ficaria, então, totalmente à disposição da pulsão sexual recalcada. Seria como se o recalque houvesse sido exagerado pelo eu: o eu se recusaria a ver outra coisa qualquer, uma vez que o interesse sexual se tivesse tornado tão predominante.

Freud cita outros exemplos dessa relação de um órgão com uma dupla exigência sobre ele: a mão que procurou executar um ato de ataque sexual e ficou paralisada histericamente seria incapaz, após a inibição do ato, de fazer qualquer outra coisa – como se estivesse insistindo obstinadamente em efetuar uma inervação recalcada. Ou os dedos de pessoas que renunciaram à masturbação, e se recusariam a aprender os movimentos delicados indispensáveis para tocar piano ou violino.

Vemos-nos aqui diante da questão do corpo afetado pela linguagem: o órgão é abandonado ao domínio da pulsão, é subtraído de sua função de autoconservação e se emancipa, produzindo assim uma cegueira histérica. Essa emancipação do corpo conduz a inibições sem nenhuma causa anatômica. Daí podemos perceber que o sintoma histérico mostra que o corpo é fragmentado, recortado pelo significante. “Não compreendemos o que é um corpo senão na medida em que o recortemos e organizamos com o significante – mecanismo que a conversão histérica leva até a caricatura” (ANDRÉ, 1987, p. 235).

2.2.2) Caso Elizabeth von R.

No outono de 1892 um médico amigo de Freud encaminhou-lhe Elizabeth von R., uma jovem de 24 anos de idade, que tinha dificuldades de andar, acrescentando julgar que tratava-se de um caso de histeria. Elizabeth sentia dores nas duas pernas, porém a descrição das dores era muito indefinida:

uma área bastante grande e mal definida da superfície anterior da coxa direita era indicada como o foco das dores, a partir da qual elas se irradiavam com mais frequência e onde atingiam sua maior intensidade. Nessa região, a pele e os músculos eram também particularmente sensíveis à pressão e aos beliscões (embora uma picada de agulha provocasse, quando muito, certa dose de indiferença). A hiperalgia da pele e dos músculos não se restringia a essa região, mas podia ser observada mais ou menos em toda extensão das duas pernas. Os músculos eram talvez ainda mais sensíveis à dor do que a pele; mas não havia dúvida de que as coxas eram as partes mais sensíveis a essas duas espécies de dor. A força motora das pernas não podia ser qualificada de pequena e os reflexos eram de intensidade média. Não havia outros sintomas, de modo que não existia fundamento para se suspeitar da presença de qualquer afecção orgânica grave. O distúrbio se desenvolvera gradativamente durante os dois anos anteriores e variava bastante em intensidade. (FREUD, 1895, pp. 152-153)

Elizabeth era a mais jovem de uma família de três filhas; um dia o pai foi levado inconsciente para casa devido a um edema no pulmão. Ela cuidou dele por 18 meses. O início da doença de Elizabeth provavelmente teria se dado por essa época, pois no decorrer dos últimos 6 meses ela passara um dia e meio acamada por causa de dores na perna.

Após um ano de luto, a irmã mais velha casou-se com um homem de quem Elizabeth não gostava muito. O casal mudou-se para uma pequena cidade da Áustria em nome de uma possível promoção. A segunda irmã casou-se com um homem educado e culto, e a família ficou muito feliz com o casamento. Eles permaneceram morando perto da mãe e tiveram um filho.

A mãe fez uma operação na vista e Elizabeth a assistiu por várias semanas. Depois disso, as três famílias se encontraram em uma estação de veraneio. Um dia ela fez uma caminhada bastante longa, tomou um banho quente e sentiu dores violentas na perna. Viajou para *Gastein* (nos Alpes austríacos) com a mãe para fazer um tratamento hidropático. Recebeu a notícia de que a segunda irmã, que ficara grávida novamente, estava gravemente doente. Fizeram uma viagem de volta na qual Elizabeth sentiu várias dores e quando chegaram encontraram a irmã morta.

Certo dia Elizabeth relatou que enquanto o pai estava doente, ela tinha ido a um baile, e havia se encontrado com um rapaz de quem gostava e era correspondida. Ao

voltar, soube que o pai piorara em sua ausência e se culpou por isto. Ela nunca mais se afastou por uma noite inteira do pai, e, após a morte deste, o jovem que ela amava afastou-se dela por respeito, e o romance deles malogrou.

Segundo Freud, a incompatibilidade entre a felicidade que sentia e a piora do estado de saúde do pai fez com que a representação erótica fosse recalçada e o afeto intensificou uma dor que já estava presente. Era, pois, uma conversão com finalidade de defesa.

Com a intenção de saber como o complexo sintomático da abasia havia se estruturado nessas zonas dolorosas, Freud começou a fazer perguntas à paciente, tais como: qual foi a origem de suas dores ao andar? E ao ficar de pé? E ao deitar-se?

Duas coisas resultaram daí. Em primeiro lugar, ela dividiu em grupos todas as cenas a que estavam vinculadas impressões dolorosas, conforme as tivesse experimentado enquanto estava sentada ou de pé, e assim por diante. Por exemplo, estava de pé junto a uma porta quando o pai foi levado para casa logo após o ataque cardíaco e, com o susto, ficara paralisada como se tivesse raízes no chão. Continuou acrescentando várias outras lembranças a este primeiro exemplo de susto quando se achava de pé, até chegar à cena assustadora em que, mais uma vez, estava de pé, como que enfeitiçada, junto ao leito de morte da irmã. Poder-se-ia esperar que toda essa cadeia de lembranças mostrasse haver uma conexão verdadeira entre sua dor e o ficar de pé, e a rigor ela poderia ser aceita como prova de uma associação. Mas convém lembrar que seria preciso comprovar a presença de um outro fator em todos esses eventos, um fator que lhe teria dirigido a atenção precisamente para o fato de estar de pé (ou, conforme o caso, andando, sentada, etc.) e, por conseguinte, levado à conversão. A explicação para o fato de sua atenção ter tomado esse rumo só pode ser buscada na circunstância de que andar, ficar de pé e deitar são funções e estados da parte do corpo que, no caso dela, abrangiam as zonas dolorosas: a saber, as pernas. Portanto, foi fácil compreender neste caso a ligação entre a atasia-abasia e a primeira ocorrência da conversão. (FREUD, 1895, pp. 164-165)

Sua paralisia representava uma *simbolização* do seu sentimento de desamparo e solidão, pois ela se queixava que era tão doloroso “ficar sozinha” que ela não podia dar um passo à frente.

Um dia Freud viu o cunhado viúvo chegar a casa, e Elizabeth transfigurou-se: até o momento estava sem dor, mas quando ela pediu para que o tratamento fosse interrompido por aquele dia as dores retornaram de forma aguda. Para Freud, ela estava apaixonada pelo cunhado. O passeio que estava ligado ao aparecimento das dores havia sido realizado em companhia do cunhado, e ela percebera que gostaria de ter um marido como ele. Quando a irmã morreu um pensamento atravessou-lhe a mente: “agora ele está livre novamente e eu posso ser sua esposa”. Sempre que vinham esses pensamentos, ela os rechaçava e convertia os afetos em dores como que para se punir.

Em 1895, para Freud, o sintoma histérico seria fruto de uma defesa em relação a pensamentos desagradáveis. Ocorreria uma incompatibilidade entre a consciência e uma idéia aflitiva, que se confrontaria com o eu. Este, por sua vez, adotaria uma atitude de defesa, privando a idéia do afeto. Esta idéia se tornaria “inofensiva”, e o afeto seria convertido para o corpo. Desta forma, o eu se livraria da contradição, mas a idéia recalçada formaria o núcleo de um segundo grupo psíquico.

Em resumo, podemos dizer que enquanto cuidava do pai, Elizabeth desenvolveu pela primeira vez um sintoma histérico, uma dor em uma região específica da coxa direita. Essa dor ocorreu no momento em que o pensamento em relação ao pai enfermo entrou em conflito com o desejo que sentia na época pelo namorado. Devido à autocensura, ela recalçou a idéia erótica e transformou a carga de seu afeto em sensações físicas de dor.

Posteriormente teria ocorrido outro conflito, o desejo pelo cunhado e sua moral, levando a uma intensificação e extensão das mesmas dores para além dos limites originais. O mecanismo de sua doença seria, para Freud, o seguinte: seu amor pelo cunhado havia sido rechaçado para fora da consciência, tornando-se uma representação psíquica isolada do restante do conteúdo da consciência. Simultaneamente à formação desse grupo psíquico isolado, a paciente teria desenvolvido dores históricas.

Segundo Serge André (1987), a conversão histérica manifestaria um excesso de simbolização (o significante anexaria o corpo a ponto de lhe retirar a função orgânica) e um excesso de sexualização (os órgãos ou partes do corpo anexados pelo sintoma seriam conduzidos a desempenhar um papel de zona erógena para o qual não teriam sido destinados). Assim, Elizabeth não poderia mais “manter-se de pé” (*allein stehen*) porque sofreria por estar “só” (*allein*); ela não poderia ir em frente, no sentido próprio do andar, porque alguma coisa a reteria no sentido figurado. Esses exemplos mostrariam, de acordo com André, que a abasia de Elizabeth não seria mais que uma tradução simbólica. A função orgânica do corpo (como por exemplo, o andar, para as pernas) estaria a partir daí assujeitada ao processo significante: como não conseguiria andar ao nível do pensamento inconsciente, o sujeito não conseguiria mais dar um passo com suas pernas.

Este exemplo nos revela que, ao contrário do que pensa Descartes, o corpo não pode ser caracterizado apenas pela extensão. No caso Elizabeth, vemos que o corpo está assujeitado ao significante, possibilitando, desta maneira, que um pensamento o afete. A

psicanálise, portanto, não pode compactuar com o dualismo cartesiano, pois o sintoma histórico revela que um pensamento inconsciente pode ser simbolizado no corpo.

Em um de seus primeiros textos, *Algumas Considerações para um Estudo Comparativo das Paralisias Motoras Orgânicas e Históricas* (1893), Freud escreveu:

Eu (...) afirmo que a lesão nas paralisias históricas deve ser completamente independente da anatomia do sistema nervoso, pois, nas suas paralisias e em outras manifestações, a histeria se comporta como se a anatomia não existisse, ou como se não tivesse conhecimento desta. (...) Ela toma os órgãos pelo sentido comum, popular, dos nomes que eles têm: a perna é a perna até sua inserção no quadril, o braço é o membro superior tal como aparece visível sobre a roupa. (...) Portanto, na paralisia histórica, a lesão será uma modificação da concepção, da idéia de braço, por exemplo. (FREUD, 1893, pp. 188- 189)

Nas paralisias históricas nenhum problema fisiológico podia ser verificado; a lesão não era propriamente no braço, mas na *idéia* de braço, uma vez que este era tomado não segundo a anatomia do sistema nervoso, mas segundo a concepção popular que se tem deste membro.

Podemos perceber que o corpo, para a psicanálise, não é um organismo, como quer a ciência, perpetuando o postulado cartesiano segundo o qual o corpo é mera extensão. O corpo não é carne, mas “aquilo que pode portar a marca adequada para situá-lo numa seqüência de significantes.” (LACAN, 1968, p. 407). É um corpo metaforizado pela linguagem.

A partir de então, torna-se insustentável manter a dicotomia cartesiana – que toma as substâncias pensante e extensa como heterogêneas, que de forma alguma poderiam ser suturadas. Observamos, a partir de uma citação 1893 de Freud, uma de suas primeiras publicações, que o corpo é passível de ser afetado por um pensamento. O exemplo de Elizabeth ratifica tal hipótese, ela que não podia “manter-se de pé” (*allein stehen*) por estar “só” (*allein*).

Ora, esta formulação, de que ela não podia caminhar porque sofria com sua solidão, não era consciente. Freud chegou a ela através de seu trabalho de escuta com Elizabeth. Uma das aquisições de Freud com as históricas foi justamente a “cura pela fala” – como denominou Anna O., a primeira histórica -, isto é, Freud percebeu que os sintomas começaram a ceder a partir do momento que a palavra havia sido dada ao sujeito. Freud soube ver naqueles sintomas de conversão, que eram um desafio para a medicina da época, porque irredutíveis ao saber científico, Freud soube ver, dizíamos, um sujeito.

O inconsciente, se não pode ser substantificado, localizado anatomicamente, só podemos conhecê-lo através de suas manifestações - dentre elas o sintoma. Sendo o inconsciente o lugar, por excelência, do sujeito, podemos concluir que com o sintoma histórico a psicanálise acolheu o sujeito de seu retorno do exílio.

Mas e quanto ao corpo “em sua verdadeira natureza”, aquele que Lacan aponta que Descartes forcluiu? Prossigamos nossos estudos sobre o corpo na tentativa de desvendar esta questão.

2.3) Corpo imaginário

2. 3.1) Sobre o Narcisismo

No artigo “Sobre o Narcisismo” (1914) Freud indica que o mecanismo de tomar o próprio corpo como objeto sexual – o narcisismo -, comumente tratado como perversão, ocuparia um lugar no curso regular do desenvolvimento sexual humano.

Essa problemática do narcisismo é pensada a partir da esquizofrenia - ou parafrenia, como Freud nomeia neste trabalho -, na qual o sujeito exibiria megalomania e desinteresse em relação à realidade. Um neurótico também apresentaria esse desinteresse em relação ao mundo externo, mas não cortaria suas relações eróticas com este, apenas as substituiria pela fantasia. Já o parafrênico pareceria realmente ter retirado sua libido de pessoas e coisas do mundo externo, sem substituí-las por outras na fantasia.

A libido que seria afastada dos objetos externos na esquizofrenia seria dirigida para o eu, acarretando a megalomania, e dando margem a uma atitude que poderia ser denominada de narcisismo. Mas a própria megalomania não constituiria uma criação nova; pelo contrário, seria a ampliação e manifestação mais clara de uma condição que já existiria anteriormente. Isso levou Freud a considerar o narcisismo surgido através da indução de investimentos objetivos como secundário, superposto a um narcisismo primário.

Esse narcisismo primário pode ser entendido como a identificação da criança com o investimento que o próximo, o *Nebenmensch* (como Freud nomeou no “Projeto para uma psicologia científica” (1985), a quem Lacan chamará Outro) neste momento lhe proporciona. Quer dizer, há um Outro que a nutre, ampara, e que investe narcisicamente, projetando sobre ela seus ideais. É com este próximo que inicialmente a

criança se identifica, e a partir dessa identificação ocorre a passagem do auto-erotismo para o narcisismo, em outras palavras, do corpo fragmentado em pulsões parciais à imagem do corpo unificado. Após esse narcisismo primário ocorreria a escolha objetal e, posteriormente, o narcisismo secundário, que manteria um investimento libidinal original do eu e transmitiria parte ao objeto.

Uma unidade comparável ao eu não pode existir desde o começo; o eu tem que ser desenvolvido. As pulsões auto-eróticas, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao auto-erotismo – uma nova ação psíquica – a fim de provocar o narcisismo. (FREUD, 1914, p. 93)

O eu não é uma entidade dada *a priori*, que existiria desde sempre; o eu teria que ser desenvolvido. Segundo Elia (1995), entre sujeito e corpo não há nenhuma relação de co-naturalidade, eles não se articulam por nenhuma espécie de afinidade natural. Seria necessária uma operação, que Freud chama de nova *ação psíquica*, para que o corpo fosse assumido pelo sujeito.

(...) No ato em que o corpo é pulsionalmente investido pelo Outro, ele se desconstitui enquanto corpo orgânico, esvazia-se, por assim dizer, de seus órgãos. Isso significa que o corpo natural está perdido para o sujeito, desde que “seu” corpo é objeto da pulsão. Os nossos órgãos, só temos acesso a eles por intermédio das representações que deles podemos fazer. (...) O corpo só nos é acessível, secundariamente, por intermédio da ordem simbólica que o marca como humano, mediatizando a experiência narcísica, imaginária, que o marca como *nosso*. (ELIA, 1995, p. 104/105)

2.3.2) O Estádio do Espelho

Em 1949 Lacan escreveu “O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu”, onde analisa o processo de identificação do sujeito a partir de sua imagem no espelho. Através da experiência na qual o sujeito se encontra confrontado com sua própria imagem ocorre uma identificação, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem, e com isso é observado o efeito de júbilo. Esse sentimento de júbilo é produzido pela superioridade da imagem de si mesmo sobre o sentimento de si mesmo, algo como “sou mais que eu pensava”.

Lacan fornece exemplos de maturação animal, como a maturação da gônada na pomba e a transição do gafanhoto migratório da forma solitária para a forma gregária, que são obtidos através da imagem do semelhante. Todavia, essa maturação também poderia ser obtida pelo reflexo do animal diante do espelho. Com isto Lacan quis sugerir

que a imagem tem efeitos reais e é um fator no desenvolvimento do organismo animal; há o reconhecimento de ordem imaginária, mas não se trata da prevalência da imagem do corpo próprio.

Diferentemente das espécies animais, o desenvolvimento humano é marcado pela prematuração, pela insuficiência. Assim, a visão da imagem total no espelho antecipa a maturação orgânica, se antecipa ao desenvolvimento cronológico. A forma total do corpo pela qual o sujeito se anteciparia numa miragem à sua maturação só lhe seria dada como *Gestalt*, como totalidade, em oposição à turbulência de movimentos.

Haveria uma precipitação da insuficiência para antecipação: de uma insuficiência motora para a antecipação de uma imagem total, porque até então ele não tinha a percepção de seu corpo enquanto unidade. Era um corpo fragmentado, disperso nas pulsões parciais. Com a visão de seu corpo no espelho, ocorre a ilusão do corpo como *Gestalt*, e a assunção dessa imagem.

De acordo com Lacan, este corpo despedaçado mostra-se regularmente nos sonhos na análise, aparecendo sob a forma de membros disjuntos. Mas esse despedaçamento revela-se também no plano orgânico, nas linhas de fragilização que definem a anatomia fantasística, manifesta nos sintomas de esquite ou de espasmo da histeria.

É neste sentido que podemos pensar que a relação do sujeito com seu corpo não é uma relação natural, não existe *a priori*. Ela tem que ser constituída, e essa assunção da imagem enquanto *Gestalt* é uma ilusão. Mas esta ilusão a histérica já denunciava, conforme podemos observar no fragmento supracitado do artigo *Algumas Considerações para um Estudo Comparativo das Paralisias Motoras Orgânicas e Histéricas*, de 1893, no qual Freud trata da geografia imaginária do corpo, segundo a qual a histérica se comportava como se a anatomia não existisse.

2.3.3) A dependência do imaginário em relação ao simbólico

No Estádio do Espelho, há ainda uma outra dimensão: trata-se de uma experiência imaginária em função de coordenadas simbólicas:

Seria um erro acreditarmos que o Outro maiúsculo do discurso possa estar ausente de alguma distância tomada pelo sujeito em sua relação com o outro, que se opões a ele como pequeno outro, por ser o da díade imaginária. (...) É que o Outro em que o discurso se situa, sempre latente na triangulação que consagra essa distância, não o é a

tal ponto que não se exponha até mesmo na relação especular em seu momento mais puro: no gesto pelo qual a criança diante do espelho, voltando-se para aquele que a segura, apela com o olhar para o testemunho que decanta, por confirma-lo, o reconhecimento da imagem, da assunção jubilatória em que por certo ela já estava. (LACAN, 1949, p. 538)

Existiria uma dependência do sujeito em relação ao Outro, que poderia validar ou anular esse encontro com a imagem do corpo próprio. O sujeito precisa que o Outro confirme que aquilo que ele vê na imagem é ele mesmo.

O Estádio do Espelho, portanto, seria, em primeiro lugar, a relação imaginária com o outro; em segundo lugar, a assunção da imagem especular – a ilusão de um corpo como unidade; em terceiro lugar, a apropriação do simbólico, no sentido de reconhecimento do Outro. A criança buscaria a aprovação do Outro, que poderia validá-la ou anulá-la. Haveria uma dependência da identificação imaginária, ou seja, da imagem corporal, da identificação simbólica. Neste sentido podemos pensar que é o simbólico que faz a mediação, por um lado, do sujeito com seu corpo, e por outro lado, do sujeito com a imagem de seu corpo.

2.4) O modelo óptico

Em 1953, no seminário sobre “Os Escritos Técnicos de Freud”, Lacan propôs o modelo óptico, segundo ele sucedâneo do estádio do espelho. O modelo óptico seria um experimento que consistiria em colocar um espelho esférico diante de uma caixa, e sobre esta um buquê de flores. Dentro da caixa colocar-se-ia um vaso. O sujeito, em uma posição específica em relação ao espelho, veria aparecer uma imagem real onde o envolveria o buquê. Esse esquema permitiria ilustrar o resultado da intrincação entre o imaginário e o real.

Segundo Lacan, um espelho esférico produziria uma imagem real. Uma imagem, em óptica, teria a seguinte definição: a cada ponto do objeto deve corresponder um ponto da imagem, e todos os raios saídos de um ponto devem se recortar em algum lugar num único ponto. De acordo com as diferentes posições do olho que olharia, a imagem poderia ser vista com maior ou menor nitidez a ponto de produzir uma ilusão de realidade.

Para que esse olho tivesse exatamente a ilusão do vaso invertido em condições ótimas seria necessário que se colocasse diante das flores um espelho plano, e que o olho se encostasse ao espelho côncavo.

O vaso escondido dentro da caixa se refletiria sobre a superfície esférica, para ir ao ponto luminoso simétrico, formando uma imagem real. Para além do olho, os raios continuariam seu caminho, e redivergeriam. Mas, para o olho, seriam convergentes, e dariam uma imagem real, porque a característica dos raios que batem num olho sob uma forma convergente é a de dar uma imagem real. Os raios convergiriam até o olho, de onde então divergiriam, afastando-se. Como os raios que batem no olho estão em sentido contrário, é formada uma imagem virtual no espelho plano – com a única condição de que o olho esteja no campo dos raios que já tivessem se cruzado no ponto correspondente.

O sujeito, que está situado na borda do espelho esférico, vê a imagem real do buquê invertido. Entretanto, a visão de uma imagem no espelho plano seria exatamente equivalente, para o sujeito, ao que seria a imagem do objeto real para um espectador que estivesse para além desse espelho, no mesmo lugar em que o sujeito vê sua imagem. Poder-se-ia, pois, substituir o sujeito por um sujeito virtual, situado no interior do cone que delimita sua possibilidade de ilusão. Esse esquema mostra que, se o sujeito estiver colocado num ponto muito próximo da imagem real, poderia vê-la no espelho plano no estado de imagem virtual. Para Lacan, é o que se produz no homem.

Neste esquema óptico Lacan quis representar o momento em que o sujeito toma consciência do seu corpo como totalidade. Segundo ele, “só a vista da forma total do corpo humano dá ao sujeito um domínio imaginário de seu corpo, prematuro em relação ao domínio real. Essa formação é destacada do processo mesmo da maturação e não se confunde com ele.” (LACAN, 1953, p. 96)

Assim, a imagem do corpo seria como o vaso imaginário que conteria o buquê de flores. A caixa seria o corpo, ao passo que as flores seriam as pulsões e desejos. O olho seria o símbolo do sujeito. Isto é, antes da constituição da imagem do corpo o sujeito estaria entregue às pulsões parciais, e veria seu corpo como despedaçado. Identificar o sujeito ao olho significa que o sujeito não é um corpo substancial, mas uma posição. Dependendo da posição do olho, ele vê o vaso envolver o buquê com maior ou menor nitidez. De forma análoga, ele pode se posicionar como sujeito de diferentes modos. Através do espelho plano, que pode ser indicado como o Outro, ele teria acesso à ilusão do corpo como unidade, como o vaso que envolveria o buquê, até então disperso. Além disso, o gargalo do vaso poderia ser identificado como aquilo que faz borda, isto é, as zonas erógenas.

O essencial no modelo óptico é a preocupação de como se forma a imagem corporal, retomando a idéia desenvolvida no estádio do espelho, que destaca a função do Outro na adequação do imaginário e do real. O sujeito pode ver no espelho uma imagem bastante nítida ou inconsistente; tudo depende da inclinação do espelho plano, ou seja, da intervenção do Outro. “É a relação simbólica que define a posição do sujeito como aquele que vê. É a palavra, a função simbólica que define o maior ou menor grau de perfeição, de completude, de aproximação, do imaginário.” (LACAN, 1953, p. 165)

No seminário sobre a angústia, de 1962-1963, Lacan fez uma modificação neste esquema, ao introduzir o objeto *a*. Segundo o autor, o investimento da imagem especular seria um tempo fundamental da relação imaginária, e fundamental por ter um limite. Nem todo investimento libidinal passaria pela imagem especular. Haveria um resto, e a este resto Lacan denominou objeto *a*. Em outras palavras, em toda relação imaginária haveria uma falta, que não poderia ser representada pela imagem, uma vez que não há imagem da falta. A imagem especular seria autenticada pelo Outro, ao passo que a imagem virtual não seria mais visível porque não entraria no imaginário.

O que significa dizer que há uma falta na relação imaginária? Que o sujeito não pode apreender seu corpo como todo. A imagem antecipa a unificação que está em defasagem, mas essa unificação é uma ilusão. Ele tem um corpo fragmentado e o vê como unificado, isto é, a imagem diz que ele é aquilo que ele não é. Assim como existe o vaso escondido dentro da caixa a que no experimento não se teria acesso, também na constituição corporal existe um corpo real a que ninguém tem acesso, que só pode ser apreendido como imagem, mas que deixa um resto.

Em outras palavras, para o corpo, que é fragmentado, ser reconhecido como totalidade, é necessária a interferência do Outro, tanto como portador de uma imagem unificada, quanto do seu assentimento, o reconhecimento da imagem: sim, aquele que ele vê no espelho é ele mesmo. Nem tudo, todavia, é capaz de se fazer representar pelo simbólico e pelo imaginário – há algo que escapa, o objeto *a*, denunciando assim que o corpo não é uma totalidade plena, que permanece algo de inominável.

2.5) O inominável

Dois fragmentos de casos clínicos exemplificarão esta questão do corpo inominável. O caso Anna O. e o caso da Sra. Emmy von N., ambos nos *Estudos sobre a Histeria*.

2.5.1). Sra. Emmy von N

Freud relata que a paciente falava de forma coerente, mas gaguejava e produzia um estalido com a boca a cada dois ou três minutos. Contorcias o rosto com uma expressão de nojo e horror, estendia o braço em direção à Freud, abrindo e contorcendo os dedos, e exclamava com a voz carregada de angústia: “Fique quieto! Não diga nada! Não me toque!” Tratava-se de um delírio histérico que se alternava com a consciência normal, de modo que a Sra. Emmy retomava sua conversa anterior e sem tomar conhecimento da interrupção.

Ela se assustava com facilidade e tinha alucinações com animais. Sob hipnose contava experiências que tinham desencadeado o medo duradouro, tais como quando entrou em casa e viu a mãe estendida no chão após um derrame cerebral, ou quando levantou uma pedra e viu um sapo, ou ainda quando foi apanhar um novelo de lã e viu que era um camundongo que fugia. Quando, sob hipnose, Freud perguntou o significado de sua fórmula protetora (“Fique quieto!”), ela respondeu que o “Fique quieto!” relacionava-se aos quadros de animais que ela via, e que se alguém fizesse um movimento eles iriam atacá-la e mordê-la. Além disso, sua a gagueira teria surgido quando certa vez estava andando de carruagem com as filhas e os cavalos dispararam. A gagueira havia desaparecido, mas voltara de forma permanente devido à ocasião em que ela estava andando de carruagem com as filhas em um bosque e repentinamente um raio partiu uma árvore próxima. Ela então havia pensado que tinha que ficar quieta, caso contrário os cavalos disparariam. O acontecimento que mais surgia em sua memória, porém, era a morte do marido: ambos estavam atravessando uma ponte e subitamente ele caiu no chão, permanecendo inerte por alguns minutos, mas se restabelecendo logo em seguida. Um tempo depois, na ocasião em que ela estava de cama após o parto da segunda filha, ele estava ao seu lado lendo jornal, quando de repente a olhou de modo estranho, deu alguns passos à frente e caiu morto.

Serge André (1998) sugere que o modelo de todas essas situações é a passagem brusca de um estado para outro: do inanimado ao animado, ou o contrário, a mutação da coisa real para a coisa significante. Em suma, é a colocação em questão do recobrimento do real pelo significante, é o encontro com o real dessexualizado que a deixa sem palavras e a faz gaguejar. Esse encontro com o real é a base para a repulsa, fenômeno primário da histeria. Vejamos a repulsa no caso Anna O.

2.5.2) Anna O.

Este caso, escrito logo após a “Comunicação Preliminar” (1893), na verdade é um caso de Josef Breuer, apenas tendo sido relatado por Breuer e Freud. Anna apresentava os sintomas de dor de cabeça occipital esquerda, estrabismo convergente, queixas de que as paredes do quarto estavam vindo abaixo, perturbações da visão, paralisia dos músculos anteriores do pescoço, contratura e anestesia da extremidade superior direita do corpo, depois de certo tempo da inferior direita e da posterior esquerda, e do braço esquerdo, mas os dedos conservavam certa capacidade de movimento.

Paralelamente às contraturas surgiram desorganizações funcionais na fala: a dificuldade para encontrar as palavras evoluiu para a perda do domínio da gramática e da sintaxe; com o tempo foi ficando totalmente desprovida de palavras e se comunicando através de quatro ou cinco línguas, que não o alemão.

A repulsa de Anna O. se apresenta sob três formas: repulsa pela fala, repulsa pelo corpo, e repulsa pela alimentação.

As duas primeiras podem ser analisadas neste exemplo desencadeador de sua moléstia: ela teve uma alucinação em que viu uma cobra negra, como se tivesse saído da parede, aproximar-se do pai enfermo para mordê-lo. Não conseguiu afastá-la pois estava paralisada; seu braço direito ficara dormente, e seus dedos haviam se transformados em cobrinhas e as unhas (cabeças das cobras) em caveiras. A cobra desapareceu e ela tentou rezar; não encontrou as palavras em alemão, mas pôde pensar e rezar em inglês.

Este encontro de Anna com seu braço dormente é semelhante ao da Sra. Emmy: a passagem do animado para o inanimado, o encontro do corpo enquanto real, remetendo ao furo, o que a teria deixado sem palavras.

Além da paralisia e do mutismo, Anna O. recusava a alimentação, e quando comia, lavava a boca após a refeição. Curiosamente também o fazia quando nada era comido. A primeira vez que esse fenômeno foi observado foi quando o sintoma de não conseguir beber água foi eliminado através da hipnose, quando Anna O. descreve como certa vez entrou no quarto de sua dama de companhia inglesa, de quem não gostava, e viu um cachorro bebendo num copo.

(...) a fonte de repulsa de Anna, nesta ocasião, aparentemente tão anódina, deve ser sem dúvida procurada na diferença de valor que apresenta o ato de beber num cão e num homem. Um ser humano não

bebe, não come nem copula como um animal; no homem, pelo fato de sua dependência com a linguagem, a função orgânica se acha elevada, numa função erótica que a ultrapassa, de forma que tudo o que é da ordem da necessidade se vê subvertido e remanejado no registro do desejo. A partir daí a função orgânica do ser falante se vê arrastada até um ponto-limite, num aquém do desejo, quase fora de alcance. Comer, beber, até mesmo respirar - como ilustra o caso de fumar – tornam-se atividades eróticas que o corpo realiza apoiando-se mais na fantasia sustentáculo do desejo que na exigência do organismo. (ANDRE, 1987, p. 98)

Esta seria, portanto, a base do fenômeno de repulsa na histeria: quando a função erótica do desejo é rebaixada a nível de necessidade orgânica. E a histérica denuncia que o corpo, para o homem, não é nem carne nem organismo, é um corpo erógeno. Mas para além deste corpo erógeno há um real não simbolizado, pura alteridade.

Ou seja, este corpo enquanto unidade, que nos dá o gozo da imagem, é uma ilusão. Para além da vertente do corpo narcísico, da boa forma, há o corpo fragmentado, o que Lacan chamou de real dessexualizado: “O real é choque (...) O real se distingue (...) por sua separação do princípio do prazer, por sua dessexualização, pelo fato de sua economia, em seguida, admite algo de novo, que é justamente o impossível.” (LACAN, 1964, p. 165)

TERCEIRO CAPÍTULO: O RETORNO DO CORPO

Apresentação

No primeiro capítulo demonstramos como a ciência forclui o sujeito: Descartes, ao mesmo que o funda, o exclui em prol das idéias claras e distintas. Além dessa forclusão há o que Lacan aponta ser a verdadeira *Verwerfung* de Descartes: a forclusão do corpo, reduzindo o ser do sujeito apenas ao pensamento, e relegando seu corpo a uma mera extensão.

Em seguida, vimos que a histeria no século XIX constituía um enigma para a medicina; no entanto, o sintoma histérico passa a ceder a partir do momento em que Freud o percebe como manifestação do inconsciente – um inconsciente que aponta um sujeito.

Estudamos, ainda, o que a histeria pode nos auxiliar na compreensão sobre o corpo, uma vez que este, para psicanálise, não é o organismo da biologia nem a extensão de Descartes, mas um corpo afetado pela linguagem, e também o corpo da boa forma, do estágio do espelho, que nos dá a ilusão de termos um corpo unificado.

Mas existe ainda uma outra vertente na qual é possível estudar o corpo: a vertente do pulsional. Neste capítulo abordaremos esta forma de se pensar o corpo a fim entendermos, enfim, qual é o “corpo em sua verdadeira natureza” que Lacan apontou ter sido rejeitado por Descartes.

3.1) O corpo “em sua verdadeira natureza”

3.1.1) Primeiros trabalhos sobre a histeria

Em “As Neuropsicoses de Defesa” (1894) Freud propôs que o sintoma surgiria como defesa do eu em relação a uma representação incompatível. O eu, portanto, retiraria o afeto dessa representação, transformando-a em uma representação inócua. O afeto, ou soma de excitação, contudo, uma vez desvinculada, que ser utilizada de alguma outra forma.

Até este ponto, os processos observados na histeria, nas fobias e nas obsessões seriam os mesmos; daí por diante seus caminhos divergiriam. Na histeria, a representação incompatível seria tornada inócua pela transformação de sua soma de excitação em alguma coisa somática. Para isto, Freud propõe o nome de conversão.

A conversão poderia ser total ou parcial. Desse modo, o eu conseguiria libertar-se da contradição com o qual seria confrontado; em contrapartida, porém, sobrecarregar-se-ia com um símbolo mnêmico que se alojaria na consciência. Conseqüentemente, o traço mnêmico da idéia recalcada não seria, afinal, dissolvido; daí por diante, formaria o núcleo de um segundo grupo psíquico. Assim, Freud conclui que o fator característico da histeria não seria a divisão da consciência, mas a capacidade de conversão.

É aqui que podemos ver Freud, em 1894, às voltas com a problemática do corpo. O mecanismo de defesa proposto por ele, através do recalque, serviria para várias psiconeuroses. Mas o que caracterizaria propriamente a histeria seria a conversão, a transformação de uma soma de excitação em alguma coisa somática. Em que consistiria essa *soma de excitação*? É uma pergunta que fica sem resposta, mas já aponta para algo da ordem do excesso, que ele retomará em “Além do princípio do prazer” (1920).

3.1.2) Uma teoria quantitativa

Com o “Projeto para uma psicologia científica” (1895) Freud desenvolveu uma teoria quantitativa, buscando uma explicação para o aparelho psíquico baseada no modelo fisiológico-mecanicista. Sua teoria consistia em explicar os processos psíquicos em termos quantitativos de investimento neuronal. É importante ressaltarmos que Freud nunca publicou este texto, o que ocorreu apenas após sua morte.

As hipóteses básicas do Projeto são: em primeiro lugar, o aparelho psíquico seria regido pela atividade neurônica em relação a Q (quantidade de energia). O princípio de inércia neurônica seria aquele em que os neurônios tenderiam a desfazerem de Q através da descarga. Entretanto, o organismo não poderia se desfazer de toda Q existente em seu interior; um mínimo seria necessário para satisfazer exigências internas. Ainda assim, o organismo trabalharia para tentar manter Q no nível mais baixo possível e para evitar qualquer aumento deste. Entre as diversas vias de descarga seriam preferidas as que acarretassem na interrupção dos estímulos - ou seja, a fuga ao estímulo. Contudo, o organismo não pode se esquivar dos estímulos endógenos (fome, respiração, sexualidade) que cessariam apenas mediante a realização de uma *ação específica* no mundo externo.

Em segundo lugar, existiriam três classes de neurônios: os neurônios ϕ , destinados à percepção, e os neurônios ψ , responsáveis pela memória, além dos

neurônios ω , que representariam a consciência. Existem ainda dois tipos de neurônios ψ : os do *pallium*, que são investidos a partir de ϕ , sendo responsáveis pela formada imagem perceptiva, e os nucleares, investidos a partir das vias endógenas de condução.

Em terceiro lugar, existe a série prazer-desprazer: interpretar a tendência do psiquismo de evitar o desprazer como idêntico ao princípio de inércia é dizer que desprazer coincide com um aumento do nível de Q; o prazer corresponderia à sensação de descarga. Para que a descarga ocorresse seria preciso interromper o fluxo de Q no interior do organismo, e isto requereria uma *ação específica* que resultasse em alteração no mundo externo. A princípio o organismo humano seria incapaz de realizar tal ação; ele precisaria da assistência do outro. O exemplo sugerido por Freud é da experiência de satisfação.

Na experiência de satisfação, ocorreria um aumento de Q no interior do organismo, e, conseqüentemente, em ψ , sentido como uma propensão urgente à descarga por uma via motora. A primeira via a ser seguida seria aquela que levaria à alteração interna (expressão das emoções, grito, inervação vascular). Mas nenhuma descarga desta espécie poderia produzir alívio, uma vez que o estímulo endógeno continuaria a ser percebido e se restabeleceria a tensão ψ . A estimulação só poderia ser abolida através de uma alteração no mundo externo (fornecimento de víveres, aproximação do objeto sexual), como ação específica. Esta se efetuaria apenas por meio do próximo, o *Nebenmensch*: “o organismo humano é, a princípio, incapaz de levar a cabo essa ação específica. Ela se efetua por meio de assistência alheia, quando a atenção de uma pessoa experiente é atraída para o estado em que se encontra a criança (...)” (FREUD, 1985, p. 422)

Essa experiência acarretaria três resultados: (1) efetuar-se-ia a descarga permanente, eliminando-se assim a urgência que teria causado desprazer; (2) haveria o investimento de um ou de vários neurônios do *pallium* correspondentes à percepção de objeto; (3) chegaria a ϕ informações sobre o movimento e a descarga produzida. Essa informação surge porque todo movimento torna-se uma ocasião para novas excitações sensoriais que produzem em ψ uma imagem motora.

O fundamento das conexões em ψ seria a lei de movimento por simultaneidade, segundo a qual um investimento quantitativo passaria mais facilmente para um neurônio investido do que para um não investido. Ou seja, o investimento seria, em relação à

passagem de Q, equivalente a uma *facilitação*. A experiência de satisfação levaria a uma facilitação entre duas imagens mnêmicas. Junto com a descarga de satisfação, as imagens mnêmicas ficariam vazias de Q, e com o restabelecimento do desejo, o investimento reativaria as duas lembranças. (É provável que a imagem mnêmica do objeto seja a primeira a ser afetada pela ativação do desejo.) Essa ativação de desejo produziria algo semelhante a uma percepção - ou seja, uma alucinação, que se fosse investida levaria à decepção.

Freud analisa também a experiência de dor: seria um aumento de Q, sentido como desprazer, e uma propensão à descarga; em seguida ocorreria uma facilitação entre esta última e a imagem mnêmica do objeto hostil. Poderia ocorrer desprazer também quando a recordação de um objeto que tivesse produzido dor fosse reinvestida, por exemplo, num nova percepção. Surgiria então um estado que não seria dor, mas se assemelharia a ela por incluir o desprazer e sua conseqüente inclinação à descarga. Bom, na experiência de dor o excesso de Q vem do mundo externo; mas a recordação corresponde a qualquer outra percepção de imagem. Por que ela teria como conseqüência um aumento no nível de Q?

Segundo Freud, devido ao investimento da recordação hostil o desprazer seria liberado do interior do corpo e retransmitido a ψ , mediante um complexo de neurônios secretores de Q, os "neurônios-chave". Quando excitados, estes neurônios liberariam no interior do organismo algo que operaria como um estímulo sobre as vias que conduziriam a ψ . Por causa da experiência de dor a imagem mnêmica do objeto hostil teria adquirido uma excelente facilitação para esses neurônios-chave, que liberariam desprazer no afeto. Essa hipótese aparece como problemática porque não é plausível pensar que organismo investiria em uma imagem que envolveria o aumento de tensão. Até aqui pensava-se a excitação como oriunda do mundo externo ou do interior do organismo, dos órgãos exteriores ao sistema nervoso central. Com a hipótese dos neurônios-chave seria preciso admitir uma excitação endógena de origem neuronal, sendo que isto é totalmente contra a função primária do aparelho psíquico, que é a descarga.

A hipótese aparece como problemática e realmente o é, mas o problema não concerne à hipótese; trata-se de uma questão constitutiva do funcionamento do aparelho psíquico, que traz esse problema do excesso de excitação com o qual ele não sabe lidar. Este imbróglio foi descrito por Freud em 1895 e só pode ser elucidado em 1920, através do postulado de que haveria algo para além do princípio do prazer que emperraria esse

equilíbrio do aparelho. Embora não tenha sido teorizado no Projeto, podemos pensar que Freud já aponta para este “além” ao lançar mão da hipótese dos neurônios-chave para dar conta da experiência de dor: uma excitação endógena de origem neuronal que contraria todo o funcionamento do aparelho psíquico.

A parte II do *Projeto* é dedicada à análise da histeria. Esta neurose se caracterizaria pelas idéias excessivamente intensas, embora banais, ou seja, aparentemente sem a capacidade para provocar os sintomas histéricos. Novamente temos aqui um elemento para pensarmos que Freud já apontava para algo da ordem do excesso dentro da economia do aparelho psíquico: *idéias excessivamente intensas*.

O que ocorreria é que uma idéia “banal”, digamos assim, estaria substituindo uma idéia excessivamente intensa. Na experiência que teria dado origem à histeria a idéia banal (A) seria apenas uma circunstância acessória, ao passo que a idéia excessivamente intensa (B) estaria de fato ligada ao trauma. Esta substituição seria inconsciente para o sujeito, e explicaria a aparente falta de sentido dos sintomas histéricos.

A explicação de Freud para esta substituição é a seguinte: *A* seria compulsiva, e *B* recalçada. Para cada compulsão existiria um recalque correspondente. Assim, no momento da experiência traumática, a idéia *B* teria sido acompanhada de um desprazer; em decorrência disto, toda vez que surgisse para o sujeito a idéia *B* o eu inibiria o deslocamento de energia para *A*.

Freud, entretanto, postula que as idéias recalçadas são invariavelmente de ordem sexual. Podemos indagar por que idéias sexuais seriam mais geradoras de desprazer que as demais. Além disso, surge um outro problema: segundo Freud, uma experiência sexual ocorrida na infância não poderia despertar uma excitação no sujeito, devido a sua imaturidade sexual, e por isso seria recalçada. Apenas com o advento da puberdade seria possível ao sujeito responder a essa excitação, e às recordações de ordem sexual que porventura acometessem ao sujeito. Em outras palavras, o sujeito responderia, após a puberdade, a experiências sexuais ocorridas na infância. Por que apenas após a maturidade sexual essas experiências sexuais se tornariam traumáticas, pois nem no momento em que ocorreram nem nos anos seguintes teriam qualquer significação para o sujeito?

Consentino indica que a explicação de Freud é que o acontecimento só se torna traumático *a posteriori*, com a maturação sexual; ele é traumático justamente por essa

antecipação em relação à sexualidade. Mas, indo um pouco além, sugere o autor, poderíamos dizer que, já de entrada, para Freud a sexualidade, que, todavia, ele não define bem, é traumática⁷.

Esse trauma é algo inassimilável para o sujeito, que escapa a qualquer tentativa apreensão pelo simbólico, que está fora da cadeia significante – em outras palavras, é o encontro com o real, o que Lacan chamou no seminário sobre “Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise” (1964) de *tiquê*.

No que concerne ao advento da puberdade, entendemos isto em conformidade com o conceito de *a posteriori* em psicanálise: é no *só - depois* que o sujeito atribui uma significação ao que aconteceu no momento anterior. Assim, seria apenas após o aparecimento dos sintomas histéricos que o sujeito ressignificaria suas experiências de modo a justificarem o surgimento daqueles sintomas; somente no instante seguinte aquelas experiências, que no momento em que ocorreram foram insignificantes para o sujeito, se tornariam traumáticas.

Para André (1987), se acompanharmos Freud e os ensinamentos que Lacan extraiu de sua releitura, devemos admitir que o real “já estava lá” apenas no *só-depois* da determinação simbólica; sem dúvida o real precede, na cronologia, a organização simbólica, mas só pode ser designado e pensado enquanto tal a partir desta organização. O real é, na verdade, produzido na sua função de causa pelo efeito do simbólico. Em conseqüência, o sistema simbólico não tem função apenas de camuflar ou sublimar o real, mas, mais fundamentalmente, fazê-lo existir como tal, ou seja, como distinto. Só há inominável em função do nome, só há real do corpo com relação ao limite da simbolização.

Isto justifica pensarmos que o determinante para a histeria seria uma recordação e não a uma experiência, uma vez que somente *a posteriori* - ou seja, através da recordação da experiência, e não mais da experiência em si - o sujeito dá uma significação àquela experiência. Além disso, podemos pensar que se a causa da histeria é uma recordação, e não uma experiência, mais uma vez vemos Freud ir contra o ponto de vista científico – no próprio “Projeto para uma Psicologia Científica” – que tentava

⁷ “La explicación que el sostiene em estos momentos es que esse trauma, que solo se hace eficaz después, porque hace falta cierta maduración, por esa anticipación que tiene em relación com la sexualidad, es trumático. Pero yendo um poço más allá, podríamos decir que ya de entrada para Freud la sexualidad, que todavia no la definió bien, aparece como traumática.” (CONSENTINO, 1999, p. 43)

atribuir a etiologia da histeria a causas orgânicas. Para Freud, os sintomas eram, não lesões anatômicas, mas manifestações do inconsciente.

3.1.3) A Teoria da Sedução Traumática

Com o abandono dos estados hipnóides e do método catártico, a etiologia das neuroses passou a ser relacionada com conteúdos da vida sexual, e a aquisição das doenças foi vinculada com falhas no conflito defensivo - do eu em relação a idéias incompatíveis com o resto da consciência.

Em “A Hereditariedade e a Etiologia das Neuroses” (1896) Freud propôs que o agente que deveria ser aceito como causa específica da histeria seria uma lembrança relacionada à vida sexual, mas que apresentaria duas características de máxima importância: o evento do qual o sujeito reteria uma lembrança inconsciente seria uma experiência precoce de relações sexuais com excitação *real* dos órgãos genitais, resultantes de abuso sexual cometido por outra pessoa; e o período da vida em que teria ocorrido esse evento fatal seria a infância.

Neste artigo temos que Freud acrescenta à tese segundo a qual os histéricos sofrem de reminiscências um fator específico: estas reminiscências estariam vinculadas à vida sexual, e ainda um outro detalhe, ocorridas na infância. Se Freud já está de posse da teoria da sexualidade na etiologia das neuroses, tão cara à psicanálise, por outro lado está ainda há um passo da descoberta do inconsciente e da sexualidade infantil, conceitos que se tornariam, dentre outros, fundamentais para a psicanálise - segundo o próprio Freud. Entretanto, se ele ainda não possui estes conceitos, isso também não tardará, como veremos.

Neste momento da obra freudiana, o mecanismo da histeria basicamente estaria relacionado com uma experiência sexual passiva antes da puberdade. À época do acontecimento, essa excitação sexual precoce não teria nenhum efeito, e essa lembrança agiria como se fosse um evento atual, desencadeando algo da ordem de uma ação póstuma de um trauma sexual. Num dos últimos parágrafos de “A Hereditariedade e a Etiologia das Neuroses” Freud propôs que “o próprio fato de que as agressões sexuais desse tipo tenham ocorrido em tenra idade parece revelar a influência de uma sedução prévia, da qual seria conseqüência a precocidade do desejo sexual” (FREUD, 1896, p. 147). Novamente podemos observar que o trauma não é o evento da infância, mas a

retomada dessa experiência e uma resignificação de sua lembrança. É a resignificação que é traumática.

Ao postular que a etiologia das neuroses seria esta experiência precoce de relações sexuais com excitação real dos órgãos genitais, podemos dizer que Freud desenvolveu a Teoria da Sedução Traumática propriamente dita. Neste texto já não se trata mais de uma divisão da consciência, e sim de uma noção do inconsciente.⁸

Mais uma vez nos vemos diante da questão do corpo: na Teoria da Sedução Traumática seria necessária a intervenção, no real do corpo, de um Outro, ou, para dizer nos termos freudianos, de um *Nebenmensch*. A intervenção deste *Nebenmensch* teria como efeito, num primeiro momento, o desejo sexual, e somente no *a posteriori* uma resignificação que tornaria esta experiência traumática.

Segundo André (1998), a descoberta do gozo sexual sempre ocorreria ao nível mais primário numa experiência passiva – no sentido em que seria sempre do Outro que o sujeito receberia a sexualidade. O gozo sexual seria sempre antecipado, na medida em que ele se apossaria da criança na sua relação primeira com o Outro: a criança seria inicialmente gozada, mais que gozaria, pois seria ela quem, em primeiro lugar, obteria do Outro que lhe prestasse cuidados, um gozo que não seria abusivo qualificar de sexual. Esta seria a justificativa estrutural do fato de que Freud ligasse sempre a descoberta da satisfação sexual a uma experiência de sedução.

Podemos entender esta excitação real dos órgãos genitais descrita por Freud a partir dos termos lacanianos de real e simbólico: seria, então, uma intervenção simbólica do Outro para ordenar o real do corpo, uma vez que neste primeiro momento, para André (1998), trata-se de um gozo não-sexual, no sentido em que ele ainda não teria sido captado pelo sujeito em sua significação sexual. Ele só se tornaria sexual pelo viés da intervenção do recalque. Essa sexualização afetaria o gozo e o reorganizaria dando-lhe um sentido: o sentido sexual.

Em “Novos Comentários sobre as Neuropsicoses de Defesa” (1896) Freud reafirma que para causar a histeria não bastaria a ocorrência de alguma experiência sexual aflitiva em algum período da vida do sujeito; tais traumas sexuais deveriam ter ocorrido na tenra infância, antes da puberdade, e seu conteúdo deveria consistir numa

⁸ Cabe ressaltar que não se trata do conceito de inconsciente, que só seria desenvolvido em 1900 na *Interpretação dos Sonhos*, mas de uma referência do desenvolvimento deste conceito.

irritação real dos órgãos genitais (por processos semelhantes à copulação). Freud também insiste na idéia segundo a qual não seriam as experiências em si que agiriam de modo traumático, mas antes sua revivescência como *lembrança* depois que o sujeito tivesse ingressado na maturidade sexual.

Além disso, o autor retoma seu artigo sobre “As Neuropsicoses de Defesa” (1894), no qual, segundo ele, não havia nenhuma explicação sobre o modo como os esforços do sujeito (até então saudável) para esquecer uma experiência traumática podiam ter como resultado a realização efetiva do recalque pretendido, e assim abrir as portas para a neurose de defesa. Isso não poderia estar na natureza das experiências, já que outras pessoas permaneciam saudáveis, apesar de terem sido expostas às mesmas causas precipitantes. A histeria, portanto, não poderia ser inteiramente explicada a partir do efeito do trauma: seria preciso reconhecer que a suscetibilidade a uma reação histeria já preexistia a ele.

Em 1894 Freud havia tratado o lugar da predisposição histérica como indefinido, porque não podia tomá-lo como anatômico; embora não soubesse explicar o mecanismo da susceptibilidade à histeria, Freud se recusou a pensar em uma predisposição genética, e deixou a questão em aberto. Já neste artigo de 1896 sugere que esta lacuna poderia ser ocupada, inteiramente ou em parte, pela ação póstuma de um trauma sexual na infância.

Na conferência “A Etiologia da Histeria” (1896) Freud reafirmou que os sintomas na histeria seriam determinados por fatores traumáticos de cunho sexual que seriam reproduzidos na vida psíquica. Para Freud, a precondição etiológica dos sintomas histéricos estaria no campo da experiência sexual. Não se trataria mais de temas sexuais que teriam sido despertados por uma ou outra impressão sensorial, mas de experiências sexuais que afetariam o próprio corpo do sujeito.

O que Freud não soube explicar é porque a recordação de uma experiência sexual que no momento de sua ocorrência não produziu nenhum efeito psíquico pudesse exercer influência tão drástica posteriormente. É o real do corpo que permanece inassimilável para o sujeito, um real que se refere a um gozo. É, como indica Lacan, o gozo do corpo, que Freud, embora não tenha formalizado em conceito, também não se desapercebeu, pois é no próprio sintoma de conversão histérico que podemos vislumbrar toda a dificuldade envolvida neste processo de regulação do gozo na tentativa do sujeito de ter acesso ao seu corpo. Esse excesso do corpo, essa soma de excitação, conduziu Freud ao conceito de pulsão.

3.2) A pulsão

Desde o “Projeto para uma psicologia científica” (1895) Freud se referia a uma quantidade de energia que atuaria no organismo, pressionando pela descarga. Podemos entender essa quantidade Q como o precursor da pulsão. Já no Projeto Freud postula a existência da série prazer-desprazer, onde o prazer seria obtido através da sensação de descarga de Q, e, de forma análoga, o acúmulo de Q no organismo seria sentido como desprazer.

Na análise do Projeto apontamos que a experiência de dor aparece como problemática, uma vez que ela seria decorrente do investimento em uma representação hostil.

O caso de uma experiência de dor decorrente de uma percepção hostil do mundo externo é possível compreender: seria um aumento de Q, sentido como desprazer, e uma propensão à descarga; em seguida ocorreria uma facilitação entre esta última e a imagem mnêmica do objeto hostil. As coisas se complicam quando se pensa no investimento da representação de um objeto que tivesse produzido dor. Ora, em um organismo cujo princípio é descarregar Q, qual o sentido de investir em uma representação que acarrete em seu aumento? Freud recorre à hipótese dos neurônios-chave: por causa da experiência de dor, haveria uma excelente facilitação da imagem hostil para os neurônios-chave, um complexo de neurônios que liberariam desprazer no interior no organismo e o conduziria à memória. Com essa hipótese dos neurônios-chave é possível pensar em uma excitação endógena, de origem neuronal, cujo resultado é necessariamente o desprazer.

O que gostaríamos de ressaltar é essa energia que surge no interior do organismo, em relação à qual ele não pode se esquivar, e que mesmo com sucessivas descargas permanece excessiva, a ponto de Freud admitir neurônios que liberam desprazer - contrariando, assim, totalmente o funcionamento do aparelho psíquico. É essa energia que queremos destacar como precursora da pulsão.

Somente nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905), contudo, Freud formalizou o conceito de pulsão:

Por ‘pulsão’ deve-se entender provisoriamente o representante psíquico de uma fonte endossomática e contínua de excitação em contraste com um ‘estímulo’, que é estabelecido por excitações *simples* vindas de *fora*. O conceito de pulsão é assim um dos que se situam na fronteira entre o psíquico e o físico. A mais simples e mais provável suposição sobre a natureza das pulsões pareceria ser que, em si, uma pulsão não tem qualidade, e no que concerne à vida psíquica

deve ser considerado apenas como uma medida da exigência de trabalho feita à mente. (FREDU, 1905, p. 171)

Podemos entender que um estímulo é algo que produz uma excitação, mas seria proveniente do exterior. A pulsão também produziria excitação, mas esta seria proveniente do interior do organismo. A pulsão não seria, todavia, essa excitação, mas o representante psíquico de uma excitação cuja fonte é somática. É neste sentido que pode-se afirmar que a pulsão seria um conceito-limítrofe entre o psíquico e o somático, porque ela está na fronteira da sua fonte – endossomática – com o psiquismo ao qual faz funcionar. Por isso Freud postula que a pulsão é a medida da exigência de trabalho por sua ligação com a mente, ela realiza este trabalho de ser fronteira entre o físico e o psíquico.

Em “As pulsões de seus destinos” (1915) Freud retoma esta temática da pulsão. Segundo Lacan, este artigo foi escrito para nos indicar que, em relação à finalidade biológica da sexualidade, as pulsões não podem ser senão pulsões parciais. Isso porque Freud trata de pulsão (cujo termo em alemão é *trieb*) e não de instinto (cujo correlato seria *instinkt*), o que é bastante significativo. Vejamos por que. No Seminário sobre “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise” (1964) Lacan utiliza dois exemplos que nos permitem compreender a diferença.

Um instinto é da ordem do par estímulo-resposta, como, por exemplo, se alguém recortar um papel em forma de falcão e fizer com que este sobrevoe alguns metros acima de uma galinha, num quintal, esta irá se arriar contra o chão. Este exemplo nos indica que uma galinha tem um instinto de sobrevivência que faz com que ela tema um falcão, de forma que ela não diferencia se ele é real ou montado. Ela é programada geneticamente para temer o falcão, e toda vez que ela tiver o mesmo estímulo (visão do falcão) ela fornecerá a mesma resposta (medo).

Já no nível da pulsão não é disso que se trata. Lacan aponta que a pulsão é uma montagem no sentido de colagem surrealista, isto é, sem pé nem cabeça. “(...) creio que a imagem que nos vem mostraria a marcha de um dínamo acoplado na tomada de gás, de onde sai uma pena de pavão que vem fazer cócegas no ventre de uma bela mulher que está lá incluída para a beleza da coisa.” (LACAN, 1964, P. 167) E se se reverter o dínamo “desenrolam-se seus fios, são eles que se tornam a pena de pavão, a tomada do gás passa pela boca da moça e pelo meio sai um sobre de ave.” (LACAN, 1964, p. 167) A pulsão é uma montagem porque não há relação estímulo-resposta, como seria no par

macho-fêmea; a pulsão é uma não-orientação radical, o sujeito não sabe como se posicionar frente à sexualidade.

Freud pensa essa distinção entre instinto e pulsão por quatro razões: impulso, finalidade, objeto e fonte.

O impulso é a quantidade de força ou a medida da exigência de trabalho que ela representa. Este impulso é constante, e isto nos permite diferenciar a pulsão do instinto; este é momentâneo, ou, nas palavras de Lacan, tem sempre um ritmo. “A primeira coisa que diz Freud da pulsão é, se posse me exprimir assim, que ela não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, que ela não tem subida nem descida. É uma força constante” (LACAN, 1964, p. 163)

A finalidade da pulsão é sempre sua satisfação. Lacan acrescenta que essa satisfação é paradoxal, e podemos compreender esta afirmação a partir do terceiro elemento da pulsão, o objeto. O objeto da pulsão, diz Freud,

(...) é a coisa em relação à qual ou através da qual a pulsão é capaz de atingir sua finalidade. É o que há de mais variável numa pulsão e, originalmente, não está ligado a ela, só lhe sendo destinado por ser peculiarmente adequado a se tornar possível a satisfação. O objeto não é necessariamente algo estranho: poderá igualmente ser uma parte do próprio corpo do indivíduo. Pode ser modificado quantas vezes for necessário no decorrer dos destinos que a pulsão sofre durante sua existência. (FREUD, 1915, p. 128)

O objeto da pulsão é aquilo em relação à qual a pulsão é capaz de atingir satisfação. Ao postular que o objeto é o que há de mais variável, novamente Freud distingue pulsão de instinto, uma vez que neste último há a idéia de um programa genético no qual a satisfação só pode ser obtida através de um objeto específico, como seria o caso macho-fêmea. No caso da pulsão não há um objeto privilegiado; como Freud já tinha apontado nos “Três Ensaio”, pode ser uma pessoa do sexo oposto, uma pessoa do mesmo sexo, uma parte do próprio corpo, um animal.

Também nos “Três Ensaio” Freud sugeriu que “o encontro de um objeto é na verdade um reencontro dele” (FREUD, 1905, p. 229), porque o sujeito tenta substituir por objetos variáveis o que na verdade é o objeto perdido. O protótipo da experiência de satisfação primária - na qual a lembrança da satisfação obtida através do seio dará origem ao desejo - permite-nos pensar o que o seio é este objeto perdido que o sujeito tenta reencontrar, mas que é impossível, por tratar-se do objeto *a*, causa de desejo, perdido desde sempre. A partir disso Lacan sugere que a pulsão *contorna* o objeto, já que é impossível apreende-lo.

A satisfação da pulsão é paradoxal porque esta é satisfeita, por exemplo, através dos sintomas, dos atos falhos. À revelia do objeto a pulsão se satisfaz. E, no entanto, os pacientes chegam à análise se queixando de que não estão satisfeitos, nos diz Lacan.

A fonte da pulsão é o próprio corpo do sujeito. Seria o processo físico ocorrido em uma parte do corpo cujo estímulo seria representado no psiquismo pela pulsão.

Um instinto possui força momentânea e um objeto inato, por isso dissemos acima que ele faz parte de um programa ditado geneticamente; já a pulsão não é dessa ordem, ela não dá ao sujeito essa orientação, e por isso Lacan a assemelha a uma montagem surrealista sem pé nem cabeça. Pensando a pulsão, portanto, como distinta do instinto e como uma montagem, Lacan postula que a pulsão é parcial, entendido como parcial em relação aos fins reprodutivos biológicos.

3.3) Além do princípio do prazer

Até 1920, Freud havia teorizado o primeiro dualismo pulsional, onde se teria, de um lado, as pulsões de auto-conservação ou pulsões do eu, destinadas à preservação do sujeito, tais como fome e sede, e, por outro lado, as pulsões sexuais, destinadas à preservação da espécie. O princípio regulador do aparelho psíquico seria o princípio do prazer, cuja máxima seria evitar o desprazer, isto é, manter o nível de excitação o mais baixo possível no interior do aparelho.

Freud inicia o artigo “Além do princípio do prazer” (1920) retomando a idéia vigente até então segundo a qual

Na teoria da psicanálise não hesitamos em supor que o curso tomado pelos eventos mentais está automaticamente ligado ao princípio de prazer, ou seja, acreditamos que o curso desses eventos é invariavelmente colocado em movimento por uma tensão desagradável e que toma uma direção tal, que seu resultado final coincide com uma redução dessa tensão, isto é, com uma evitação de desprazer ou uma produção de prazer. (FREUD, 1920, p. 17)

Em seguida Freud questiona a dominância deste princípio do prazer a partir de quatro aspectos: as neuroses de guerra, os sonhos traumáticos, as brincadeiras infantis e a reação terapêutica negativa.

As neuroses de guerra ocorreriam em pessoas que tivessem sofrido acidentes envolvendo risco de vida. Estas neuroses, também denominadas “neuroses traumáticas”, acarretariam um quadro de abundantes sintomas motores semelhantes aos da histeria, mas que os ultrapassavam devido acentuados sinais de hipocondria ou melancolia, bem

como debilitamento e perturbação muito abrangentes e gerais das capacidades mentais. Embora Freud pensasse que até então não se tinha nenhuma explicação completa dessas neuroses, ele sugeriu que o ônus principal de sua causação repousaria sobre o fator da surpresa, do susto. Uma das características dessa neurose seria a ocorrência de sonhos recorrentes com o acidente, numa situação na qual o sujeito acordaria em outro susto. Ora, a crença da psicanálise é de que os sonhos são realizações de desejos. Assim, Freud argumenta que ou a função de sonhar nestas pessoas estaria perturbada, ou poder-se-ia ser levado a refletir sobre misteriosas tendências masoquistas do eu.

No que concerne às brincadeiras infantis, Freud cita o exemplo de um garotinho que brincava com um carretel de madeira com um pedaço de cordão amarrado em volta do carretel. A brincadeira consistia em segurar o carretel pelo cordão e o arremessar; durante este movimento o menino dizia “ó-ó-ó”, acompanhado de bastante interesse e satisfação. Este “ó-ó-ó” representava a palavra alemã “*fort*”, foi. Puxava então o carretel de volta pelo cordão e dizia “*da*”, ali.

Para Freud, esta brincadeira relacionava-se à ausência e retorno de sua mãe, os encenando com seu brinquedo. É interessante notar que a criança encenava com muito mais frequência a partida do que o episódio na íntegra. Ora, a criança não poderia sentir a ausência da mãe como agradável ou mesmo indiferente. Desta forma, a criança utilizava esta brincadeira para se colocar como ativo na situação, tentando reverter a condição passiva inicial da experiência, onde o menino *era abandonado* pela mãe. Ou seja, o garoto repetia uma experiência desagradável para tentar memorá-la e elaborá-la.

Por reação terapêutica negativa entendemos que é o negativo, isto é, o contrário do que deveria ser uma reação terapêutica, no sentido de melhora. O paciente não faz progressos em sua análise por não conseguir recordar as desagradáveis experiências passadas; pelo contrário, ele as repete como se fossem experiências contemporâneas.

Esses quatro elementos levaram Freud a pensar na existência de uma *compulsão à repetição*, na qual o sujeito repete experiências desagradáveis, na impossibilidade de recordá-las como pertencentes ao passado. Freud cita alguns exemplos dessas situações desagradáveis, tais como o laço afetivo de uma criança com seu genitor, em geral do sexo oposto, que sucumbe ao desapontamento, ou o ciúme pelo nascimento de um novo bebê, ou palavras duras de um ocasional castigo.

Os pacientes repetem na transferência todas essas situações indesejadas e emoções penosas, revivendo-as com a maior engenhosidade. (...) Nenhuma dessas coisas pode ter produzido prazer

no passado, e poder-se-ia supor que causariam menos desprazer hoje se emergissem como lembranças ou sonhos, em vez de assumirem a forma de experiências novas. Constituem, naturalmente, as atividades de pulsões destinadas a levar à satisfação, mas nenhuma lição foi aprendida da antiga experiência de que essas atividades, ao contrário, conduziram apenas ao desprazer. A despeito disso, são repetidas, sob a pressão de uma compulsão. (FREUD, 1920, p. 32)

Em seguida, Freud fornece alguns exemplos de relações humanas que mantêm o padrão de repetição, tal como o benfeitor que é abandonado iradamente, após certo tempo, por todos os seus *protregés*, por mais que eles possam, sob outros aspectos, diferir uns dos outros, parecendo assim condenado a provar todo o amargor da ingratidão; o homem cujas amizades findam por uma traição por parte do amigo, entre outras.

Além dessas situações em que o sujeito parece ter um comportamento ativo, haveria também casos em que o sujeito pareceria ter uma experiência passiva, sobre a qual não possuiria influência, como o caso da mulher que se casou sucessivamente com três maridos, cada um dos quais caiu doente logo depois do casamento e teve que ser cuidado por ela em seu leito de morte. Além disso, Freud cita um exemplo desta espécie que nos pareceu emblemático: é o caso de Tancredo, herói de Tasso em *Gerusalemme Liberata*, que inadvertidamente teria matado sua amada Clorinda num duelo, porque ela estava disfarçada sob a armadura de um cavaleiro inimigo. Após o enterro, Tancredo teria entrado em uma floresta mágica e feito um talho em uma árvore. Do corte da árvore teria saído sangue e a voz de Clorinda, cuja alma estava aprisionada na árvore, e que mais uma vez havia sido ferida por Tancredo.

Podemos pensar, portanto, que se o princípio do prazer postula que é preciso evitar o desprazer, a compulsão à repetição - a repetição de experiências em si desagradáveis - só pode contrariar o princípio do prazer, gerando desprazer no interior do aparelho psíquico.

Deve-se, contudo, apontar que, estritamente falando, é incorreto falar na dominância do princípio de prazer sobre o curso dos processos mentais. Se tal dominância existisse, a imensa maioria de nossos processos mentais teria de ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele, ao passo que a experiência geral contradiz completamente a conclusão desse tipo. O máximo que se pode dizer, portanto, é que existe na mente uma forte *tendência* no sentido do princípio do prazer, embora essa tendência seja contrariada por certas outras forças ou circunstâncias, de maneira que o resultado final talvez nem sempre se mostre em harmonia com a tendência no sentido do prazer. (FREUD, 1920, p. 19)

Existe algo no aparelho psíquico que está além do princípio do prazer, cuja expressão mais direta é a compulsão à repetição. Isso não significa que o princípio do prazer deverá, então, ser desacreditado; ele continua regulando o psiquismo, apenas não o *domina* completamente, como se pensava até 1920. Em “Além do princípio do prazer” Freud enuncia que não seria mais possível manter o dualismo pulsional vigente até então, a saber, pulsões do eu e pulsões sexuais. Seria preciso pensar uma nova forma de pulsão, as pulsões de morte. Freud fornece duas explicações para o abandono do antigo dualismo e o postulado de um novo.

Em 1914, à época da publicação de “Introdução ao narcisismo”, era prevalente, além do primeiro dualismo pulsional, a idéia de que a libido seria dirigida aos objetos no processo de investimento, sendo o eu apenas um reservatório. A descoberta de um narcisismo primário, que ocuparia um lugar no curso regular do desenvolvimento sexual humano, fez pensar que haveria um investimento libidinal original do eu, isto é, que o eu poderia ser tomado como objeto de amor. Esta libido narcisista também seria expressão das pulsões sexuais, e tinha necessariamente que ser identificada com as pulsões do eu. Desta forma, a oposição entre pulsões sexuais e pulsões do eu não faria mais sentido. “Viu-se que uma parte das pulsões do eu era libidinal e que pulsões sexuais (...) operavam no eu.” (FREUD, 1920, p. 62) A partir de então as duas, pulsões do eu e pulsões sexuais, foram englobadas sob o nome de pulsão de vida.

A explicação para o postulado do segundo dualismo pulsional é a seguinte: no aparelho anímico circulam duas espécies de energia, energia livre, ou processo primário, e energia vinculada, ou processo secundário. No inconsciente ocorre o processo primário, que dá origem às condensações e deslocamentos; já na consciência ocorre o processo secundário, com a energia já vinculada. As pulsões seguiriam o modelo do processo primário, com a energia livre, pressionando pela descarga. Mas haveria uma distinção entre as pulsões de vida, que se esforçariam por manter essa energia vinculada, e as pulsões de morte, que lutaria por “restaurar um estado anterior de coisas” (FREUD, 1920, p. 47), anterior justamente à energia vinculada, isto é, as pulsões de morte lutariam pela energia livre de rápido escoamento.

3.4) A Metáfora da vesícula

O que nos interessa, contudo, é analisar a idéia de excesso de energia no psiquismo. Essa idéia pode ser obtida através da metáfora de Freud sobre a vesícula,

também desenvolvida no “Além do princípio do prazer”. A vesícula seria um organismo vivo em sua forma mais simplificada possível. A superfície da vesícula que estivesse voltada para o mundo externo se diferenciaria e serviria de órgão para o recebimento de estímulos. Poder-se-ia supor que, como resultado do impacto incessante de estímulos externos sobre a superfície da vesícula, sua substância, até certa profundidade, poderia ter sido permanentemente modificada, de forma que os processos excitatórios nela seguiriam um curso diferente do seguido nas camadas mais profundas. Teria se formado então uma crosta que acabaria por ficar inteiramente “calcinada” pela estimulação, que apresentaria as condições mais favoráveis possíveis para a recepção de estímulos e se tornaria incapaz de qualquer outra modificação. Para Freud, em termos do sistema consciente, isso significaria que seus elementos não poderiam mais experimentar novas modificações permanentes pela passagem de excitação, porque já teriam sido modificadas, a esse respeito, até o ponto mais amplo possível; a partir de então teriam se tornado capazes de dar origem à consciência.

A vesícula, por se encontrar no meio de um mundo externo carregado de estimulações, morreria se não dispusesse de um escudo protetor contra os estímulos. Este escudo teria sido obtido da seguinte forma: a superfície mais externa deixaria de ter a estrutura apropriada à matéria viva, tornando-se até certo ponto inorgânica e, daí por diante, funcionaria como um envoltório ou membrana especial, resistente aos estímulos. Conseqüentemente, as energias do mundo externo só poderiam passar para as camadas subjacentes, que teriam permanecido vivas, com um fragmento de sua intensidade original.

Essa vesícula, que, para Freud, mais tarde teria se tornado o sistema consciente, também receberia estimulações provenientes do interior. Bom, contra o exterior a vesícula estaria protegida, e as quantidades de excitação que incidiriam sobre ela teriam efeito reduzido. Mas no sentido do interior não haveria escudo, e as excitações se estenderiam por todo o sistema, em quantidade não reduzida, até onde algumas de suas características dariam origem aos sentimentos de prazer e desprazer. Essas excitações interiores, todavia, teriam menor intensidade que as excitações exteriores.

Para Freud, seria traumática qualquer excitação proveniente do exterior que fosse suficientemente poderosa para atravessar o escudo protetor. Assim, um acontecimento como um trauma externo estaria destinado a provocar um distúrbio em grande escala no funcionamento da energia do organismo e a colocar em movimento todas as medidas defensivas possíveis. Ao mesmo tempo, o princípio de prazer seria

momentaneamente colocado fora de ação. Não haveria mais possibilidade de impedir que o aparelho psíquico fosse inundado com grandes quantidades de estímulo; em vez disso, surgiria um outro problema, o de *dominar* as quantidades de estímulo que teriam irrompido, de *vinculá-las* no sentido psíquico, a fim de se desvencilhar delas. Essa dominação seria uma defesa do aparelho diante desse excesso de energia, e consistiria em tentar converter essa energia em energia vinculada.

A este excesso irredutível à homeostase, ao equilíbrio do aparelho psíquico, Lacan posteriormente nomeará gozo. O gozo se diferencia do prazer porque este último se refere ao equilíbrio; já o gozo se refere ao que é excessivo, a uma satisfação que não está sob o primado do princípio do prazer.

A metáfora da vesícula é emblemática para nos fazer pensar esse excesso de energia no interior do aparelho psíquico, contra o qual não é possível se defender nem fugir, e que permanece constante. O gozo representa um paradoxo porque, ao mesmo tempo em que constitui uma satisfação pulsional, esta é sentida como desprazerosa pelo eu, por ser inconciliável com o restante do aparelho, que é regido pelo princípio do prazer. É uma satisfação que intriga o sujeito, porque, em primeiro lugar, ele não se reconhece nela; em segundo lugar, é sentida como desprazer; e, por fim, insiste compulsoriamente.

O gozo, segundo Serge André, poderia ser entendido no sentido que o emprega o Direito: gozar de algo até o abuso. E então o Direito atuaria para limitar o gozo às fronteiras do útil. O gozo para Lacan seria justamente o contrário, o que se opõe ao útil, aquilo que não serve para nada. Embora haja uma tentativa de domesticar esse excesso, regulando-o pelo significante (ou, nos termos de Freud, energia vinculada), há um resto que não se deixa representar; a este resto Lacan nomeou objeto *a*.

3.5) Corpo e gozo

Até aqui vimos que a constituição corporal abarca os três registros do real, simbólico e imaginário. Em “O eu e o isso” (1923) é possível vislumbrar este panorama do corpo:

O eu é, primeiro e acima de tudo, um eu corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície. Se quisermos encontrar uma analogia anatômica para ele, poderemos identificá-lo melhor com o ‘homúnculo cortical’ dos

anatomistas, que fica de cabeça para baixo no córtex, estira os calcanhares, tem o rosto virado para trás (...) (FREUD, 1923, p. 39)

Como podemos interpretar tal afirmação? De acordo com os termos do Estádio do Espelho que analisamos no capítulo anterior: o eu só se constitui a partir do Outro, de sua imagem, de seus significantes. É com a intervenção do Outro que ocorre a passagem do auto-erotismo para o narcisismo, quer dizer, do corpo despedaçado para o corpo unificado. Freud faz essa analogia com o homúnculo para representar essa idéia do eu como uma síntese, uma unidade.

Por que, porém, este apelo à anatomia, se em toda sua obra Freud teve justamente o trabalho de distinguir as instâncias psíquicas da localização neurológica? Podemos pensar que este apelo ao organismo ocorreu devido à própria dificuldade de Freud de lidar com o limite da representação. Porque se, por um lado, a passagem do auto-erotismo para o narcisismo confere ao corpo uma unidade, por outro lado esta passagem não ocorre sem nenhuma perda; não é toda a libido que é transposta para a imagem unificada, de modo que resta uma parcela. E é esse resto, impossível de ser representado, que nos indica que a imagem é um engodo, que o sujeito não pode ser totalmente representado. Freud parece recorrer à filogenética e à neurologia quando se depara com o limite do representável. Nesse sentido a anatomia é o destino, sendo o destino, o simbólico, o campo da representação e a anatomia seu limite.

Freud também postula, neste artigo, que “o eu é um precipitado de investimentos objetais abandonados” (FREUD, 1923, p. 42) para nos indicar que além da imagem, o eu é constituído através da identificação com objeto, ou, nas palavras de Lacan, identificação com Outro. Segundo Freud, em um primeiro momento, o eu se identificaria com cada objeto no qual ele investisse. Quando, em um segundo momento, o eu tivesse que abandonar aquele objeto, ocorreria uma alteração no eu que poderia ser descrita como introjeção, isto é, o eu assumiria as características do objeto, identificando-se com ele. Assim, o eu se constituiria através dessas identificações com os objetos, formando o que Freud chamou de precipitado de investimentos objetais abandonados, quer dizer, restos, traços, resíduos daqueles objetos que foram investidos.

As primeiras identificações do sujeito deixariam traços nele que formariam o ideal do eu, um ideal que possuiria toda perfeição e que o sujeito projetaria diante de si como sendo sua meta de realização. Mas este ideal, devido a toda sua perfeição e valor, jamais será atingido pelo sujeito, por mais que ele se esforce. Haveria uma instância psíquica, o supereu, que mediria a distância entre o eu real e o ideal do eu. Seria a

instância responsável pela lei, pela ordem, e principalmente pelas proibições, sendo responsável, portanto, pelo sentimento de culpa, resíduo paradoxal do conflito entre o que deve ser seguido pela Lei e o que deve ser renunciado de gozo.

Esse ideal do eu é mantido pelo discurso científico através do ideal do corpo, ideal da boa forma. Afinal não podemos dizer que Descartes negou que o homem tivesse um corpo, que fosse constituído de pele, músculos, órgãos. Ele não negou o corpo da boa forma, o corpo da imagem. O que ele negou, segundo Lacan, foi o corpo em sua verdadeira natureza, ou seja, um corpo feito para gozar – entendendo o gozo como o que está para além do princípio do prazer, o excesso, que vai à contramão da idéia de equilíbrio, de que haveria um corpo harmonioso desenvolvido para a vida. Com a introdução do conceito de pulsão de morte Freud subverte a noção de vida.

Consentino⁹ sugere que a vida, no pensamento freudiano, não é mais o conjunto das forças, como dizia Bichat, o fundador da anatomia geral, que resistem à morte; a vida é o conjunto de forças na qual a morte é sua pista, vale dizer, seu sentido.

A vida, então, para a psicanálise não pode ser pensada como o equilíbrio de um organismo que luta contra a morte, pois a pulsão de morte, sob a forma de compulsão à repetição, atesta que existem forças inerentes ao sujeito que lutam contra seu próprio bem-estar. A vida então engloba a morte e a toma como seu objetivo; em outras palavras, dizer que há um dualismo pulsional entre pulsão de vida e pulsão de morte é dizer que o sujeito aparece como dividido, porque há uma parte de si que luta por se fazer representar, e há uma outra parte do sujeito que permanece como limite a esta representação. Dizer que a morte é o objetivo da vida é dizer que há algo no interior do aparelho que permanece irreduzível à simbolização, há uma energia que não pode ser ligada, que é a própria pulsão de morte. A pulsão de vida seria o esforço constante de tentar ligar as representações e simbolizar o sujeito. Como este objetivo jamais poderá ser alcançado – o real é inerente ao simbólico –, este esforço permanece constante, fazendo funcionar o aparelho.

Assim, há o corpo simbólico, ao qual a linguagem nos dá acesso, há o corpo imaginário, que nos dá a ilusão de unidade, e há ainda o corpo enquanto real, que não pode ser transposto nem em palavra, nem em imagem, e permanece como irrepresentável. Este é o “corpo em sua verdadeira natureza”, aquele que Lacan havia

⁹ La vida pues, em este pensamiento freudiano, no es más el conjunto de las fuerzas, como decía Bichat, el fundador de la ‘anatomia general’, que resisten a la muerte; la vida es el conjunto de fuerzas donde se significa que la muerte será para la vida su carril; vale decir, su sentido (CONSENTINO, 1999 p. 104)

responsabilizado Descartes pelo exílio. Vejamos agora como o corpo em seu retorno do exílio pode ser pensado através do sintoma de conversão histérico.

3.6) A extrusão do gozo

No capítulo anterior dissertamos brevemente sobre “Radiofonia” (1970) e seu comentário tecido por Antonio Quinet (2004), no qual apresentamos nosso entendimento segundo o qual o grande Outro, entendido como tesouro dos significantes, incorpora-se no corpo, tornando-o então um corpo significantizado. Vejamos quais são as conseqüências disto.

“O efeito da incorporação simbólica é o esvaziamento de gozo da carne.” (QUINET, 2004, p. 61) A partir da incorporação, o que antes era carne torna-se então corpo, mas não se trata simplesmente um acréscimo de linguagem à carne, ocorre como que uma troca: à entrada da linguagem corresponde um esvaziamento de gozo.

“Desde tempos imemoriais, Menos-Um designa o lugar que é dito do Outro por Lacan. Pelo Menos-Um faz-se a cama para a intrusão que avança a partir da extrusão: é o próprio significante.” (LACAN, 1970, p. 407) Segundo Quinet, a referência a *tempos imemoriais* remete à estrutura, ao para-além da história, e significa, portanto, *estruturalmente*. O grande Outro é citado não como lugar da linguagem, mas como incompletude, furo, fora-da-linguagem. O efeito da intrusão do Menos-Um no corpo seria a extrusão do gozo; assim, o corpo se torna um deserto de gozo e constitui o “leito do Outro”, isto é, o lugar por excelência do Outro, e não do sujeito.

Serge André nos auxilia na compreensão desta questão ao postular que essa disjunção existente ao nível do Outro – como linguagem e como inominável, Menos-Um – se reproduz no nível do corpo: corpo simbólico e corpo real. Isto porque a linguagem implica em uma perda de gozo, fazendo barreira ao corpo enquanto real, ao mesmo tempo em que torna possível o acesso ao corpo, que, como vimos, só deixa de ser carne e se torna corpo devido à incorporação simbólica.

(...) O corpo é produto da linguagem; o gozo do corpo é produto da fala. A natureza, em suma, não pré-existe à cultura: as células, os átomos, os protídios, os lipídios estão lá, sem dúvida, antes da linguagem, mas eles não formam *corpo* senão a partir da linguagem, ou seja, a partir do momento em que o significado de um corpo, como entidade, vem se formular. Se o significante nos interdita o acesso ao corpo como tal, se ele o expulsa para fora do campo daquilo de que podemos, como sujeitos, gozar, ele está no entanto na origem desse corpo e do gozo que lhe é suposto; numa palavra, é o significante que cria o corpo ao mesmo tempo em que o interdita. Essa contradição

decorre do conflito, interno à ordem simbólica, entre o Um e o Outro, entre a exigência de unidade e a da alteridade (ANDRÉ, 1987, p. 238)

O que era carne tornar-se corpo a partir da incidência do simbólico. Há, entretanto, um conflito interno na ordem simbólica, onde não é possível dizer tudo, sempre permanecendo um resto fora da linguagem. E esse conflito se reproduz no corpo, onde o sujeito ao mesmo tempo em que sabe que ele lhe pertence, o sente como estranho. O corpo é ao mesmo tempo nomeável e inominável, unidade e alteridade.

Há anulação do gozo pelo simbólico, isto é, o sujeito passa a ser mediado pela linguagem, mas o simbólico não consegue traduzir completamente o real, permanecendo um resto, o objeto *a*, um excesso em relação ao gozo anulado pelo significante. Segundo Miller, neste aspecto, Lacan nomeará o objeto *a* como mais-de-gozar. “Que quer dizer mais-de-gozar? Que o significante, sem dúvida, anula o objeto natural, a satisfação deste objeto, transmutando-o em símbolo, mas, ao mesmo tempo, deixa um resto” (MILLER, 1994, p. 171)

3.7) Sintoma: misto de verdade e gozo

Como vimos acima, a intrusão da linguagem ocasiona uma extrusão do gozo. Alguns fenômenos, contudo, podem ocasionar o retorno do gozo ao corpo, tal como a psicose, o fenômeno psicossomático e o sintoma (Soler, 1984). Vamos nos deter em uma análise do sintoma.

O sintoma apresenta dois aspectos: aquele que se constitui como uma mensagem cifrada, tal como vimos no caso Elizabeth, no segundo capítulo, no qual sua paralisia da perna era devido a uma representação inconsciente onde ela julgava que não podia dar mais nenhum passo. Mas há um outro aspecto do sintoma, o de conflito pulsional. Se, por um lado, podemos afirmar que o sintoma tem um sentido, por outro lado é igualmente verdadeiro que ele causa desprazer ao sujeito. “Os sintomas são atos, prejudiciais, ou, pelo menos, inúteis à vida da pessoa, que por vezes, deles se queixa como sendo indesejados e causadores de desprazer ou sofrimento.” (FREUD, 1917, p. 419)

Desde os “Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905) Freud sugeria que os sintomas eram substitutos de impulsos sexuais que, por meio do recalque, teriam

sido impedidos de chegarem à consciência. Este conflito entre pulsões sexuais e recalque, na impossibilidade de ser resolvido, daria origem ao sintoma.

No artigo sobre “O recalque” (1915) Freud explicita que o recalque não impede que o representante pulsional continue a existir no inconsciente, se organize e dê origem ainda a derivados; o recalque apenas interfere na relação do representante pulsional com a consciência.

O mecanismo do recalque seria o seguinte: Freud divide a representação psíquica em duas partes, a idéia e o afeto. Quando esta representação fosse investida, ocorreria uma elevação na soma de afeto, que o aparelho psíquico sentiria como desprazer. O recalque, portanto, atuaria separando a idéia de seu afeto e impedindo que a idéia se tornasse consciente. Quanto ao afeto, este seria conectado a alguma outra idéia, o que formaria, desta forma, um substituto. Estes substitutos, quanto mais distantes estivessem da idéia original, mais facilmente passariam pelo recalque. No caso específico da histeria de conversão, o afeto seria dirigido para o corpo, dando origem às inervações.

Neste sentido, o sintoma seria resultado de um conflito entre as exigências da pulsão sexual, que pressiona pela descarga, e a consciência – ou eu – que permite ou não a satisfação da pulsão, recalcando sua representação – visto que o recalque não tem acesso direto à pulsão, apenas a seus representantes – no caso desta satisfação ameaçar a produção de um desprazer em relação ao restante do aparelho psíquico. A satisfação de uma pulsão é sempre prazerosa para o inconsciente. O eu nem sempre sente esta satisfação como prazer. É justamente a isto que Lacan chama gozo: uma satisfação onde o sujeito não a reconhece como tal, por trazer em si um misto de prazer e dor. Apesar de satisfazer a pulsão, o sujeito sente seu sintoma como desprazeroso, como um incômodo. Eis o aspecto intrigante do sintoma: por que a recalitrância de um desprazer? Porque ali há também uma satisfação. Essa dimensão de satisfação pulsional é irredutível ao significante; esta é a dimensão de gozo do sintoma.

O sintoma constitui, portanto, uma conciliação entre a pulsão e o eu, pois ao mesmo tempo em que é satisfação da pulsão, é uma satisfação transformada, distorcida pelos deslocamentos e condensações. Desta forma, o sintoma se apresenta como um misto entre significante e gozo, ou nas palavras de Soler, “um misto de verdade e gozo, uma verdade que se goza, a psicanálise esforçando-se desde então a reconduzi-la para sua pátria de palavra. Isso Freud não contradiria, ele que de início viu no sintoma o

retorno de uma satisfação, a colocação em jogo de uma erogeneidade deslocada.” (SOLER, 1984, p. 18)

O sintoma constitui, portanto, um misto de verdade e gozo. Verdade, porque manifestação do inconsciente; verdade cifrada, velada, deformada, é fato, mas porque em coerência com uma outra cena adquire sentido. E também gozo, porque representa uma satisfação paradoxal na qual o sujeito não se reconhece, lhe provoca dor, mas, à revelia disto, repete. Uma satisfação que não está sob a égide do princípio do prazer. Através do sintoma histérico é possível compreender qual é o corpo em sua verdadeira natureza, de que nos fala Lacan: um corpo feito para gozar, que não pode ser totalmente abarcado nem pela palavra, nem pela imagem. Por um lado, resta algo de não representável que impede pensarmos o corpo como uma harmonia; por outro lado, há um excesso pulsional que impede que o tomemos como máquina.

Este corpo em sua verdadeira natureza, inominável, Freud viu em 1893, em Anna O., que devido ao encontro com o real dessexualizado perdeu as palavras e só se comunicava em outras línguas que não o alemão. Sobre este corpo no qual há um excesso Freud nos relata desde “As neuropsicoses de defesa”. Sobre este “corpo feito para gozar, gozar de si mesmo” Freud não parou de teorizar, seja como uma soma de afeto que se dirige para inervação motora, seja como trauma, seja como experiência sexual com real irritação dos órgãos sexuais, como idéias excessivamente intensas, ou como satisfação substitutiva da pulsão. Não importa que nome se dê: a psicanálise acolheu o corpo em seu retorno do exílio.

CONCLUSÃO

Vamos recapitular o percurso feito até aqui, a fim de verificarmos se nosso objetivo foi alcançado.

No primeiro capítulo analisamos, em primeiro lugar, a forclusão do sujeito operada pela ciência. Tendo Koyré como guia, partimos do mundo aristotélico, um mundo qualitativo e hierarquizado segundo uma harmonia cósmica que regularia a natureza. Com o advento da ciência moderna ocorreu a substituição da qualidade pela quantidade, do senso-comum pelas explicações científicas baseadas nos modelos de precisão e controle. Nas palavras de Koyré, “essa substituição exclui automaticamente do Universo tudo o que não pode ser submetido à medida exata.” (KOYRÉ, 1973, pp. 272-273) Ocorre então o que Lacan (1965) chamou de forclusão do sujeito, caracterizada pelo “nada querer saber” da ciência em relação ao sujeito.

Em seguida, verificamos que Lacan apontou, além da forclusão do sujeito, a forclusão do corpo, efetuada por Descartes. Para entender esta afirmação, analisamos o “Discurso do Método” (1641), onde compreendemos que o objetivo de Descartes era estabelecer um fundamento sólido sob o qual possa erguer o edifício da ciência. Como método para atingir seu objetivo ele utilizou a dúvida hiperbólica, e colocou à prova tudo que era dubitável: as percepções sensíveis, seus conhecimentos, a existência de terra, céu, seu próprio corpo e a existência de Deus. Descartes, então, introduziu a hipótese do Deus enganador: quem poderia me garantir que todas coisas que sei, vejo, sinto, não seriam ilusões provocadas em mim pelos caprichos de um gênio maligno? A única garantia que Descartes obteve, portanto, foi um pensamento: eu penso, logo, eu existo.

Descartes passou a analisar se seria possível provar a existência de Deus, e ele conclui que sim; além disso, por constituir um de Seus atributos, dentre outros, a perfeição, seria possível provar ainda que Deus não poderia ser enganador, visto que seria perfeito, e que querer enganar seria uma imperfeição. Provada a existência de Deus e a assertiva de que Ele não seria enganador, Descartes obteve a garantia da verdade do pensamento, e pode então retomar suas crenças antigas, dentre elas o corpo. Desta forma, chegamos ao dualismo cartesiano entre substância pensante e substância extensa.

Compreendemos, portanto, que Descartes não nega a existência do corpo que pode ser obtida através do pensamento; ele rejeita o corpo “em sua verdadeira

natureza”, como nos sugeriu Lacan. E passamos então a nos questionar que corpo seria este.

Analisamos, em seguida, o surgimento da psicanálise, e entendemos que, embora esta seja herdeira da medicina, não podemos confundir herança com subordinação. Desde a “Comunicação Preliminar” (1893) há em Freud uma ruptura com a medicina, a retirada da histeria do campo das doenças orgânicas e o postulado de que sua etiologia deveria ser buscada na vida psíquica.

Pudemos, com isto, vislumbrar o sujeito. Freud estendeu seus trabalhos com as históricas aos sonhos, e deparou-se com um pensamento inconsciente. Com a hipótese do inconsciente, Freud acolheu o sujeito que havia sido forcluído pela ciência. Como vimos, Lacan sugeriu que a especificidade de Freud consistiu em dirigir-se para o sujeito para lhe dizer o seguinte, que seria novo: “*aqui, no campo dos sonhos, estás em casa*”.

No segundo capítulo, em um primeiro momento, verificamos como os principais conceitos da psicanálise, que a distingue das demais áreas, derivam da histeria: o inconsciente aparece formulado como conceito na “Interpretação dos sonhos” (1900), mas consistiu apenas na aplicação para o sonho o que até então havia sido descoberto sobre o sintoma histórico: a existência de um mecanismo de deformação. Sendo o inconsciente sede não só de pensamentos, mas também de desejos, essa deformação seria proveniente de um recalque, e aqui temos um segundo conceito caro à psicanálise, defesa do eu em relação ao inconsciente. O terceiro conceito seria o de sexualidade infantil, a que Freud chegou também via histeria, por ter descoberto que as fantasias produtoras de sintomas destinavam-se a recobrir esta sexualidade.

Na segunda parte do capítulo segundo, portanto, iniciamos nossos estudos para compreendermos o que era o corpo para a psicanálise. A partir da discussão sobre a cegueira histórica e do comentário de Quinet sobre “Radiofonia” (1970), verificamos que o corpo, para ser acessível ao sujeito, tem que ser afetado pela linguagem. E é isso que possibilita o sintoma de conversão histórica, porque este constitui a simbolização de um pensamento inconsciente.

Tratando, portanto, o sintoma como manifestação do inconsciente, e pensando este como o lugar, por excelência, do sujeito, podemos concluir que através do sintoma histórico a psicanálise acolheu o sujeito.

Dois dos nossos objetivos já estavam demonstrados: a) que foi através da histeria que Freud chegou até o conceito de inconsciente, a partir do qual ele retomou o

sujeito; b) foi igualmente devido ao seu trabalho com a histérica que ele forjou conceitos através dos quais a psicanálise surgiu como novidade.

Faltava ainda entender qual era o corpo “em sua verdadeira natureza”, e de que forma poderíamos pensar seu retorno através do sintoma histérico.

Passamos, em seguida, à análise do corpo imaginário, primeiro com o artigo de Freud “Sobre o Narcisismo: uma introdução” (1914), no qual vimos que há um narcisismo primário, isto é, um investimento, no sujeito, vindo de um Outro, com quem ele se identifica em um primeiro momento. A partir dessa identificação ocorreria a passagem do auto-erotismo para o narcisismo (secundário).

Este narcisismo secundário foi exemplificado através do texto “O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu” (1949), no qual Lacan analisa a experiência em que o sujeito se encontra com sua própria imagem no espelho, e com isto ocorre uma identificação e assunção desta imagem. Há dependência, todavia, do imaginário em relação ao simbólico, uma vez que, para que ocorra de fato a assunção dessa imagem, é preciso que o Outro confirme esta identidade entre o sujeito e sua imagem.

No modelo óptico reapareceu essa dependência do Outro, representado pelo espelho plano, cuja inclinação pode tornar a imagem para o sujeito nítida ou inconsistente. Exploramos, contudo, o modelo óptico para pensarmos a modificação produzida quando Lacan o reinterpreta no seminário sobre “A angústia” (1963), ao introduzir o objeto *a*, para nos mostrar que a imagem não consegue abarcar tudo que concerne ao sujeito; sempre permanece um resto. Foi para ilustrar esse resto que analisamos fragmentos do caso Anna O. e Sra. Emmy von N, onde aparece fenômeno da repulsa na histeria, no qual o inominável, o não-representável é sentido a nível corporal. Compreendemos, portanto, que a histérica denuncia que para além da imagem do corpo há um furo.

Iniciamos o terceiro capítulo com os primeiros trabalhos de Freud sobre a histeria, nos quais destacamos a questão do excesso, da soma de excitação que é dirigida para o corpo no sintoma de conversão. Essa questão nos demandou, e também a Freud, um estudo sobre a pulsão, que vimos ser distinta do instinto por ser uma força constante, cuja fonte é o próprio corpo do sujeito, em relação à qual a fuga não é possível e por se satisfazer à revelia de um objeto específico.

Neste estudo sobre a pulsão, deparamo-nos com o conceito de compulsão à repetição, uma repetição de experiências em si desagradáveis que geram desprazer no interior do aparelho psíquico. A compulsão à repetição, portanto, denuncia que há algo

para além do princípio do prazer: a pulsão de morte, energia que não se vincula, constituindo, assim, obstáculo ao equilíbrio do aparelho. A metáfora da vesícula nos exemplificou esse excesso pulsional, a que, conforme apontamos, Lacan nomeia gozo: uma satisfação paradoxal que não está submetida ao princípio do prazer.

Concluimos que este corpo pulsional era o “corpo em sua verdadeira natureza”; verificamos que, de fato, a psicanálise o havia acolhido em seu retorno do exílio. Faltava ainda, porém, conciliar este retorno com o sintoma histérico.

Para tanto, retornamos ao comentário de “Radiofonia” (1970) feito por Quinet, no qual compreendemos que, para constituir um corpo são necessários dois elementos: intrusão da linguagem e extrusão do gozo, de modo que o simbólico anula o gozo, e como resultado dessa operação resta o objeto a.

Uma indicação de Collet Soler (1984) foi precisa: há alguns fenômenos que reconduzem o gozo de volta ao corpo, dentre eles o sintoma de conversão histérico. Passamos a analisar, portanto, o sintoma histérico em sua relação com o gozo. Embora o gozo não seja um conceito freudiano, seja uma nomenclatura lacaniana, foi cunhada para designar uma satisfação paradoxal relatada por Freud. Aplicaremos este conceito à obra freudiana, tendo, todavia, esta observação em mente.

Analisamos os textos nos quais Freud postula que o sintoma seria uma satisfação substitutiva de uma pulsão sexual, uma satisfação paradoxal – porque fruto de um acordo entre a pulsão e o eu – que causa prazer e dor. Compreendemos, então, que o sintoma histérico consistia em um retorno do gozo. E assim pudemos retroagir pelos casos de histeria que havíamos avaliado, Elizabeth, Anna O., até chegar aos textos anteriores a 1900.

Estava, portanto, demonstrada nossa hipótese. Desde seus primeiros trabalhos com a histérica a psicanálise acolhe o corpo “em sua verdadeira natureza”.

Uma outra indicação de Soler (1984) nos foi muito cara: a definição de sintoma como misto de verdade e gozo. Verdade por simbolizar um pensamento inconsciente, que aponta para o sujeito; gozo porque essa simbolização incide no real do corpo, sob a forma de sintoma, um misto de prazer e dor. Esta forma de pensar o sintoma, como misto de verdade e gozo, nos deu a chave para compreendermos que com o sintoma histérico a psicanálise recolheu o corpo e o sujeito.

Acolher corpo e o sujeito não foi tarefa simples, demandou um árduo trabalho como forjar os conceitos de desejo, recalque, sexualidade infantil, inconsciente, pulsão, em sua, todo o edifício teórico da psicanálise.

Uma vez demonstrada que nossa hipótese é verdadeira, vejamos se conseguimos responder às perguntas levantadas na introdução:

Primeira pergunta: foi com o conceito de inconsciente que a psicanálise pode retomar o sujeito que havia sido forcluído pela ciência; o caminho do inconsciente foi indicado pela histérica. De que forma isso se deu?

Desde 1893, Freud pensava que, há histeria, o que estava em jogo não era uma lesão orgânica no braço, mas uma lesão na idéia de braço. Além disso, o caso Elizabeth nos aparece como um caso paradigmático de simbolização, pois demonstra que um pensamento inconsciente pode, de fato, afetar o corpo do sujeito. Por tratar-se de um pensamento inconsciente, todavia, demanda um trabalho de escuta do sujeito. É a partir disso, portanto, que podemos dizer que a psicanálise retoma o sujeito, por levar em consideração suas questões, por tratar seus sintomas como psicologicamente determinados, e, a partir disso, se interessar por aquilo que o afeta.

Segunda pergunta: o que é o corpo “em sua verdadeira natureza”?

É o corpo da satisfação pulsional, uma satisfação paradoxal porque leva dor e prazer, simultaneamente, ao sujeito. É o corpo “feito para gozar, gozar de si mesmo”, que nos indica que o corpo não pode ser concebido como um equilíbrio de forças, todas em perfeita harmonia para lutar pela vida. Com o conceito de pulsão de morte, a própria vida não pode mais ser reduzida à homeostase; há algo, inerente ao sujeito, que não luta por seu bem-estar.

Terceira pergunta: O que permitiu Lacan pensar que o corpo possa retornar do exílio?

O arcabouço teórico da psicanálise. Com isto queremos dizer que Freud acolheu o corpo que havia sido forcluído por Descartes, o que pode ser verificado principalmente a partir do conceito de pulsão, conceito limítrofe entre o psíquico e o somático: partir de então torna-se impossível manter o dualismo cartesiano entre substância pensante e substância extensa. Torna-se impossível considerar “(...) o corpo do homem como uma máquina, de tal modo construída e composta de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele (...)” (DESCARTES, 1637, p. 146). A linguagem nos impede de tomar o corpo seja como carne, como organismo ou como máquina. Uma máquina não é passível de ser afetada pela linguagem, como o corpo histérico em sua geografia imaginária, nem de obter satisfação, como ocorre nas zonas erógenas e das desviadas zonas histerógenas.

Sendo um corpo feito para gozar, “é impossível que uma máquina seja corpo” (LACAN, 1968, p. 85)

Quarta pergunta: o que nos permite pensar justamente o sintoma histérico como retorno do corpo?

Em primeiro lugar, porque o corpo para psicanálise não é o corpo enquanto substância anatômica, própria da ciência, mas um corpo que tem que ser constituído. A relação do sujeito com seu corpo é uma relação de alteridade; não há entre eles nenhuma espécie de harmonia, de afinidade natural. Neste sentido, é interessante abordar a questão da constituição corporal a partir da histeria, porque a histórica denuncia a relação de alteridade que o sujeito sente em relação a seu corpo. Com as zonas histerógenas, pode-se dizer que elas caricaturizam as zonas erógenas, deixando claro que o sujeito não tem uma relação *instintiva* com seu corpo; se estamos no terreno da linguagem, não temos acesso direto ao corpo, o que vai se dar somente pela via da palavra. Mas nem a palavra nem a imagem podem representar completamente o sujeito, sempre permanecendo um resto; na tentativa de tamponar o inominável do corpo, a histórica peca pelo excesso: o sintoma de conversão histérico constitui então uma hipersexualização do corpo, elegendo as zonas histerógenas, certas partes do corpo que se comportam tal e qual as zonas erógenas.

Um exemplo emblemático desse gozo corporal que ocorre na histeria é o caso de Elizabeth:

(...) em geral, a paciente estava sem dor quando começávamos a trabalhar. Se, então, por meio de uma pergunta (...), eu despertava uma lembrança, surgia uma sensação de dor, e esta era tão aguda que a paciente estremeceia e punha a mão no ponto doloroso. A dor assim despertada persistia enquanto a paciente estivesse sob influência da lembrança; alcançava seu clímax quando ela estava no ato de me contar a parte essencial e decisiva do que tinha a me comunicar, e com a última palavra desse relato desaparecia. (FREUD, 1985, p. 163)

Além do sintoma de inibição do andar que Elizabeth apresentava por não conseguir dar um passo a nível inconsciente, ela tinha uma dor que - nas palavras de Freud - participava da conversa, aumentando quando a história estava em seu ápice e desaparecendo quando a história acabava. Podemos perceber, então, que não se trata simplesmente da inibição de uma função orgânica, mas de um verdadeiro apelo ao corpo. No caso de Elizabeth, vemos que a perna se torna uma zona “histerógena”, uma parte do corpo capaz de obter as mesmas satisfações que as obtidas pelas zonas erógenas. Ou seja, além de seu sintoma ser uma metáfora de que ela não conseguia

fazer progressos na vida, ele envolve uma satisfação corporal que se apresenta como paradoxal ao sujeito, pois concilia prazer e dor – gozo.

Esses casos nos exemplificam que o sintoma histérico envolve uma simbolização significativa – a partir da qual torna-se insustentável o dualismo cartesiano - e um apelo ao *real* do corpo, constituindo assim um misto de verdade e gozo.

Ao final deste percurso, portanto, nossa hipótese se mostra verdadeira: o sintoma histérico permite à psicanálise recolher o sujeito e o corpo em seu retorno do exílio; ao mesmo tempo, foi a partir do trabalho de Freud com a histérica que a psicanálise criou seus próprios conceitos, fundamentado-se assim como *praxis* e constituindo um campo de problemas distinto do campo científico.

Referências Bibliográficas:

ALBERTI, S. (org) *O retorno do exílio: o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de Janeiro: Contra-capa, 2004

ANDRÉ, S. (1987) *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998

ASSOUN, P-L. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

BACHELARD, G. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996

CHÂTELET, F. (1992) *Uma história da Razão: entrevistas com Émile Noël*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

CONSENTINO, J.C. *Construcción de los conceptos freudianos*. Buenos Aires: Manantial, 1993

DESCARTES, R. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973

ELIA, L. *Corpo e sexualidade em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Uapê, 1995

FINK, B. Ciência e Psicanálise. In: *Para ler o seminário 11 de Lacan*. FELDSTEIN, R. e FINK, B. (orgs.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997

FREIRE, A. B. *A Ciência e a Verdade: um comentário*. Rio de Janeiro: Revinter, 1996

FREUD, S. (1893) Algumas Considerações para um Estudo Comparativo das Paralisias Motoras Orgânicas e Histéricas. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1893) Comunicação Preliminar In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. II, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1894) Sobre o Mecanismo dos Fenômenos Históricos In *Edição Standard*

Brasileira das Obras de Freud, vol. II, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1894) As Neuropsicoses de Defesa. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1895) Projeto para uma Psicologia Científica. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1895) Estudos sobre a Histeria. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1896) Hereditariedade e a Etiologia das Neuroses. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1896) Novos Comentários Sobre as Neuropsicoses de Defesa. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1896) A Etiologia da Histeria. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1900) A Interpretação dos Sonhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1905) Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1908) Fantasias Históricas e sua relação com a bissexualidade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1910) A perturbação psicogênica da visão. In *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. XI, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1914) Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1914) A história do movimento psicanalítico. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1915) As pulsões de seus destinos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1915) O recalque. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1917) Os caminhos da formação dos sintomas. In *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. XVI, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1920) Além do princípio do prazer. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

_____, (1923) O Eu e o Isso. In: *Edição Standard Brasileira das Obras de Freud*, vol. III, Rio de Janeiro, Imago, 1996.

JONES, E. (1927) *Vida e obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

KAUFMANN, P. *Dicionário de psicanálise: o legado de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KOYRÉ, A. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991

LACAN, J. (1949) O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998

_____, (1953) *Os Escritos Técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998

_____, (1963) *A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005

_____, (1964) *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____, (1965) A ciência e a verdade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____, (1966) *O lugar da psicanálise na medicina*. Opção Lacaniana, n. 32. Dezembro 2001.

_____, (1968) *O ato analítico*, lição 10 de janeiro. (Inédito)

_____, (1973) Radiofonia In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003

MEZAN, R. (2003) *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo, Perspectiva.

MILLER, J. Elementos de epistemologia. In: *Percurso de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987

_____, *Silet: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994

POLLO, V. Exílio de retorno do corpo: Descartes e a psicanálise In: *O retorno do exílio: o corpo entre a psicanálise e a ciência* Rio de Janeiro: Contra-capa, 2004

QUINET, A. Radiofonia: um comentário In: *O retorno do exílio: o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de Janeiro: Contra-capa, 2004

SANTIAGO, J. *Lacan e a toxicomania: efeitos da ciência sobre o corpo*. Agora: Estudos em Teoria Psicanalítica, vol. 4, n. 1. Rio de Janeiro, jan/jun 2001

SOLER, C. *O corpo no ensino de Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Campo Freudiano, 1984

ZALOSZYC, A.; BAAS, B. *Descartes e os fundamentos da psicanálise*. Rio de Janeiro: Revinter, 1996

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)