



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

**Substância gozante e fenômeno psicossomático na psicanálise: mais além da *res cogitans*
e *res extensa***

Marcella Corrêa Laboissière

Brasília

2024

Marcella Corrêa Laboissière

**Substância gozante e fenômeno psicossomático na psicanálise: mais além da *res cogitans*
e *res extensa***

La substance jouissante et le phénomène psychosomatique en psychanalyse: au-delà de la *res*
cogitans et *res extensa*

The enjoying substance and the psychosomatic phenomenon in psychoanalysis: beyond *res*
cogitans and *res extensa*

Marcella Corrêa Laboissière

**Substância gozante e fenômeno psicossomático na psicanálise: mais além da *res cogitans*
e *res extensa***

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do título de Doutora em Psicologia Clínica e Cultura.

1. Banca Examinadora:

Presidente: Profa. Dra. Daniela Scheinkman Chatelard – Universidade de Brasília, Brasil.

Membro Externo: Prof. Dr. Luciano da Fonseca Elia – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil.

Membro Externo: Profa. Dra. Joseane Garcia de Souza Moraes – Universidade Católica de Petrópolis, Brasil.

Membro Interno: Profa. Dra. Márcia Cristina Maesso – Universidade de Brasília, Brasil.

Suplente: Profa. Dra. Ana Maria Medeiros da Costa – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil.

Dedicatória

Para Júlia, que, através do *juliês*, brinca com as palavras e me conta que a *cucuia* está em todos os lugares.

Agradecimentos

Ao Departamento de Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília, que possibilitaram a realização desta pesquisa de doutorado.

À minha orientadora, Daniela Scheinkman Chatelard, por ter acolhido meu projeto de pesquisa em seu grupo de orientação, em 2019, em um momento crucial de minha vida, quando recém retornava a Brasília.

À Joseane Garcia, amiga da vida, parceira de pesquisas e de Escola, psicanalista que tanto admiro pela coragem em sustentar o trabalho no tortuoso e solitário campo da psicossomática. Meu profundo carinho e agradecimento pela leitura minuciosa do texto, por ocasião da avaliação do exame de qualificação.

Ao Luciano Elia, mestre em meu percurso acadêmico, amigo que admiro pela posição e pelo rigor, que conheci em 2015, no curso de Mestrado na UERJ e que foi membro da banca de exame de qualificação e de defesa da minha dissertação, com o tema do fenômeno psicossomático, em 2018. Muito obrigada pela leitura minuciosa do texto, agora, no doutorado, por ocasião da avaliação do exame de qualificação e por topar me acompanhar mais uma vez em minha caminhada acadêmica.

À Márcia Maesso, pelas trocas no grupo de orientação e por ter aceitado o convite para compor esta banca de defesa.

À Ana Maria Medeiros da Costa, psicanalista e orientadora do Mestrado, ao me mostrar que o trabalho acadêmico não é feito de pontos finais, mas, sim, de perguntas; ainda hoje suas intervenções ressoam na minha escrita.

À Maria Anita Carneiro Ribeiro e Zilda Machado, escutas presentes em minhas elaborações da escrita.

Ao Ruben, meu marido, pelo amor e parceria ao longo dos anos, para a sustentação e realização desta pesquisa. Você está presente aqui!

À Júlia, minha filha, pela paciência e compreensão, mesmo aos dois anos de idade, por ter sido privada em muitos momentos do convívio materno. Sua voz, seu choro e sua risada estão presentes nesta tese.

Ao professor Lucian Freitas, pelas aulas e ensinamentos da filosofia.

À Nice e Cila, pelos cuidados comigo e com Júlia.

Agradeço a todos aqueles que confiaram em minha escuta analítica. E aos que ainda confiam.

À Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, Fórum-Brasília e Fórum-Rio de Janeiro, pelo espaço de diálogo e formação e aos amigos e parceiros de formação analítica, em especial, Julie Travassos, Felipe Grillo, Leonardo Pimentel e Flávia Tereza.

Aos meu pais, Tania e Henrique, devo a vocês a transmissão do desejo pelo trabalho e a crença corajosa, ainda no início dos anos 90, em Cuiabá, por escolherem e apostarem, quando eu ainda era uma criança de pouca idade, em minha análise.

Aos familiares e amigos, em especial, Gabriel e Helena, pelo apoio e incentivo.

Aos colegas do grupo de orientação, pela partilha nesta travessia.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES/MEC, pelo incentivo financeiro da pesquisa.

Epígrafe

As lições de R.Q

“Aprendi com Rômulo Quiroga (um pintor boliviano):

A expressão reta não sonha.

Não use o traço acostumado.

A força de um artista vem das suas derrotas.

Só a alma atormentada pode trazer para a voz um formato de pássaro.

Arte não tem pensa:

O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê.

É preciso transver o mundo.

Isto seja:

Deus deu a forma. Os artistas desformam.

É preciso desformar o mundo:

Tirar da natureza as naturalidades.

Fazer cavalo verde, por exemplo.

Fazer noiva camponesa voar – como em Chagall.

Agora é só puxar o alarme do silêncio que eu saio por aí a desformar.

Até já inventei mulher de 7 peitos pra fazer vaginação comigo”

Livro sobre nada, Manoel de Barros.

Resumo

Esta tese faz uma reflexão sobre o conceito de substância gozante elaborado por Lacan no Seminário 20 – “Mais, ainda” (1972-1973) e sobre o estudo do fenômeno psicossomático na psicanálise. A pesquisa está fundamentada na obra de Sigmund Freud, no ensino de Jacques Lacan, em filósofos como Aristóteles, Descartes, Antoine Arnauld e Pierre Nicole da Abadia Port-Royal e alguns comentadores. O caso clínico de Fernanda serviu como fonte de inspiração do estudo. A hipótese original que sustenta o trabalho é a de que, a partir do conceito de pulsão, do gozo e da novidade trazida com a substância gozante, o corpo assume outra dimensão, *mais além* daquela impressa pelo saber médico e científico – *res cogitans e res extensa* – evidenciando a necessidade de se rever em que medida o termo *psicossomático* é apropriado, já que, em princípio, convoca para a reconciliação mente-corpo. Para tanto, foram adotados dois caminhos: o primeiro diz respeito à inscrição da tese no campo discursivo a partir do conceito de substância, da referência freudiana de pesquisa e clínica coincidirem e da lógica lacaniana dos discursos, principalmente o discurso do analista; o segundo diz respeito ao estudo do fenômeno psicossomático e articulações não desenvolvidas em pesquisas anteriores como afânise em Ernest Jones e *fading* em Lacan, a escrita psicossomática a partir do ternário traço unário – número - nome próprio, *lalíngua*, gozo específico, transferência, desejo do analista e outros. A partir da hipótese lançada, vimos a necessidade da conservação do termo *psicossomático* como medida crítica para que Freud continue sendo a máxima referência, bem como a distinção da estrutura histórica e do gozo referido ao falo. Além disso, a substância gozante subverteu e resolveu a divisão cartesiana corpo-mente e a ‘falha epistemossomática’ se apresentou como uma potente expressão para o estudo do FPS.

Palavras-chave: corpo; substância gozante; fenômeno psicossomático; *res cogitans*; *res extensa*.

Abstract

This thesis reflects on the concept of *jouissant* substance elaborated by Lacan in The Seminar, Book 20 *Encore* (1972-1973) and on the study of the psychosomatic phenomenon in psychoanalysis. The research is based on the work of Sigmund Freud, the teaching of Jacques Lacan, philosophers such as Aristotle, Descartes, Antoine Arnauld and Pierre Nicole of the Port-Royal Abbey and some commentators. Fernanda's clinical case served as a source of inspiration for the study. The original hypothesis that supports the work is that, based on the concept of drive, *jouissance* and the novelty brought with the *jouissant* substance, the body takes on another dimension, beyond that imprinted by medical and scientific knowledge – *res cogitans* and *res extensiva* –, highlighting the need to review the extent to which the term psychosomatic is appropriate since, in principle, it calls for mind-body reconciliation. To this end, two paths were adopted: the first concerns the inscription of the thesis in the discursive field based on the concept of substance, the Freudian reference of research and clinical coincide and the Lacanian logic of discourses, mainly the analyst's discourse; the second concerns the study of the psychosomatic phenomenon and articulations not developed in previous research such as *aphanisis* in Ernest Jones and *fading* in Lacan, and the psychosomatic writing based on the ternary unary trait – number – proper name, *lalangue*, specific *jouissance*, transference, desire of the analyst and others. From the hypothesis launched, we saw the need to preserve the term psychosomatic as a critical measure so that Freud continues to be the maximum reference, as well as the distinction between the hysterical structure and the *jouissance* referred to the phallus. Furthermore, the *jouissance* substance subverted and resolved the Cartesian body-mind division and the 'epistemomatic failure' presented itself as a potent expression for the study of FPS.

Key words: body; enjoying substance; psychosomatic phenomenon; *res cogitans*; *res extensa*.

Lista de Figuras

Figura 1.....	34
Figura 2.....	35
Figura 3.....	37
Figura 4.....	51
Figura 5.....	53
Figura 6.....	98
Figura 7.....	104
Figura 8.....	121
Figura 9.....	122
Figura 10.....	150
Figura 11.....	152
Figura 12.....	156
Figura 13.....	164

Lista de abreviaturas e siglas

A	Outro
<i>a</i>	Objeto pequeno <i>a</i>
◇	Punção
R	Real
S	Simbólico
I	Imaginário
NP	Nome do Pai
DM	Desejo da Mãe
S ₁	Significante Mestre
S ₂	Saber
\$	Sujeito dividido
J	Gozo
- φ	Menos phi
FPS	Fenômeno psicossomático

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. QUESTÕES PRELIMINARES: MAIS, AINDA.....	23
1.1 Caso Fernanda	23
1.2 A pulsão, ainda.....	26
1.2.1 Pulsão de morte: em fim.....	40
1.3 Gozo	45
1.3.1 Inconsciente e gozo fálico	52
1.3.2 O fora do falo.....	55
1.4 A substância gozante.....	59
2. FILOSOFIA: LITORAL DA PSICANÁLISE	61
2.1 Substância em Aristóteles	64
2.2 Substância em Descartes	70
2.2.1 Lacan com Descartes	75
2.2.2 O erro de tradução de “penso logo existo” para “penso logo goza”	82
2.3 A lógica de Port-Royal e a teoria da substância.....	87
3. FENÔMENO PSICOSSOMÁTICO: RESTOS A DIZER.....	95
3.1 Holófrase: efeito psicossomático	95
3.1.1 Alienação e separação	102
3.2 <i>Aphanisis</i> em Ernest Jones	109
3.3 <i>Fading</i> em Lacan.....	113
3.4 Traço unário	124
3.5 A escrita no fenômeno psicossomático	133
3.6 O que de <i>lalíngua</i> é depositado no corpo?	143
3.7 A direção do tratamento na clínica do fenômeno psicossomático	146
3.7.1 Pela revelação do gozo específico	148
3.7.2 Aposta na transferência e no desejo <i>do</i> analista	151
4. A HERESIA LACANIANA E A PSICOSSOMÁTICA	160
4.1 Algumas questões entre psicanálise e ciência	160
4.1.1 O discurso do analista e os outros	163
4.1.2 Substância gozante: subversão e resolução	169
4.2 A nomeação “fenômeno psicossomático”	175
4.3 A falha epistemossomática.....	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	181
REFERÊNCIAS.....	188

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa pretende fazer uma reflexão sobre o conceito de *substância gozante*, elaborado por Lacan no Seminário 20 – “Mais, ainda” – (Lacan, 1972-1973) e sobre o estudo do fenômeno psicossomático, utilizado na psicanálise lacaniana. A hipótese a qual sustenta o trabalho é que, a partir do conceito de pulsão em Freud, do gozo em Lacan e da novidade trazida com o termo substância gozante, o corpo assume outra dimensão daquela impressa pelo saber médico – corpo e psíquico são categorias distintas –, evidenciando a necessidade de se rever em que medida o termo *psicossomático* é apropriado, pois ele mesmo convoca uma reconciliação cartesiana entre psico-soma e entre mente-corpo.

O objetivo do trabalho, então, é repensar o lugar ocupado pelo corpo e seu estatuto dentro do campo da psicanálise e extrair possíveis consequências para o estudo do fenômeno psicossomático.

A presente tese exhibe, então, dois caminhos de pesquisa: a subversão provocada a partir do conceito de substância gozante e a continuidade¹ do estudo do fenômeno psicossomático. Ademais, é possível circunscrever e articular em ambos os caminhos a extração que sustenta o ineditismo do questionamento da nomeação como psicossomático.

O primeiro caminho diz respeito à inscrição no campo discursivo, o que representa para o saber humano, e não apenas psicanalítico, o conceito de substância gozante e as consequências extraídas daí. O conhecimento de ciência moderna, criado a partir de Descartes, e a cisão entre o corpo e o pensamento, deixou marcas indeléveis na humanidade, mantendo o corpo foracluído da ciência e criando uma dicotomia discursiva. O segundo diz respeito ao estudo do fenômeno psicossomático, naquilo que concerne às questões clínicas e restos de articulações teóricas não empreendidas em pesquisas anteriores, como o questionamento da nomeação “fenômeno psicossomático”.

Para examinar as hipóteses, no capítulo 1 desta pesquisa, buscarei tratar de algumas questões preliminares, isto é, percorrerei as bases freudianas do conceito de pulsão e a novidade do gozo em Lacan. Em um segundo momento, partirei para as elaborações referidas ao inconsciente e o gozo fálico e o que está fora do falo. No capítulo 2, retomarei algumas bases filosóficas a respeito do conceito de substância, a fim de percorrer o caminho traçado por Lacan

¹ Mestrado Acadêmico defendido em 2 de maio de 2018, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, com a dissertação intitulada “O corpo e as incidências clínicas do fenômeno psicossomático na psicanálise”.

no Seminário 20, para a criação do conceito de substância gozante. Este será, portanto, o capítulo litoral para o restante da tese. No capítulo 3, irei esmiuçar o FPS², a partir de alguns pontos não explorados em minha dissertação de mestrado, quais sejam: as operações de constituição do sujeito, o termo *aphanisis* em Ernest Jones e *fading* em Lacan, o conceito de traço unário e a escrita no FPS, os efeitos de *lalíngua* no corpo, a direção do tratamento na clínica do fenômeno psicossomático pela revelação do gozo específico e a aposta na transferência e desejo *do* analista. No capítulo 4, apontarei a subversão e a resolução promovida pelo conceito de substância gozante, a partir da afirmativa de Freud sobre a pesquisa e o tratamento coincidem em psicanálise e da lógica dos discursos em Lacan e, de forma crítica, apostarei na conservação do termo “fenômeno psicossomático” e na “falha epistemossomática” como potente expressão para o trabalho com o FPS.

A partir de minha clínica, incluirei uma vinheta para ilustrar o sujeito acometido pelo fenômeno psicossomático e o modo como o significante afeta o corpo de maneira desigual. Para tanto, utilizarei o recorte do caso clínico de Fernanda, paciente atendida em 2015, com diagnóstico de Crohn, no Hospital Universitário Pedro Ernesto HUPE/UERJ, no Rio de Janeiro. O uso da vinheta reflete a principal fundamentação da clínica e do método psicanalítico: a escuta do inconsciente.

Antes de adentrarmos o tema propriamente da tese, destaco a importância de mencionar meu percurso de chegada até aqui: o primeiro curso de especialização³ o qual, de fato, marcou o início das minhas pesquisas sobre o tema do corpo e do fenômeno psicossomático; os questionamentos suscitados no segundo curso de especialização⁴, a partir da prática clínica em enfermagem, ambulatório e UTI, no interior de uma instituição pública de saúde e a dissertação de mestrado, defendida em 2018. Na dissertação de mestrado, utilizei dois casos clínicos, acompanhados no mesmo hospital do atendimento de Fernanda, os quais serviram como pontos de partida para a pesquisa-clínica. Isto é, o desejo pela pesquisa se deu através dos questionamentos impostos pela clínica e, como fruto da pesquisa, a banca⁵ naquela ocasião indicou o prosseguimento do estudo com o doutorado. Dessa forma, a causa do desejo e a

² Sigla que abrevia o termo “fenômeno psicossomático”.

³ Especialização em Psicologia Clínica em 2012 na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RIO, com a Monografia intitulada “O fenômeno psicossomático e a psicanálise: a falta de sentido estampada no corpo”.

⁴ Especialização em Psicologia Médica e Saúde Mental em 2014 pela Faculdade de Ciências Médicas do Hospital Universitário Pedro Ernesto na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – FCM/HUPE/UERJ, resultando no artigo de conclusão de curso “Marcas que insistem em permanecer: Um estudo de caso no hospital geral”.

⁵ Banca de defesa composta pela orientadora Prof^ª. Dra. Ana Maria Medeiros da Costa do Instituto de Psicologia – UERJ, pelo Prof^º. Luciano Elia do Instituto de Psicologia – UERJ e pela convidada externa Prof^ª. Vera Pollo da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RIO.

origem desta pesquisa pertencem a lugares longínquos e dizem respeito à extensão de outros estudos e a busca investigativa pelo corpo e o FPS em psicanálise.

Diante da indicação do prosseguimento da pesquisa feito pela banca de defesa, relembro o que serviu como causa para minha vinda ao doutorado.

Na ocasião do mestrado, foi lançado como fio condutor da pesquisa o silenciamento dos sujeitos diante dos afetamentos responsáveis por devastá-los na concretude corporal, como nos casos de fenômeno psicossomático, nos levando a conjecturar como hipótese o fenômeno linguístico da holófrase, o qual faz referência à debilitação do sujeito diante do desejo. Para isso, foram utilizados os recortes dos casos clínicos de Renato e Jussara, sujeitos acometidos pelo *pênfigo*, ou, como é conhecido popularmente, “fogo selvagem”. O pênfigo é caracterizado por ser uma doença autoimune, rara, crônica e com formação de flictenas – “bolhas” – epidérmicas⁶. Normalmente, o sistema imunológico produz anticorpos para atacar vírus e bactérias maléficas, mantendo-nos saudáveis. Em pessoas com pênfigo, de forma geral, o sistema imune ataca células da epiderme e das mucosas, ou seja, o próprio corpo do sujeito. Não se sabe o que desencadeia a doença, tampouco sua etiologia; entretanto, acredita-se no fato de algumas pessoas terem predisposição genética para tal, apesar de não haver nenhuma indicação de ser hereditária (Azulay 1985/2013).

Chegamos ao final da dissertação sem obter uma resposta conclusiva. Afinal, precisaria o sujeito falar sobre aquilo que afeta o seu corpo? Pela observação clínica, a depuração desse S₁ absoluto da holófrase consiste em uma apreensão difícil e perigosa por parte do analista. O questionamento lançado, assim, alude a uma importante via de exame da clínica do FPS. Foi a tríade fenômeno psicossomático – criança débil – paranoia sinalizada por Lacan (1964/2008) como um importante caminho a ser seguido, conduzindo-nos, atualmente, a verificar não bastar uma lesão em parte do corpo para isso ser tomado como fenômeno psicossomático.

Porém, adotando o final do ensino de Lacan, percebemos que a indicação teórica na condução clínica diz respeito à economia de gozo e à revelação do gozo qualificado como específico. Para isso, Lacan acredita em alguma finalidade da invenção do inconsciente, fazendo-nos com esta, apostar na direção de tratamento numa passagem dos gozos. Sob transferência, haveria a transformação do gozo específico em gozo fálico do sintoma até a associação livre, fato distinto das indicações de leitura e quebra da holófrase ou da tentativa de subjetivá-la, como foi ponderado na ocasião da dissertação. Outra perspectiva adotada por Lacan é pensar o FPS como assinatura, um cartucho o qual, impresso no corpo, marca um

⁶ A referência é o site da Sociedade Brasileira de Dermatologia: <http://www.sbd.org.br/>.

número que não se dá a ler. Essa escritura, sendo da ordem do número e não sensível à leitura do analista pela via do sintoma, refere-se à inauguração de um traço o qual marca o real do corpo, e só é possível contar enquanto cifra, dispondo-se apenas como contagem matemática.

Desta maneira, foi possível recolher da dissertação a verificação da presença da holófrase não devendo impelir o analista para uma leitura pela via da metáfora e da metonímia, mas, a partir dela, Lacan vai conceber a fixação do gozo específico que assola o psicossomático, tornando então esse achado da década de 1960 em vigor até o fim do ensino. O congelamento produzido pela holófrase é uma outra leitura da fixação de gozo, ao demonstrar que no FPS há uma indução significativa, contudo, a orientação de Lacan é apostar na condução clínica pelo gozo.

Se o corpo da medicina é aquele compreendido por células, tecidos, músculos, órgãos e por uma anatomia correspondente aos catálogos e manuais descritivos, para a psicanálise, desde Freud e com Lacan, o corpo é aquele da pulsão, atravessado pela linguagem e pelo significante. O significante, como sabemos, não marca o corpo de maneira uniforme, pelo contrário, é no gozo do um-a-um da *lalangue* do ser falante que temos notícias dele e, no FPS, estamos diante da orientação do real enquanto traço, escrita hieroglífica.

Apesar de estarmos bordejando o campo da medicina, é preciso lembrar que, em psicanálise, não admitimos o nivelamento, tampouco a correspondência entre diagnósticos, ainda assim, mesmo sendo o FPS radicalmente distinto de uma formação conversiva, é pela escuta analítica que iremos apurá-lo, levando-nos a concluir o fato de a doença autoimune conhecida no linguajar médico não ser aceita como sinônimo do termo fenômeno psicossomático.

Assim, as chamadas doenças do sistema imunológico e reumatológico, ainda hoje, são tomadas como acontecimentos no corpo os quais não admitem, pelo saber médico, uma causa. É de conhecimento de todos o fato de as doenças oriundas desses sistemas serem rebeldes à sua etiologia e o organismo apresentar-se como inimigo do próprio sujeito.

O fenômeno dito psicossomático é definido por Jean Guir (1988), a partir do fato de que

Dentro do campo médico, sua etiopatogenia é imprecisa e raramente existe um tratamento específico. Do ponto de vista histológico, as lesões são múltiplas. Existe em algumas afecções uma relação com o sistema HLA (sistema antígeno-leucocitário de histocompatibilidade) e com o sistema imunológico. Invoca-se a noção de “terreno genético”, mas atualmente não é possível estabelecer um sistema preciso de transmissão hereditária (Guir, 1988, p. 25).

A partir de uma distinção colocada entre os campos de saber, iremos nos deter no campo psicanalítico, desde sua origem freudiana a qual, como sabemos, não conceituou o fenômeno psicossomático, contudo, deixou caminhos para a pesquisa.

Se realizarmos um retorno a Freud, verificaremos ser a pulsão responsável por inaugurar um novo campo, referindo-se ao limítrofe entre o psíquico e o somático. *Trieb* em psicanálise é: movimentar-se para qualquer lugar, qualquer direção, embora o efeito, o qual nunca será único, tampouco satisfatório, seja notado pela via do horror, como nos casos de FPS, com a atuação da pulsão de morte, pela via da letalidade. Com Lacan, o conceito de gozo assume esse lugar e recoloca os analistas no dever de adotar outro posicionamento distinto daquele proposto pela divisão cartesiana *res pensante e res extensa*. Lacan (1972-1973/2008) nos indicou, no final do seu ensino, ser a substância gozante responsável por participar dessa novidade, afinal, ela quem está na encruzilhada das modalidades e paradoxos de gozo, a partir da perspectiva do nó borromeano.

Na dissertação de mestrado, os esforços compreenderam em fazer um levantamento, na obra de Freud, dos pontos teóricos os quais poderiam auxiliar no entendimento do FPS, a saber: neurose de guerra, neurose traumática, neurose atual, masoquismo originário, pulsão de morte livre e retorno ao eu. Ademais, em Lacan, na compreensão do lugar ocupado pelo corpo no nó borromeano – real, simbólico e imaginário – e, especificamente, nos vestígios teóricos deixados ao longo do seu ensino.

Agora, no doutorado, tenho intenção de discutir o corpo como uma substância de gozo, o que nos aproximará, ainda mais, da proposta de estudo do FPS a partir das últimas indicações deixadas por Lacan. Se a verdade na fala trazida pelo sujeito não corresponde aos afetamentos produzidos no corpo, estamos diante de um novo discurso. A pesquisa pretende, então, analisar a substância gozante descrita por Lacan, para melhor interrogar o índice de gozo presentificado no acontecimento de corpo da ordem do FPS.

Precisamos, ainda, delimitar nosso campo de pesquisa naquilo que diz respeito à diferença entre o sintoma conversivo e o FPS.

No sintoma, os significantes se encontram encadeados e regidos pelas leis do inconsciente, possibilitando leitura e jogos interpretativos. O FPS articula-se a uma inscrição, uma mostra no corpo que, caso seja lido, efeitos devastadores podem assolar o sujeito. A

clínica do des(limite)⁷ sinaliza, portanto, o fato de o gozo apresentado no FPS ser de ordem letal e fixar o sujeito no campo do Outro, dando-nos notícias de que os significantes não afetam da mesma maneira o mesmo corpo. Em atendimentos de sujeitos acometidos pelo FPS, verifica-se que o Outro é invasor, dirige o psicossomático e faz dele objeto de gozo.

Para abordarmos a substância gozante em Lacan, precisamos partir de alguns pontos elementares, como o filosófico-religioso, ao abordar a noção de substância como pedra angular.

É do cristianismo a criação do termo transubstanciação, isto é, o processo responsável por nomear o sacramento da eucaristia e reconhecer a transformação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo. A Igreja Católica prega que, além da transformação de uma substância em outra, no ato da eucaristia, o pão e o vinho vivificam o Real do corpo de Cristo, consumando a frase: *o logos se fez carne*. É necessário, então, o *logos* tomar corpo, o vinho se transformar em sangue, a carne se transformar em *logos* e o pneuma se transformar em alma, resultando na presença de Cristo em ato. Contudo, como destaca o psicanalista Eduardo Vidal (2019), “Deve-se, portanto, evitar a equivalência imediata do pão visível com o corpo de Cristo, do vinho com o sangue, pois o que importa no mistério é a palavra que se propaga através do pão e do vinho” (p. 144). O mistério da transubstanciação da eucarística não consiste apenas em comer o alimento, mas também na palavra enigmática que acompanha o ritual e sustenta o corpo de Cristo para o fiel, grifo: o mistério do corpo.

O processo de transubstanciação adotado pela igreja católica, isto é, a mudança de substância tornando o pão e o vinho corpo de cristo, aponta uma questão bastante delicada para o campo da psicanálise lacaniana: se a substância gozante é a única substância em psicanálise, “É por demais evidente que o gozo constitui a substância de tudo de que falamos em psicanálise” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 44), como podemos pensar a direção de tratamento na clínica do FPS a partir do giro discursivo do gozo específico até o gozo da fala mediado pelo gozo fálico?

A substância em psicanálise ser gozante indica a adoção do gozo, e não da mente ou do corpo, como referência, pelo trabalho de uma análise, arriscando-nos a dizer do sujeito, sujeito do inconsciente. Justamente onde, particularmente, o gozo fálico ascende, teremos acesso a fagulhas do sujeito, entretanto, a psicossomática nos ensina haver um outro tipo de gozo, diferente por ser específico, em que o efeito-sujeito não comparece, e aí reside toda a problemática da pesquisa e da clínica.

⁷ Título dado ao terceiro capítulo da minha dissertação de Mestrado. Nele, a intenção foi assinalar as circunstâncias de qualificação da clínica do FPS, ou seja, o gozo específico avassalador o qual, ao não encontrar refreamento da barreira fálica, faz sua inscrição no real do corpo.

Extraímos, de Lacan, o fato de a substância ser única em psicanálise, mas o gozo não, ele não é uma unidade *uno* – exceto o gozo Outro não referido ao falo, em contrapartida, este não permite ao sujeito contar apenas consigo para se localizar no mundo – assim como o sujeito em psicanálise não é o resultado do somatório das partes bio-psico-social, ele não é sujeito em sua totalidade. A clínica nos adverte para os diversos gozos os quais atravessam o *falasser* no nó borromeano ou, como vamos entender a realidade psíquica desde Freud: gozo Outro J(A), gozo fálico Jφ e do sentido; é no encontro de cada registro que cada gozo é circunscrito, tendo o objeto *a* na posição central.

Com isso, há o gozo próprio da estrutura e o gozo do fenômeno, sendo este transportado para qualquer estrutura subjetiva. Na presença clínica do fenômeno, eis mais um desafio lançado: o manejo transferencial exige do analista a postura de direcionar a revelação do gozo específico até a associação livre, sem forçar para uma subjetivação e sempre na aposta do inconsciente. Esse gozo específico do FPS, quando trabalhado sob transferência, é capaz de se desfazer e ser transformado em outro gozo, conforme veremos em algumas passagens clínicas no terceiro capítulo.

Quanto à pesquisa da palavra *substância* em Freud, visada a fim de nos mantermos fiéis à referência básica da psicanálise, realizamos um rastreamento pela sua obra, no intuito de verificar onde ela era citada.

Constatamos, então, seu aparecimento em dois momentos importantíssimos para o nosso estudo: no capítulo VI do “Mais além do princípio do prazer” e na Conferência 32 – “Angústia e vida pulsional”. Além deles, encontramos na “Interpretação dos sonhos” talvez a primeira aparição do termo na obra freudiana. Certamente, ao longo de quarenta anos, a palavra aparece em outras ocasiões, porém, para o nosso recorte de pesquisa, essas são as passagens as quais daremos destaque. Conforme exploraremos no capítulo 2, o uso do termo substância é de cunho milenar e diversificado.

No capítulo VI de “Mais além do princípio do prazer”, Freud utiliza a noção de substância viva, fazendo referência aos escritos do biólogo August Weismann. Ele sustenta, então, o argumento de as forças pulsionais nela operantes assumirem características que conduzem em direção à vida e à morte. Assim, interessavam a Freud as forças antagônicas operantes na substância. Todavia, para aquele biólogo, o conceito de substância viva faz referência a um resíduo, responsável por proporcionar a manutenção da vida, sendo que, nesta junção de substância e vida, entraria em jogo o curso dos processos basais do organismo. Ou seja, haveria uma lei incontestável: a lei da natureza.

No congresso realizado pela Escola Letra Freudiana⁸, em 2017, cuja temática escolhida foi “Corpo, substância gozante?”, Eduardo Vidal (2019) afirma, a partir do termo substância viva utilizada por Freud em “Mais além do princípio do prazer” que “Na conjugação desses dois termos há suposição de vida, mas não de sujeito” (p. 154). Para o psicanalista, fica de fora dessa noção biologicista de substância viva o movimento, os buracos que o movimento pulsional provoca na substância e destila gozo, apontando para: onde tem gozo tem sujeito, com exceção do gozo específico, o qual trataremos mais adiante.

Na Conferência 32 – “Angustia e vida pulsional”, um dos momentos finais da sua obra, Freud, ao tratar do caráter demoníaco atribuído à compulsão à repetição, questiona a dicotomia existente entre as pulsões as quais possuem características conservadoras das pulsões possuidoras de atributos destrutivos. Assim, a mescla entre pulsão de vida e pulsão de morte, em alguns casos, pode ser desfeita, desfusionada e é esta a ocasião na qual Freud menciona a intenção da pulsão de ligação de combinar cada vez mais as substâncias vivas em grandes unidades, opondo-se à pulsão de desligamento. Poderíamos, aqui, lançar uma retomada feita por Freud do emprego da substância viva do biólogo August Weismann, no texto “Mais além do princípio de prazer”.

Na análise do sonho considerado inaugural da psicanálise, aquele sobre a Injeção de Irmã, Freud, ao comentar o aparecimento da fórmula química *Trimetilamina*, ao que parece, faz uso pela primeira vez do termo substância. Aqui, a escolha feita na passagem “No sonho vejo a fórmula química dessa substância, o que em todo caso atesta um grande esforço por parte de minha memória” (Freud, 1900/2013, p. 137) remete à fórmula química do ácido propiônico, sem aludir a qualquer referência com a substância utilizada por Lacan e nada ganhamos com isso.

Ressalto ter sido as passagens trazidas sobre Freud oriundas de pesquisas realizadas sem qualquer intenção de produzir associações com o uso feito por Lacan, o que apenas busca sinalizar o caráter criterioso do estudo. Em Freud, substância possui diversos usos, mas nenhum deles contribui com a criação de Lacan, levando-nos a indicar ter sido o conceito de pulsão a grande contribuição de Freud.

Em René Descartes, existem duas *substâncias* distintas e irreduzíveis uma à outra – *res cogitans* e *res extensa*. A *res cogitans* é responsável pela substância pensante e é da ordem do pensamento em ato e a *res extensa*, o mundo material, o corpo como matéria extensiva ao

⁸ Corpo, substância gozante? Revista da Escola Letra Freudiana. Ano XXXVII, nº51 – Rio de Janeiro: 7Letras, 2019.

pensamento e a frase *Penso, logo existo* diz respeito a duas propriedades unitárias do substrato. Contudo, o “logo”, aparentemente, resgata e minimiza a condição da existência de uma falha. “Logo”, conectivo de ligação, é tomado como um ponto nodal que, ao torcer para um lado e para outro, atua como promotor da manutenção, promove uma suposta ligação, uma sutura, entre as duas partes. O uso feito por Descartes é, concretamente, o mais questionado por Lacan, visto que sua consequência define o modo de produzir conhecimento até os tempos atuais.

Anterior ao pensamento de Descartes, torna-se importante mencionarmos os esforços feitos por Aristóteles. O filósofo, considerado um dos grandes pensadores da Grécia antiga e responsável por criar um sistema de pensamento próprio, debruçou-se enfaticamente sobre o tema da substância. Ainda no escopo filosófico, destacamos a lógica de Port-Royal e a teoria da substância como tendo servido de fonte e ponto de partida para a revolução lacaniana.

A filosofia de Port-Royal é aquela a qual aponta para as diferenças, não encobre as falhas e não promove qualquer reconciliação dos campos, mantendo estruturalmente o furo e o vazio constitutivos. Port-Royal é uma concepção lógica filosófica bastante interessante para pensar o termo “falha epistemossomática”, utilizado por Lacan para fazer referência ao FPS, indicando o fato de a nomeação “psicossomática”, aparentemente, possuir um sentido em ser mantida, não pela visada cartesiana, mas para distinção da estrutura e o não encobrimento de que ali, naquele ponto, algo de outra ordem se passou.

Lacan, por sua vez, introduz o termo substância gozante sem conectivo, na lição de 19 de dezembro de 1972, para articular algo singular e sem representação: o gozo. A expressão utilizada, ao que tudo indica, seja pelo gozo seja pelo conceito freudiano de pulsão – não sendo nem do psíquico nem do somático, mas, sim, uma novidade – arrisco a dizer, não propõe mais uma substância ao lado da pensante e extensa, o que daria a própria ideia de série. A substância gozante, própria da psicanálise, aponta para outro aspecto: a concepção topológica do nó, o qual inclui o buraco como função estruturante. O gozo introduz o *fallasser* na modalidade RSI, a própria marca da experiência analítica.

Dessa forma, Lacan refere-se à substância gozante, entre 1972 e 1973, como conceito o qual subverte a separação proposta por Descartes, é pouco elaborado ao longo do seu ensino e convoca para o trabalho da indistinção entre a coisa pensante e coisa extensa. Ele assinala, além disso, a substância gozante como a contingência possível para o desejo e o gozo se inscreverem e afirma: “[...] propriamente do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso se goza” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 29). Temos notícias a partir da clínica: é o significante trazido por cada sujeito responsável por marcar cada substância de gozo e, principalmente, cada modalidade.

Após essa introdução e o destaque dos pontos principais a serem trabalhados, passaremos, portanto, ao primeiro capítulo – “Questões preliminares: mais, ainda”. Para a abertura da tese, a escolha se sustentou pelo recorte do caso clínico, fundamentação de cunho estrutural no campo analítico.

1. QUESTÕES PRELIMINARES: MAIS, AINDA

1.1 Caso Fernanda

Na condição de psicóloga e aluna da especialização em Psicologia Médica e Saúde Mental do HUPE/UERJ, na atividade de interconsulta, recebo solicitação de parecer da equipe médica da Unidade de Terapia Intensiva de cirurgia geral, para atendimento da paciente Fernanda. O pedido médico mencionava: “Paciente recém-operada de cirurgia de colostomia, a mesma encontra-se deprimida pela morte do pai, solicito acompanhamento da saúde mental”.

Fernanda, de quarenta e um anos, foi internada no hospital para realização de cirurgia de emergência. A paciente, portadora de doença de Crohn há vinte anos, fora submetida à quinta cirurgia. Porém, nesta cirurgia, além da retirada de parte do intestino delgado, intestino grosso e reto, houve uma perfuração dos órgãos, demandando a realização da cirurgia de colostomia. Na primeira investida, Fernanda, ainda muito debilitada, toca com a mão direita o novo objeto ao qual estava “amarrada”: a bolsa de colostomia. A paciente, quase sem falar, chorava muito, apontava para a garganta e fazia menção às dores ainda sentidas pela intubação ocorrida no procedimento cirúrgico. “*Estou retida aqui*”, murmurava.

Durante quatro meses, acompanhei semanalmente a paciente na enfermaria. Fernanda era solteira, morava com a mãe e possuía doença de Crohn desde os seus vinte anos. Iniciou suas associações contando sobre como tudo começou quando um dos irmãos morreu no hospital, por conta de uma alergia muito agressiva. Uma semana após o falecimento desse irmão, Fernanda lesionou pela primeira vez o intestino, foi internada e descobriu a doença.

Cinco anos após a descoberta da doença, ocorreu sua segunda internação. Fernanda afirmou estar, naquela ocasião, muito triste com a patroa para quem trabalhava na época. Morava na casa de uma família e trabalhava como doméstica. No final daquele ano, pedira para a patroa lhe pagar uma passagem de ônibus para visitar a família. A patroa comprara a passagem para as 17 horas, deixara Fernanda na rodoviária às 13 horas e se despedira. Fernanda contou ter permanecido na rodoviária observando vários ônibus saindo com destino para a sua cidade, porém, todos vazios. “*Todos os ônibus saíam vazios, como ela pôde fazer isso comigo? Por que não comprou uma passagem mais cedo?*”, indagava. Uma semana após este episódio, Fernanda foi internada.

Aos trinta anos, cinco anos após a segunda internação, a paciente narra que sua irmã foi internada no hospital e morreu de câncer de mama. Fernanda presenciou tudo. Mais uma vez:

a paciente foi internada com outra lesão, agora, no reto. Na quarta internação, aos trinta e cinco anos, cinco após a morte da irmã, Fernanda foi abandonada pelo noivo. Contou sobre estarem noivos há oito meses. Um dia, saíam da igreja e, como de costume, Roberto a deixara em casa. Nesse dia, na porta da casa, Roberto disse que não dava para continuar. Fernanda afirmou não ter entendido a colocação do noivo, mas também não falou nada e entrou em casa. Roberto nunca mais apareceu. *“Ele me retirou de sua vida”*, afirmou.

Seis anos se passaram até a quinta internação, quando ocorreu meu encontro com a paciente. Fernanda foi internada às pressas. Agora não seria apenas uma cirurgia corretiva como as anteriores, mas uma retirada de grande parte dos órgãos e, “de quebra”, uma bolsa de colostomia. *“Olha o que eu ganhei de presente?”*, segurava a bolsa e trazia um riso constrangido na boca. Fernanda menciona a morte do pai, de câncer, vinte e três dias antes da internação. Disse que ele já sofria há alguns anos e um dos irmãos remanescentes ia ao posto buscar remédio e sempre conseguia. Quando chegou sua vez de ir ao posto de saúde buscar os remédios para o pai, por algum motivo o qual não soube explicar, o posto não quis liberar os medicamentos. *“Não consegui e meu pai morreu. Como poderia não sofrer com tudo isso?”*. Naquele momento, apontei ser o sofrimento com a morte de pessoas queridas algo realmente muito dolorido, mas aquilo estava indo longe demais. A paciente concordou e disse: *“Não quero mais ficar retida aqui”*.

Certo dia, Fernanda me contou sobre a equipe médica (por ser um hospital universitário, vários alunos atendem o mesmo paciente) nunca responder seu questionamento sobre se o uso da bolsa de colostomia seria permanente. *“Eu vou ficar para sempre retida aqui?”*, dizia. Fernanda comentou, naquele dia, sobre ficar, desde muito nova, com a mãe em casa, enquanto os irmãos saíam para a rua, brincavam e se divertiam; ela, ficava retida.

Após os atendimentos na enfermaria, encaminhei Fernanda para o meu consultório. Cerca de dois meses após a alta hospitalar, a recebi para uma primeira entrevista. A paciente, acompanhada da irmã, andava com dificuldades e dizia: *“Não consigo mais sair de casa, nem vou a igreja, tenho vergonha de a qualquer momento vazar cocô por todos os lados. Não quero mais isso, até agora não sei se vou ficar assim para sempre. Ninguém diz nada”*. A paciente permaneceu em análise por três meses e saiu. Alegava ser o consultório muito distante de sua casa e ter pânico do cocô vazar em sua roupa.

Maria Anita Carneiro Ribeiro, no texto “O fenômeno psicossomático” (Carneiro Ribeiro, 1995), distingue o corpo em duas vertentes: aquele como superfície de inscrição, marcado pelos significantes do Outro, o que permite a esse corpo falar através dos sintomas; e o corpo inscrito pelo FPS, como aquele significante do Outro o qual arrebatava o corpo do sujeito,

ferindo-o, sendo, portanto, a marca direta do Outro, sem a mediação dialética. Sobre a inscrição do real no imaginário do corpo gravado pelo FPS, Jean Guir, no livro “A psicossomática na clínica lacaniana” (Guir, 1988), aponta ser o corpo do sujeito portador de FPS “como um pedaço do corpo do outro” (Guir, 1988, p. 39).

No caso de Fernanda, alguns elementos chamam nossa atenção e nos fazem pensar no FPS: a repetição do significante “retida”, em momento algum associado pela paciente – levanta-se a hipótese de a paciente não ter tido tempo para tal associação, porém, como Lacan aponta, a presença do congelamento significante holofrásico produz esse efeito na cadeia discursiva (Lacan, 1964/2008), sinalizando um achado desta clínica.

Outro ponto merecedor de destaque é o órgão pouco ou nada complacente com a verdade do sujeito, como verificado em casos de histeria de sintoma neurótico e distinguido por Colette Soler (2010): “O fenômeno psicossomático, se é, evidentemente, um enclave de gozo no corpo, não é de forma alguma verdade, embora dependa por definição de uma tomada do significante sobre o corpo” (p. 325). Mais um achado a corroborar a hipótese diagnóstica é a presença da morte de um parente antecedendo a internação ou de situações que remetem à separação – o noivo a abandonou e a patroa a deixou na rodoviária, articulando-se com um luto não elaborado e simbolizado (Guir, 1988). Além disso, “curiosamente” observamos o tempo entre a maioria das internações: cinco anos. No caso em questão, a cada cinco anos um episódio completava aniversário e, na medida em que o quadro agravava, uma piora clínica acontecia, até, na quinta internação, a paciente precisar realizar a cirurgia de colostomia. Este fato, o qual, à primeira vista, é da ordem da curiosidade, também é um importante dado para a clínica do FPS, ou seja, o surto periódico que “completa aniversário” e marca a irrupção do Real. O psicanalista Jean Guir (1988), desenvolve este achado no livro “A psicossomática na clínica lacaniana”:

Trata-se, em primeiro lugar, de significantes relativos a datas, portanto, de números; observamos nestes sujeitos uma acentuação muito particular na cifragem dos acontecimentos de suas vidas, um ponto de fixação no real, através dos números, sobre o corpo do sujeito (p. 35).

A escolha por iniciar o primeiro capítulo pelo caso de Fernanda não aponta para uma construção clínica para buscar a confirmação da hipótese diagnóstica, mas sim a necessidade de sustentar uma tese sobre o corpo e o FPS em psicanálise, ao tomar a escuta da paciente em

seu lugar mais fundamental. Acerca de um maior aprofundamento sobre o FPS, iremos dispor o terceiro capítulo.

1.2 A pulsão, ainda

Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar

Sigmund Freud.

Na tentativa de explorar aquilo que levou Lacan a elaborar o conceito de substância gozante e de extrair suas consequências, torna-se fundamental darmos um passo para trás – no tocante aos fundamentos, não em ser ultrapassado, superado – e tratarmos do ser mítico da psicanálise: a pulsão. É o conceito de pulsão em Freud o responsável por toda a sustentação teórica da tese. Já em Lacan, será o conceito de gozo a somar e ocupar parte das elaborações iniciais do primeiro capítulo. Para isso, recolhemos da produção da dissertação de mestrado⁹ passagens as quais possam nos auxiliar nessa tarefa e propomos, ainda, alguns avanços a iluminar os caminhos da pesquisa.

O objetivo deste capítulo não é discorrer sobre a pulsão sem qualquer causa prévia, a indicação em retomar algumas referências tem como fim buscar a fundamentação necessária para, mais adiante, tratarmos da subversão lacaniana com a criação do conceito de substância gozante e o estudo do FPS, ou melhor, as passagens em Freud foram escolhidas com propósitos muito bem definidos.

Ainda neste capítulo, extrairemos as repercussões do conceito de substância gozante, para pensarmos o corpo em psicanálise. Afinal, quando Lacan cria esse conceito, quais são seus efeitos? Qual a relação da substância gozante com o inconsciente? Se o inconsciente faz referência ao gozo fálico – levando em conta que a posição do *fallasser* é a sua própria afirmação como falante –, como iremos distinguir daquilo que não é referido ao falo e insabido do inconsciente?

Percorrendo tanto a obra de Freud quanto o ensino de Lacan, verifica-se que o estudo do corpo não avança em ambas as teorias de maneira pragmática ou explícita, embora ambos

⁹ Laboissière, M. C. *O corpo e as incidências clínicas do fenômeno psicossomático na psicanálise*. 152 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

discorram em vários momentos ao longo dos seus percursos (Soler, 2010). Podemos observar o fato de a temática do corpo ser discutida em psicanálise na articulação ou na aproximação com outros conceitos, sendo, portanto, possível abordá-la por várias lentes e diversos momentos teóricos. O corpo em psicanálise, portanto, está articulado a uma rede argumentativa constituída por diversos conceitos.

A psicanálise desponta inicialmente no campo científico com uma responsabilidade: inquietar a todos sobre termos um corpo e nos incitar a debater na busca pela sua compreensão, para a urgência da passagem do orgânico ao pulsional. Aqui, a invenção do pulsional freudiano não seria uma forma de explicar aquilo que o biológico não tenha dado conta, ou os seus próprios limites, mas sim fazer referência a uma inovação na concepção de sujeito e do corporal. Acredito ser este um dos motivos de a psicanálise ser considerada subversiva: ali onde vigora uma teoria sobre o sujeito do inconsciente e do corpo falante, o orgânico e o biológico não ficam de fora, excluídos, pelo contrário, há um esforço dos analistas no sentido de convocar às diferenças, para podermos, a partir do furo constitutivo, criar novos fazeres.

A partir da abordagem de Freud sobre a relação de apoio existente entre as pulsões sexuais e as pulsões de auto conservação (Freud, 1914/2013), partimos para a noção de que, entre a pulsão e o instinto, existe uma relação dessa natureza, isto é, um independente da existência do outro, nenhuma relação de concessão é firmada e marca, precisamente, uma ruptura entre psicanálise e biologia. Com isso, ali onde o instinto encontra sua resposta e saciedade, para a pulsão não há objeto o qual complete a demanda e resposta que a conclua.

Assim foi desde o princípio da psicanálise: Freud se manteve inquieto diante dos corpos históricos, os quais davam a ver ao dito impossível. No artigo “Alguns pontos para o estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e históricas”, ao comparar a lesão na paralisia histórica com a lesão na paralisia cerebral orgânica, ele argumenta:

[...] a lesão nas paralisias históricas deve ser completamente independente da anatomia do sistema nervoso, pois a histeria se comporta nas suas paralisias e em outras manifestações como se a anatomia não existisse, ou como se não tivesse notícia alguma dela. E, de fato, um bom número de características das paralisias históricas justifica essa afirmação. A histeria ignora a distribuição dos nervos, e é por isso que ela não simula as paralisias periférico-medulares ou de projeção; não tem notícias do quiasma dos nervos ópticos, e em consequência não produz a hemianopsia (Freud, 1893 [1888-93] /2013, p. 206).

O orgânico, portanto, já era muito bem conhecido pela comunidade científica, restando de enigmático o fato desse orgânico não corresponder aos achados clínicos e foi aí que Freud precisou escutar o sujeito, formalizar a realidade psíquica e inaugurar o novo campo do saber.

Freud se deu conta, a partir da histeria, que a palavra estava incrustada no corpo, em outros termos, significa ressaltar o fato de o corpo e a linguagem estarem articulados, possibilitando-o concluir ser difícil sustentar a psicanálise tomando a biologia e o orgânico como fundamento. Para isto, ele criou a pulsão, conceito responsável por recolocar a psicanálise e criar seu próprio campo de pesquisa. A partir do conceito de pulsão, depreendemos haver uma ruptura entre os dois campos, contudo, o esforço freudiano direciona-se no sentido de não desprezar tais diferenças.

É importante lembrar como a pulsão permanece articulada à linguagem e à sexualidade até o momento de Freud encontrar um limite clínico e precisar rever sua teoria, a saber, fora dessa articulação lógica entre pulsão e linguagem há algo que precipita e fica de fora, como resto, sem articulação. Esta condição sem articulação da pulsão Freud nomeou de mais além, para além da regulação do princípio do prazer, fato a ser aprofundado no próximo item.

Tomando a definição de pulsão do Seminário 11: “A montagem da pulsão é uma montagem que, de saída, apresenta-se como não tendo pé nem cabeça – no sentido em que se fala de montagem numa colagem surrealista” (Lacan, 1964/2008, p. 167), verificamos características cruciais, como: a) ela se caracteriza como uma montagem, não sendo regida por uma correspondência lógica; b) é aproximada da obra de arte surrealista, ou seja, é espontânea e renega padrões estabelecidos de normas e condutas, fato que não significa que ela não tenha uma lógica particular. Se resgatarmos a Conferência 32 – “Angústia e vida pulsional”-, notamos a compreensão da pulsão como um “ser mítico”, o que alerta para sua característica obscura, imprecisa e de difícil manejo.

Se a pulsão fulgura como mitológica, como escreveu o próprio Freud, é porque existe nela própria um ponto de não-mitológico, ou, como aponta Lacan (1968-1969/2008): “Mas o que não é mitológico é a suposição de que o sujeito esteja satisfeito com ela” (p. 206). É nesta suposição que radicalmente seríamos qualificados como seres de linguagem, apesar de o sistema de linguagem não operar em todo o sujeito, fazendo Lacan afirmar ser a linguagem não-toda, há um resto para além do campo do simbólico.

Freud inicia o estudo da teoria das pulsões no texto “Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade”, em 1905. Este texto conhecido porém pouco compreendido por muitos pesquisadores, inclusive analistas, segue sendo um marco – considerado um dos principais escritos da base da teoria freudiana e detentor de inúmeros acréscimos e reedições – não apenas

para a construção da teoria das pulsões, mas inclui-se aí as manifestações da sexualidade infantil, as perversões e a revolução frente à concepção de procriação.

Um elemento importante de mencionar, sobre a obra de 1905, o qual nos interessará sobremaneira é o fato de, no segundo ensaio, “A sexualidade infantil”, a descrição de Freud, sobre as fontes da sexualidade infantil atribuir, naquele momento, a “pulsão para a crueldade” (Freud, 1905/2013, p. 182) como uma das expressões pulsionais ainda não compreensíveis por parte dos analistas. Aquilo que, posteriormente, viria a ser o masoquismo (Freud, 1924/2012), aqui, é atribuído à vertente cruel da pulsão sexual. Freud, nesse momento, não havia elaborado sua segunda tópica, fato só ocorrido a partir de 1920 e, tampouco, avançado sobre a desfunção da pulsão de morte, bem como a ideia do direcionamento para o sujeito, também só sofisticada em 1932, na Conferência XXXII – “Angústia e vida pulsional”. Mesmo sem ter sistematizado a pulsão de morte de ordem distinta daquela da sexual, aqui, em 1905, Freud já percebia não se tratar de uma teoria monolítica.

Para tratarmos da subversão da pulsão fazendo valer o próprio Freud, afinal, é em sua teoria que o primeiro capítulo é fundamentado, recorreremos à citação da primeira edição do texto de 1905, a qual vigorou na edição de 1910 e só foi retirada na terceira edição, em 1915. A citação é referente ao primeiro ensaio, “As aberrações sexuais”, no subitem 5, “Pulsões parciais e zonas erógenas”. Freud (1905/2013) diz:

Se reunirmos o que a pesquisa sobre as perversões positivas e negativas nos permitiu averiguar, parecerá plausível reconduzi-las a uma série de “pulsões parciais” que, entretanto, não são algo primário, pois admitem uma ulterior decomposição (separação). *Além de uma ‘pulsão’ não sexual em si mesma, proveniente de fontes motoras de impulso, distingue-se nelas [nas pulsões parciais] a contribuição de um órgão que recebe estímulos (pele, mucosa, órgão dos sentidos). Esse último deve ser designado aqui como zona erógena: o órgão cuja excitação confere à pulsão caráter sexual [grifo nosso] (p. 153)¹⁰.*

A primeira frase da citação foi mantida e está presente ainda hoje no texto. É a partir da segunda frase ser possível, ao lermos o texto de Freud, verificar seu deslocamento para a nota

¹⁰ Tradução feita pela colega e parceira de trabalho Maria Cláudia Formigoni, psicanalista membra do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo.

de rodapé, tornando possível nossa comparação. A passagem referente à segunda frase destacada em itálico, foi substituída por:

Por “pulsão”, podemos entender, a princípio, nada mais do que a representação {Repräsentanz} psíquica de uma *fonte endossomática* [grifo nosso] de estímulos em contínuo fluir; isso a diferencia do “estímulo”, que é produzido por excitações singulares vindas de fora (Freud, 1905/2013, p. 153)¹¹.

Devemos destacar, da primeira citação, o fato de Freud descrever o impulso motor como origem da fonte da pulsão, o que na segunda vai atribuir ao endossomático, ou seja, a fonte da pulsão ligada ao interior do corpo. A mudança de origem da fonte da pulsão de fora para dentro não é uma qualquer, pois, ela é responsável por retirar a perspectiva de alteridade da relação sujeito-objeto e, conforme Elia (2023a) comenta, “Essa “interiorização” da pulsão deu, na história da psicanálise, ampla margem para uma interpretação biologizante da pulsão (e da sexualidade)” (p.160).

Por esquema motor, lembramos o “gráfico do pente” em Freud (1900), também conhecido como segundo modelo do aparelho psíquico, visto que o primeiro, mesmo informalmente, já estava posto desde o “Projeto”. De um lado periférico está localizado o sistema percepção-consciência e, no outro, o esquema motor, as informações do mundo exterior.

A partir da perspectiva de a fonte da pulsão ser externa ao sujeito, impulso motor, Elia (1995) afirma: “em última análise, o caráter sexual da pulsão lhe é conferido *desde o exterior*, literalmente vem de fora” (p.99). O corpo do sujeito se torna, portanto, objeto de gozo do Outro e a clínica psicanalítica vai testemunhar com a presença do sujeito afetado pelo fenômeno psicossomático.

A prova de o sexual da pulsão não vir de dentro é o bebê. O movimento do bebê mexer a boca ao nascer, entendido pela biologia como ato inato de sucção e chamado de reflexo primário, corresponde a qualquer objeto ao tocar a boca/palato produzir no bebê a emissão de resposta automática; por puro reflexo de sucção, ele puxa com a boca o que estiver pela frente, o que faz o bebê mamar (ou pelo menos tentar) sem qualquer contato prévio com o adulto. Contudo, é somente quando a mãe leva o seio, introduz a demanda e o bebê abocanha, que a

¹¹ Tradução feita pela colega e parceira de trabalho Maria Cláudia Formigoni, psicanalista membra do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo.

cadeia associativa é inaugurada por simultaneidade e, aí, consiste em uma repetição rítmica entre peito da mãe – boca do bebê. A partir da relação com o Outro, a zona erógena recebe excitação sexual e sugar qualquer coisa com a boca é significantizado em mamar o peito da mãe e, portanto, a dimensão sexual é introduzida e o metabolismo corporal deixa de ser puramente orgânico. É de responsabilidade de receber e reter a excitação sexual avinda de fora é da zona erógena. Assim, a fonte da pulsão é sexual quando estimulada através de zonas erógenas, das bordas corporais, pele, mucosa, etc., por exemplo. Portanto, aquilo que vem de dentro do corpo do bebê, fome, sede, reflexo primário de sucção, por exemplo, são processos de ordem cíclica e, logo, saciados, o que não estaria consonante com a força constante e contínua da pulsão, como veremos mais adiante.

Além da distinção da fonte da pulsão, Elia (1995) considera outro ponto bastante problemático na citação: a redução da pulsão à condição de representante. Segundo o pesquisador, a partir da leitura de Freud, a pulsão tem representantes, ideativo e de afeto, mas “não é um representante psíquico de coisa alguma, nem endossomática nem exossomática, *ela não é nem psíquica nem somática* [grifos do autor]” (p. 100).

Deste modo, a partir do próprio Freud, depreendermos ser a manutenção da fonte da pulsão fora do corpo responsável por tornar a psicanálise distinta da biologia, esvaziando a ideia de correspondência entre estes campos e apontando para a radicalidade do corpo pulsional. A ideia do corpo natural, na qual sujeito e corpo são originários ao mesmo tempo e mesmo espaço, torna-se bastante problemática se seguirmos essas premissas. É a noção de exterioridade do sujeito, de alteridade, a qual permite Lacan desenvolver algumas formulações em seu ensino, como: inconsciente como o discurso do Outro, desejo como desejo do Outro, a própria operação de constituição do sujeito, os significantes do Outro que marcam o sujeito, etc.

A partir daí, podemos decantar algumas reflexões sobre a distinção entre o corpo pulsional e corpo biológico e uma delas diz respeito ao fenômeno psicossomático, pois ele é responsável por intervir no corpo orgânico, no aparecimento de uma lesão orgânica.

A linguagem, responsável por explorar um espaço alheio ao orgânico, o “corpo estranho” de Freud, apodera-se e invade o organismo e o determina por articulação significativa. Entretanto, a psicossomática vai demonstrar termos acesso ao órgão não apenas pela representação, via simbólico, mas pela intervenção do real no ordenamento simbólico, assim sendo possível pensar nessa clínica tão desafiadora, embora o sujeito não inclua a lesão em associação e permaneça como se fosse do Outro.

Em 1915, em “As pulsões e seus destinos”, Freud retoma o conceito trazido em 1905 e avança no que diz respeito à ideia de representante psíquico e a primazia do sadismo em relação ao masoquismo – mais diante na obra, esse par é invertido – na constituição subjetiva, embora mantenha a ideia interacionista entre o mental e o somático. Cito-o:

[...] um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo (Freud, 1915/2013, p. 117).

A ideia de representante psíquico diz respeito ao fato de que uma moção pulsional surgida do inconsciente será despontada na consciência a partir dos seus representantes; assim, emerge, na verdade, o seu agente representante que, na maioria das vezes, pode estar desfigurado. Com isso, um elemento é a pulsão – nunca acessada integralmente –, outro é seu representante, presente no psiquismo através de seus representativos, ou melhor, o representante da representação da pulsão, *Vorstellungsrepräsentanzen*.

Ainda nesta questão e para além dela, Freud defende ser toda representação investida por uma fonte excitatória pulsional, com a qual possui meta (*Ziel*), força (*Drang*), fonte (*Quelle*) e objeto (*Objekt*). Seriam esses, portanto, os quatro componentes da pulsão.

Para a nossa pesquisa sobre o corpo, o FPS e a subversão psicanalítica, estamos propondo investigar mais precisamente a fonte, visto ser neste componente pulsional que reside parte da confusão teórica na qual, não à toa, o próprio Freud derrapou.

Nesta referência de 1915, dialogando com a substituição feita no texto de 1905, Freud mantém a localização da fonte da pulsão dentro do organismo, o que seria bastante interessante pois haveria uma correlação muito precisa dos acontecimentos ligados ao corpo, porém, esta concepção é responsável por manter o saber da psicanálise em correspondência com o saber da biologia, visto que o orgânico continuaria sendo a fonte principal para explicação do adoecimento humano, e aí o conceito de pulsão e inconsciente seriam só mais um na série psicológica bio-psico-social.

Adotar esta citação como referência no estudo sem uma leitura atenta seria ignorar o fato percebido pelo próprio Freud: o corpo da histórica respondia por furos e orifícios e era apinhado de desejo, sendo ele o responsável por reinventar toda a lógica de corpo orgânico e funcional, visão unânime e exclusiva do discurso da ciência até o século XIX, contudo

assistimos, ainda no século XXI, o seu retorno com a exclusão do efeito sujeito. Devemos apostar que a etiologia da neurose, em Freud, é sexual e não orgânica, do início ao fim da teoria.

Concluimos, como proposta da tese, que valer-se da substância gozante como conceito subversivo da psicanálise é confirmar não haver nenhuma chance de ele não estar articulado à pulsão, uma vez que a ruptura existente entre o corpo da psicanálise e o corpo biológico incide exatamente aí. Contudo, isto não é algo fácil de se afirmar, afinal, a psicanálise possui como filiação a medicina e a ciência moderna. É preciso pontuarmos, em defesa de Freud, que seu esforço era confirmar sua postura como pesquisador e também enxertar a psicanálise no rol de campo do conhecimento, o que pode ter servido como fonte de embaraço entre o Freud-sujeito e Freud-pesquisador. Elia (2023a) vai apontar a preocupação de Freud, naquele momento, em distinguir a pulsão dos estímulos provenientes do ambiente externo e afirmar seu caráter constante. Ou seja, Freud fugiu da perspectiva ambientalista para cair na biológica, não sem consequências, tendo em vista que acabou por reforçar a dualidade entre corpo e mente.

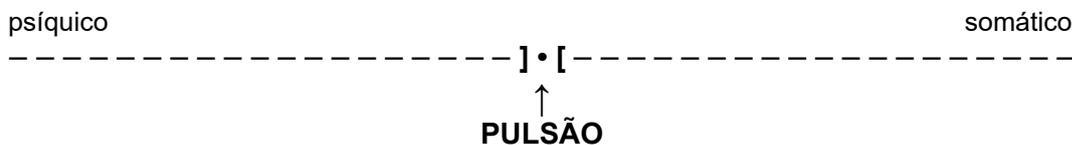
Sobre a concepção da pulsão como delimitação, fronteira, no texto de 1915, Elia (1995), numa proposta de releitura, enfatiza o cuidado a ser tomado acerca deste ponto da teoria, pois, na verdade, não se trata de uma delimitação, como foi erroneamente traduzido na primeira versão do original em alemão e mais tarde será reconstituído e melhor elaborado em 1915. Tratar-se-ia, contudo, de uma posição limítrofe. Com isso, o limite aí não pode ser entendido como interativo ou interacionista, o que faria a psicanálise resvalar, mais uma vez, na proposta bio-psico-social, ou seja, ali onde o orgânico falharia, adviria a pulsão num modelo a dar conta. A ideia retratada pelo psicanalista é sobre o conceito de pulsão ser pensado como um ponto de explosão do espaço psicofísico, nos fazendo articular o espaço psicossomático como psicofísico, que marcaria a principal diferença em relação ao biológico¹². Deste modo, a pulsão é mais do que um conceito entre muitos outros da psicanálise, ele é o responsável por sustentarmos a psicanálise fora do campo médico e psicológico.

Para isto, Elia (1995, p.53) apresenta a seguinte figura:

¹² Proposta trabalhada no livro “Corpo e sexualidade em Freud e Lacan” (1995) e na aula proferida no Curso de extensão “A teoria sexual em Freud – das pulsões a teoria do eu e do narcisismo”, em 8 de maio de 2017, na Escola de Psicanálise do Laço Analítico, na subsede do Rio de Janeiro.

Figura 1

A pulsão como ponto de explosão do espaço psicofísico (Elia, 1995, p. 53)



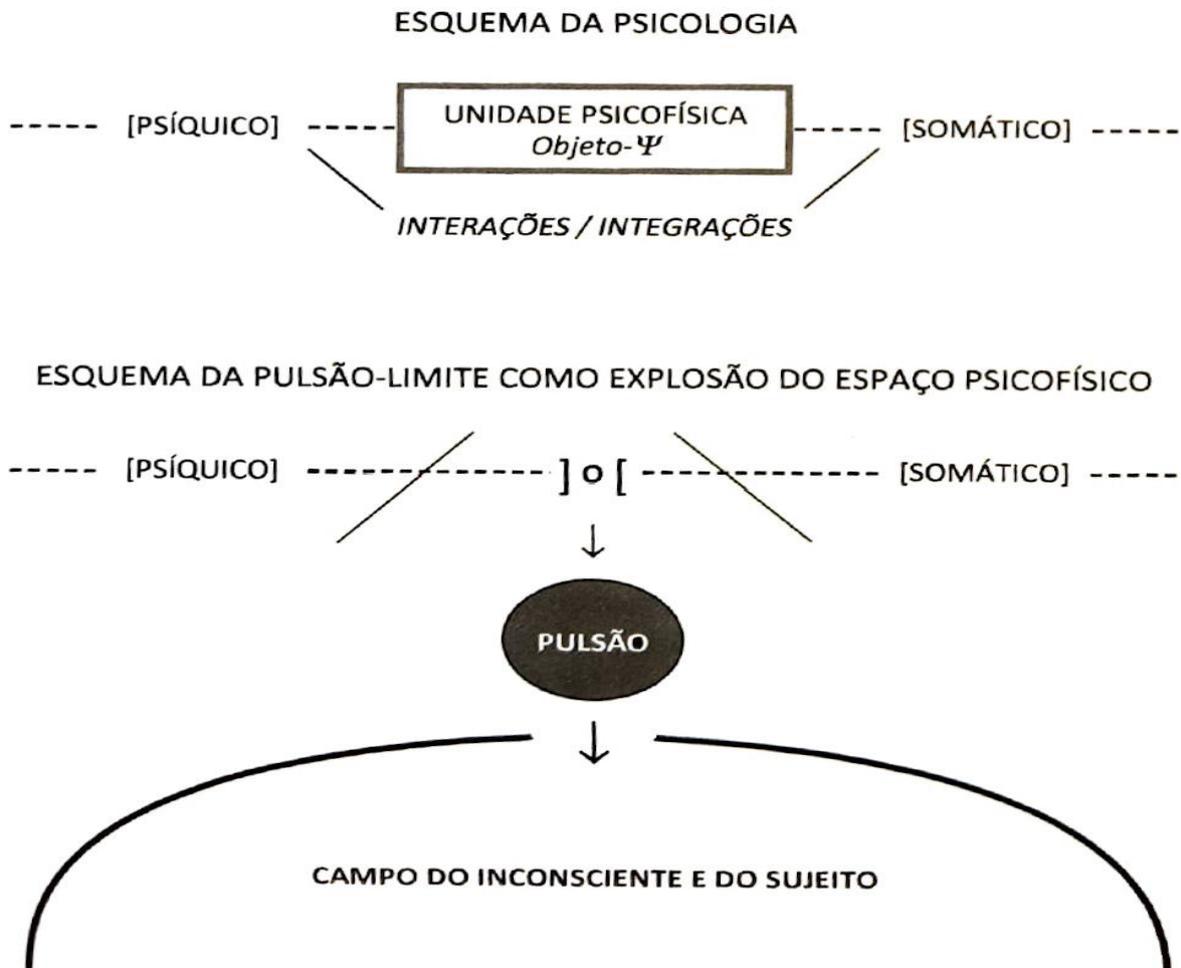
Valendo-se dos recursos matemáticos, o psicanalista traz a proposta sobre a linha representar o conjunto dos números reais e os colchetes a ruptura do espaço, consistindo em dizer que o limite não pertence ao psíquico tampouco ao somático, é justamente onde está a pulsão. Cito-o:

Assim, se tomarmos a linha reta (o conjunto-Real), como representando a unidade psicofísica individual (o indivíduo, objeto – Ψ de que falamos anteriormente), temos que, pela introdução, nela, do ponto-limite em que consiste a pulsão, uma ruptura se opera, produzindo a disjunção de dois subconjuntos não mais consúteis. Demarca-se, assim, sobre esta linha, um espaço-limite, dissociativo-disjuntivo, entre o que era somático e psíquico a um só tempo, vale dizer, psicossomático, ou somato-psíquico (Elia, 1995, p. 51).

Em seu recente livro lançado, “A ciência da psicanálise”, Elia faz a comparação entre a representação gráfica utilizada pela psicologia e a empreendida pela psicanálise, retirando qualquer possibilidade de a pulsão ser interpretada como pertencente ao psíquico e/ou somático, e menos ainda como campo interacionista. E – talvez igualmente importante – abre-se um novo campo, que não tem qualquer relação com a psicologia, campo universitário e científico ao qual, na maioria das vezes, a psicanálise é associada. Entendemos, a partir da perspectiva psicológica, o homem e a consciência como objeto de pesquisa; em nada têm a ver com o inconsciente, objeto da psicanálise.

Figura 2

Esquema da Psicologia e Esquema da pulsão-limite como explosão do espaço psicofísico (Elia, 2023, p. 164).



Tal perspectiva de trabalho e leitura da teoria psicanalítica faz-nos corroborar e sustentar a perspectiva da subversão do conceito de substância gozante, o primeiro caminho de nosso estudo, e faz-nos corroborar a pulsão como conceito igualmente subversivo.

A partir de então, a pulsão rompe definitivamente a unidade psicofísica, o sujeito pulsional exige redefinição das concepções como fenômenos somáticos e acontecimentos psíquicos, levando em conta os efeitos da determinação pulsional. Outro ponto apreendido da figura articula-se com o fato de pulsão e instinto não dialogarem com os constructos que possuem um mesmo fio explicativo, servindo como conectivo entre homem e animal, ou seja, um sendo a evolução do outro.

A pulsão, por assim dizer, pressupõe um conceito fundamental, a sexualidade, o qual Lacan, ao comentar o artigo freudiano de 1905, no Seminário 11, propõe uma engenhosa articulação:

A sexualidade só se realiza pela operação das pulsões, no que elas são pulsões parciais, parciais em relação à finalidade biológica da sexualidade... se vocês quiserem mesmo entender com isso aquilo com que, em relação à sexualidade, o corpo pode aparelhar-se, a se distinguir daquilo com que os corpos se podem emparelhar (Lacan, 1964/2008, p. 174).

Dessa maneira, a partir da operação da pulsão nos desfiladeiros dos significantes, a sexualidade comparece como subjetividade na fala, no sintoma, na linguagem, fundamentando o corpo na condição de um aparelho de gozo. Não podemos deixar de mencionar que esse ponto relativo à sexualidade e ao sintoma, próprios da teoria psicanalítica, diz respeito ao corpo pulsional e fantasmático e que, se nos reportarmos para a lesão do FPS, adentraríamos uma outra esfera.

Freud trabalhou, pelo menos em três momentos distintos da sua teoria, o conceito e desenvolvimento da teoria da pulsão, dado que demonstra a complexidade do tema, afinal, desviar-se de sua matriz filial não teria como ser feito sem muito trabalho elaborativo.

Apesar deste item pretender apontar a inovação do conceito de substância gozante a partir do conceito de pulsão, utilizando-se da fonte exterior ao sujeito, ele também é construído no intuito de fundamentar o FPS, e por isto propomos seguir com os acréscimos da teoria freudiana.

Outro ponto o qual assume valor para nosso estudo é a meta de uma satisfação pulsional – que, como vimos, não é da mesma ordem da fome, sede, reflexo primário do bebê - mesmo sabendo que essa não ocorre por totalidade, afinal, seu gozo está resvalado em partes do corpo. Goza-se com o olhar, o nariz, a unha. A satisfação da pulsão se daria no trajeto percorrido, ou seja, no contorno do objeto, no *aim*. Segundo Carneiro Ribeiro (1997), “a satisfação da pulsão está no retorno e no recomeço, na sua própria insistência, na compulsão à repetição” (p. 56). Já o *goal* estaria ligado ao alvo atingido, sendo este mais próximo do gozo, conforme veremos no grafo.

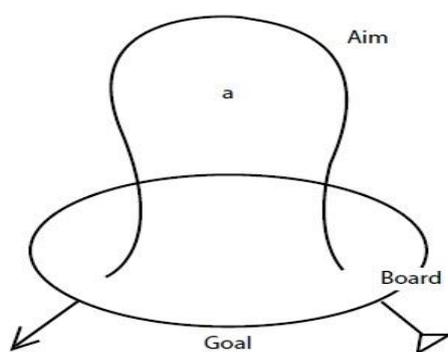
Devemos levar em consideração o fato de, a partir do conceito de pulsão em Freud, abrir-se a possibilidade para refletirmos sobre a fundação de um novo campo de conhecimento, a psicanálise. O conceito de gozo quando levado às últimas consequências, tem-se corpo e

mente como substâncias em um só tempo, em um só lugar. Partindo do lugar da inovação, as próprias fontes excitatórias descritas por Freud deveriam ser revistas pois, talvez, não caberia mais sustentar tamanha precisão, pois, na verdade, há apenas uma única substância. A revolução da pulsão fulgura com o advento do conceito de sujeito, obrigando os pesquisadores e analistas a avançarem com a ideia de se afastar cada vez mais da dualidade promovida por Descartes, embora suas concepções ainda sirvam de base para o pensamento do homem contemporâneo.

No Seminário 11, Lacan posiciona estrategicamente a pulsão como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise e, diante disto, acrescenta a ideia de curto circuito. Neste circuito pulsional, o alvo seria o próprio retorno e a satisfação ocorreria com o trajeto percorrido, portanto, sem um ponto que fechasse o circuito ou, em palavras simplórias, fechasse algum sentido. Assim, a satisfação parcial da pulsão ocorreria pela trajetória percorrida e não com o objeto em si. Se qualquer objeto pode ser tomado pelo sujeito como busca do seu bel prazer, devemos lembrar que não é qualquer um que estará nos horizontes do desejo, fazendo o sujeito eleger objetos os quais em alguma medida façam parte da tela da sua fantasia.

Figura 3

Circuito Pulsional (Lacan, 1964/2008, p. 175).



Nesta perspectiva de persistência e insistência, mais adiante no ensino de Lacan, teremos a noção de gozo como o próprio movimento infinito da pulsão, sendo esse o movimento provocado pelo vazio, oco de objeto, ou o próprio objeto *a* nas palavras do psicanalista: “A própria ideia do sexual pode ser um efeito da passagem do que está no cerne da pulsão, isto é, o objeto *a*” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 206).

Anos antes, no Seminário 7 – “A ética da psicanálise” – Lacan já cotejava esse tema, ao tratar do vazio e da falta do pote/vaso de mel, tido por ele como uma “reminiscência” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 29) do pote de mostarda. Naquela ocasião, ele se utilizava metaforicamente desses recursos para discorrer sobre a falta constitutiva, ou seja, *das Ding*, a Coisa freudiana, bússola condutora para a leitura do seminário e para a ética da psicanálise, ou melhor, a ética freudiana.

Poderíamos dizer, então, que a dimensão de pulsão elaborada por Freud permite demarcar na teoria da psicanálise seu avanço no estudo de corpo e no conceito de sujeito, distancia-a dos demais campos do conhecimento e coloca em xeque a primazia do biológico. A partir da pulsão, inferimos ser o corpo faltante, há sempre um fosso entre o corpo e sua imagem. É nessa fenda onde o gozo irá se inscrever.

Ainda em 1915, Freud destacou quatro destinos: 1) reversão ao seu oposto; 2) retorno em direção ao próprio eu; 3) recalque; 4) sublimação. O destino pulsional do retorno ao eu é mais um indício da manutenção da fonte da pulsão interna ao corpo, e que precisamos colocar em realce a partir da concepção da fonte da pulsão como externa ao sujeito. Neste momento, Freud ainda acreditava que a pulsão a percorrer o trajeto até retornar ao eu era qualificada como sexual, dado clínico só reformulado anos depois.

Cinco anos antes, em 1910, no texto “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão”, Freud retomou o dualismo pulsional sempre trabalhado por ele: a concepção do conflito psíquico entre as pulsões sexuais – em favorecimento à sexualidade e à energia libidinal – e as pulsões do eu, não libidinais e cujo objetivo era o de conservação.

Do ponto de vista de nossa tentativa de explicação, uma parte extremamente importante é desempenhada pela inegável oposição entre as pulsões que servem a sexualidade, a obtenção de prazer sexual, e as outras que tem por objetivo a autopreservação do indivíduo – as pulsões do eu (Freud, 1910/2012b, p. 211).

O dualismo pulsional descrito por Freud iria se sustentar por pouco tempo. Até 1920, no artigo sobre o “Mais além”, alguns avanços serviram como instrumentos necessários para Freud reviver sua teoria, como é o caso da elaboração do precioso texto sobre a “Introdução ao narcisismo”, em 1914. O grande passo dado por Freud, ao servir como verdadeiro impacto na passagem da primeira para a segunda teoria das pulsões, diz respeito à introdução ao

narcisismo. Precisamente neste momento do desenvolvimento da teoria, Freud se depara com o fato de nem tudo ser libidinizado, logo, é impossível totalizar o “intotalizável”.

O artigo, antecedente da metapsicologia freudiana, incluindo o texto sobre a “Pulsão e seus destinos”, reveste uma nova caracterização para as pulsões do eu. A partir da construção do conceito de narcisismo como o ponto derradeiro entre o autoerotismo – sem diferenciação entre objeto e eu – e o direcionamento da libido em partes para o eu e em partes para os objetos externos, o próprio “complemento libidinoso” (Freud, 1914/2013, p. 72), Freud atenta para a existência de duas libidos: a libido sexual e “uma energia não sexual nas pulsões do eu” (Freud, 1914/2013, p. 74). Para tanto, com apoio na clínica, Freud se depara com o fato de o eu também ser concebido como o lugar de investimento libidinal e pulsional – a própria imagem do sujeito é investida – representada graficamente por Lacan como *i(a)*. Com isso, a partir do narcisismo, há libido no eu e libido no objeto. É importante tomarmos ciência sobre como Freud deixava um hiato na teoria das pulsões para algum componente da ordem do não-libidinal, fazendo-nos acreditar ser apenas uma questão de tempo para ele perceber a existência de uma pulsão distinta daquela adjetivada como agregadora.

No texto “O estranho” (Freud, 1919/2012a), ele apontou para uma peculiaridade curiosa da língua, embora, anos antes, em 1910, no artigo “A significação das palavras antitéticas” (Freud, 1910/2012a), já tivesse realizado uma depuração baseada no trabalho do filólogo Carl Abel. Freud percebeu o fato de a palavra *heimlich* – em alemão “familiar”, “conhecido” – se movimentar em direção ao seu oposto *unheimlich* – “estranho”, “sinistro” –, designando a ambivalência de seu significado. Com isto, além da mesma palavra em línguas arcaicas significar igualmente o seu oposto – como podemos observar no artigo sobre as palavras antitéticas – Freud apura o fato de, no alemão, *heimlich* estar intrinsecamente relacionado com o seu oposto *unheimlich*, havendo uma transição dos sentidos: o que é familiar caminha na direção do estranho e vice-versa. Isto é, o adjetivo em alemão se desenrola até o ponto de coincidir com o seu extremo oposto. Seguindo as artimanhas embutidas pela língua, a noção dos pares antitéticos em Freud possui grande relevância para as formações do inconsciente e, também, verificamos importantes contribuições em outras construções teóricas, como o dualismo pulsional, as posições libidinais de ativo-passivo e as representações pelo oposto.

A clínica custava caro para Freud, sendo a partir dela o seu despertar para a existência de alguns fenômenos os quais repetiam acontecimentos de ordem traumática e visavam ao desprazer, contrariando a hipótese da busca do prazer como orientadora da vida do sujeito e regente do aparelho psíquico e, ainda, um princípio de realidade responsável por levar em conta as imposições do mundo externo com o objetivo de auto conservação.

Com isso, diante dos fenômenos traumáticos repetidos e advindos nas falas dos pacientes na clínica da neurose, Freud observou o fato de a repetição gerar uma compulsão, levando-o a deflagrar uma mudança radical na teoria das pulsões e em toda a psicanálise. Com Lacan, seríamos reportados imediatamente ao conceito de gozo, assunto do item 1.4: “O gozo, isso é o que só se percebe ao ver sua constância nos enunciados de Freud. Mas é também o que se percebe na experiência – refiro-me à psicanálise. O gozo, aqui, é um absoluto, é o real, e tal como o defini, como aquilo que sempre volta ao mesmo lugar” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 206).

Logo, aquilo que até então era visto como um dualismo pulsional, dá lugar, na teoria, a um segundo dualismo. Freud passa a reunir as pulsões sexuais e de conservação como sinônimos de pulsão de vida e introduz uma oposição radical na essência do conceito: a pulsão de morte.

1.2.1 Pulsão de morte: em fim

Os achados clínicos freudianos demonstravam haver uma energia pulsional responsável pelos processos de amalgamento e outra respondendo pelos processos de ruptura. Com o avanço da teoria, Freud finalmente argumenta sobre Eros e Tânatos serem energias que atuam de maneira articulada, no entanto, poderiam estar em proporcionalidades distintas. Até o final da obra, mais uma alteração seria constatada: a desvinculação de Tânatos.

Em psicanálise, admitimos o corpo regido pela teoria da pulsão e recortado por zonas erógenas – como vimos até aqui, donde apostamos no caráter parcial das bordas que o compõem. O significante como suporte material que fixa um gozo – aquele do corpo de puro gozo do bebê – afeta o corpo, deixando um *quantum* de energia para além do prazer. Esse é o ponto-limite do prazer, relacionado por Freud aos conceitos de masoquismo, de compulsão à repetição e de tendência a uma espécie de entropia do corpo. A pulsão de morte está localizada aí: naquilo que excede o prazer, rompendo um suposto equilíbrio. Dito isto, torna-se importante ressaltar o fato de, se Lacan coloca o gozo ao lado da pulsão de morte, podemos inferir que, para o prazer, existe uma espécie de dique, de tal modo que Eros e Tânatos se confundem e prazer e dor estão misturados; isto poderia nos levar a pensar o corpo como uma substância passível de admitir tanto a vida quanto a morte, entretanto, com prevalência dos processos vorazes, como Freud irá afirmar.

Conforme vimos, a teoria da pulsão acompanha os escritos freudianos desde o início das suas associações sobre a vida psíquica do homem. Até o momento de elaboração sobre a

emancipação entre pulsão de vida e pulsão de morte, Freud acreditava poder empregar o termo libido como responsável pela energia psíquica geral, sendo isso revisto a partir da sua experiência clínica. A rigor, é com a pulsão de morte que as duas características principais são lançadas: a tendência do retorno ao inorgânico e a compulsão à repetição.

Na citação adiante, Freud, na condição de um leitor assíduo das mais diversas literaturas, evoca o filósofo Schopenhauer, na tentativa de dar luz ao seu achado clínico:

Se nos é permitido admitir com experiência sem exceção de que todo o vivo morre, retorna ao inorgânico, por razões internas, não podemos dizer outra coisa que isto: o objetivo de toda vida é a morte; e, retrospectivamente: o inanimado estava aí antes do que o vivo (Freud, 1920/2013, p. 38).

No artigo “Mais além do princípio do prazer”, texto pertencente ao movimento de reviravolta para a segunda tópica, somado a “O eu e o isso”, Freud subverte toda a elaboração antecedente e se preocupa em expor a contrariedade entre pulsão de vida e pulsão de morte, na qual a primeira assume tendência sexual, de união, guiada por Eros, e a segunda busca o retorno ao estado inicial, visando ao ódio, à agressividade, à separação, sendo conduzida por Tânatos. Para Freud, em última instância, o esforço de toda e qualquer substância viva é o retorno ao estado original, inanimado, ou seja, buscaria em sua essência a eliminação das tensões do aparelho psíquico (Freud, 1920/2013).

Um ano antes de publicar o “Mais além”, em 1919, Freud escreve um pequeno artigo intitulado “Introdução à psicanálise e as neuroses de guerra” (Freud 1919/2012c). Neste texto, lança mão do tema mais atual à época – as doenças acometidas pelo processo sofrido no pós-guerra na Europa. Relaciona a aparição da neurose de guerra à neurose traumática e esclarece:

A partir disso, o que chamamos as neuroses de guerra são as neuroses traumáticas, que, como se sabe, ocorrem também em tempos de paz, após experiências de terror e graves acidentes, sem qualquer ligação com um conflito dentro do eu (Freud, 1919/2012c, p. 207).

Imbricado no *zeitgeist* da época, Freud aprofunda seu olhar sobre as questões do humano e o seu papel diante da morte. Assim como o avançar no *front* de guerra do inimigo requer uma estratégia bem definida, Freud não estava desavisado: o avanço da teoria das

pulsões traria consigo um mais-além para toda a teoria da psicanálise. Em 1920, ele sustenta a possibilidade da presença de uma doença orgânica poder substituir um sofrimento psíquico muito intenso. Seria, portanto, uma forma de evitar um sofrimento intenso para o eu.

Diante disso, o conceito de pulsão de morte enoda o ponto decisivo na teoria. A pulsão de morte, atrelada ao conceito de repetição, comporta em si uma compulsão: fenômeno observado por Freud nos sobreviventes da guerra com seus torturantes pesadelos e nas brincadeiras infantis.

Ainda no artigo de 1920, Freud aponta para outro dado importante, em relação à pulsão de morte, elemento este valorizar sobremaneira por Lacan em seu ensino. No último capítulo do texto, Freud coloca o princípio do prazer como aquele a serviço da pulsão de morte, de maneira que o então regulador passa a ser o regulado. Lacan aponta: “a pulsão, a pulsão parcial, é fundamentalmente pulsão de morte” (Lacan, 1964/2008, p. 195), possibilitando-nos pensá-la como derradeira. Assim, a máxima lacaniana implicaria em um vetor pulsional mortífero.

Anos depois, na carta de resposta a Albert Einstein – “Por que a guerra?” (Freud, 1933 [1932]/2013) – ao abordar a relação entre pulsão de ódio e destruição, Freud argumenta: “Acreditamos na existência de uma pulsão dessa índole e justamente nos últimos anos temos empenhado em estudar suas exteriorizações” (Freud, 1933 [1932]/2013, p. 192). A pulsão de morte, conceito muitas vezes excluído por estudiosos da psicanálise, figura como uma “Espécie de mitologia, e neste caso, mitologia nada alegre” (Freud, 1933 [1932]/2013, p. 194). Nesta carta, Freud deixa explícita a existência de uma pulsão destrutiva, direcionada aos objetos externos, como no caso da guerra e, principalmente, “Uma porção da pulsão de morte permanece ativa dentro do ser vivo, e temos procurado atribuir numerosos fenômenos normais e patológicos a essa internalização da pulsão de destruição” (Freud, 1933 [1932]/2013, p. 194). Em resposta à angústia do físico sobre o porquê de o homem provocar a guerra, Freud chega até mesmo a comparar a mitologia da pulsão de morte a uma mitologia de ordem física.

Neste ponto de aproximação proposto por Freud, somos levados a crer na concepção da pulsão de morte como uma energia caótica direcionada para o retorno ao inorgânico. Lacan, no Seminário 7, baseado no filósofo ucraniano Siegfried Bernfeld (1892-1953), propõe uma articulação arrojada entre o princípio físico da entropia e a pulsão de morte. Bernfeld era um psicanalista, formado em filosofia pela Universidade de Viena e em algumas das suas articulações buscou aproximar Freud e Marx. Na lição de seu ensino, de 4 de maio de 1960, Lacan se utiliza de Bernfeld para sustentar a base do conceito de entropia em “um equilíbrio terminal” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 254), no qual a mensuração da desordem de um sistema físico-químico estaria associada a um certo grau de homogeneidade e, neste sentido, o sistema

tenderia à homeostase. Contudo, Lacan ressalta não se tratar disso em psicanálise, uma vez que o conceito de pulsão de morte estaria relacionado à destruição e não apenas ao retorno do equilíbrio. Diz ele:

A pulsão, como tal, e uma vez que é então pulsão de destruição, deve estar para além da tendência ao retorno ao inanimado. O que ela poderia ser? – senão uma vontade de destruição direta, se assim posso expressar-me para ilustrar o que está em questão (Lacan, 1959-1960/2008, p. 254).

Dessa maneira, a partir tudo aquilo articulado até aqui sobre a pulsão de morte e a repetição, é possível pensarmos na agressão do corpo em si mesmo como o próprio alvo mirado. Assim:

A repetição não quer dizer – o que a gente terminou, recomeça, como a digestão ou qualquer outra função fisiológica. A repetição é uma denotação precisa de um traço que eu extraí para vocês do texto de Freud como idêntico ao traço unário, ao pequeno bastão, ao elemento da escrita, um traço na medida em que comemora uma irrupção de gozo (Lacan, 1969-1970/1992, p. 81).

Portanto, por meio da criação do conceito de pulsão de morte, os textos freudianos, a partir de 1920, nos ajudam com novas descobertas e articulações para o estudo do FPS.

Com a inovação do dualismo pulsional (pulsão de vida *versus* pulsão de morte), inicialmente, Freud acreditava poder toda pulsão, seja ela qual fosse, agir no psiquismo de forma articulada, o que alternaria seria sua proporção: ora a prevalência de uma, ora de outra. Contudo, a partir dos textos dos anos 1920, muitos outros pontos da teoria foram revisitados e inúmeros desdobramentos se sucederam.

Colette Soler, no Seminário “O em-corpo do sujeito”, proferido entre os anos de 2001 e 2002, em Paris, retoma o esquema de Lacan do Seminário 11, acerca do circuito pulsional, ilustrado na figura 3 do item anterior, e propõe repartir o circuito, promovendo um forçamento naquilo que Lacan escreveu como *aim*: “de um lado, *Eros*, que segue em direção ao Outro, e, do outro, *Thanatos*, que parte do Outro e retorna para o sujeito” (Soler, 2019, p. 132). A autora sublinha o fato de esta atividade pulsional fazer o sujeito passar a vida procurando o que foi perdido, supondo poder encontrar no Outro.

[...] gozo não é energia; o que quer dizer que ele não se inscreve [...] a tradução que ele dá do impulso pulsional, nós poderíamos dizer que é uma permanência de gozo. Poderíamos empregar o termo quantum de gozo para fazer eco a um termo freudiano o quantum de afeto. Freud dizia: o quantum de afeto se desloca sem se inscrever (Soler, 2019, p. 134).

Posteriormente, em 1932, Freud escreve as “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”. Ele se dedica a recapitular a Conferência XXV – “A angústia” – e avançar em suas indagações sobre a temática: argumenta que a agressividade, como expressão da pulsão de morte, quando não direcionada ao objeto externo, faz retorno à própria fonte, sendo esta, no caso, somática.

Em efeito, as fusões podem também se decompor, e tais decomposições podem permitir atribuir as mais graves consequências para a função. Mas estes pontos de vistas são ainda demasiadamente novos; ninguém ainda tentou aplicá-los em seu trabalho. Retornemos ao problema particular que foi colocado pelo masoquismo. Precisamos dispensar por um momento o componente erótico; então nos atesta a existência de uma aspiração que tem como objetivo a destruição de si (Freud, 1932/2013, p. 97).

Esse é um ponto merecedor de evidência no nosso estudo, na medida em que, quando desfusionada a pulsão de morte, o retorno autodestrutivo acontece no eu. Se prosseguirmos com a leitura, Freud afirma:

Rara pulsão essa que se dedica a destruir sua própria morada orgânica! Sem dúvida os poetas falam de tais coisas, mas os poetas são pessoas irresponsáveis, gozam do privilégio da licença poética. É verdade que parecidas representações não são estranhas à fisiologia. Por exemplo: a mucosa gástrica que se digere em si mesma (Freud, 1932/2013, p. 98).

Aqui, Freud destaca tanto uma lesão de mucosa do estômago como uma afecção reumática como situações clínicas nas quais o retorno da pura pulsão de morte lesiona o corpo. Mais adiante, seguindo a narrativa do artigo, ele faz menção à característica geral da pulsão de

restaurar uma situação inicial e, ainda que isso tenha sido alcançado e seja desfeito, provavelmente haverá outra pulsão a criar condições para o processo se iniciar novamente. Este ponto teórico se torna um dos principais achados em Freud sobre o estudo do FPS.

1.3 Gozo

Não pretendo realizar aqui uma leitura exaustiva sobre o gozo, a proposta é iluminar nossa discussão e trazer elementos fundamentais para pensar sobre o que serviu a Lacan como qualificação da única substância em psicanálise. Em Freud, como vimos, conceitos com papel de alicerce são a pulsão de morte e a compulsão à repetição; ademais, iremos incluir neste item o masoquismo erógeno.

A palavra gozo em Freud não possui distinção daquela exposta no dicionário ou uso corrente, diz respeito ao *Genuss*, prazer e satisfação, embora a realização da satisfação na dor já fosse sua conhecida. Em Lacan, devemos ter cuidado: ora o excesso intolerável ao aparelho psíquico, ora manifestação no/do corpo, de forma tensionada entre dor e sofrimento, assumem representação do gozo.

Até bem próximo de 1920, Freud dispunha o componente sádico da libido como o de maior proporção, fato revisto em 1919, no texto “Bate-se numa criança” (Freud, 1919/2012b) – com o segundo tempo masoquista da fantasia originária – e também em 1924, com “O problema econômico do masoquismo”. Para nosso recorte de pesquisa, este último parece-me fundamental e sob ele iremos nos deter.

Neste texto, Freud distingue, então, três tipos de masoquismo: masoquismo erógeno, feminino e moral (Freud, 1924/2012). O segundo e o terceiro não servem, neste momento, para nossa teorização, já o primeiro convém como base estruturadora, sendo que tanto a pulsão de vida quanto a pulsão de morte participariam de forma vinculada. No escrito, Freud teoriza sobre parte da pulsão advinda do inconsciente ficar a serviço de uma função sexual e ser direcionada para fora do corpo e a outra permanecer retida.

A tarefa da libido é tornar inócua essa pulsão destruidora; ela desempenha desviando em grande parte – e com a ajuda de um sistema específico de órgãos particulares, a musculatura - para fora, dirigindo para os objetos do mundo externo. Recebe então o nome de pulsão de destruição, pulsão de apreensão, vontade de poder. Uma parte dessa pulsão é colocada diretamente a serviço da função sexual, onde tem um papel importante operacional. É o sadismo propriamente dito. Outra parte não obedece esse

movimento para fora; permanece no interior do organismo e ali é ligado libidinosamente com ajuda da excitação sexual antes mencionada; nessa parte temos que discernir o masoquismo erógeno, originário (Freud, 1924/2012, p.169).

Mais adiante, seguindo a citação, o eu é tomado como primeiro objeto da satisfação da pulsão de morte:

Depois que sua parte principal foi direcionada para fora, para os objetos, no interior permanece, como um resíduo, o genuíno masoquismo erógeno, que por um lado tornou-se componente da libido, por outro continua sendo objeto do próprio ser (Freud, 1924/2012, p. 170).

Inverter o par e colocar o masoquismo como erógeno em relação ao sadismo implica salientarmos que, inicialmente, a agressividade é voltada para o próprio sujeito e, *a posteriori*, lançada aos objetos, não sendo sem efeito para o estudo do gozo e do FPS. Observamos o fato de, neste momento da teoria, Freud dispor da fusão entre pulsão de vida e pulsão de morte, embora estivessem em diferentes extensões. Mais adiante, em 1930, em “O mal-estar na civilização”, a pulsão de morte ganhará caráter autônomo. No caminhar dos textos freudianos, verificamos que, a partir do texto de 1924 a pulsão de morte além de forçar a desvinculação é capaz de retornar ao próprio eu, destino pulsional já indicado em 1915.

Lançaremos, neste momento, o olhar sobre uma evidência em Freud, a qual julgo ser importante, pois contribui com a presente pesquisa, mesmo não sendo a temática do capítulo: a des fusão pulsional.

Dois anos após o texto sobre o mal-estar, em 1932, Freud escreve as “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”, textos os quais fazem série às conferências já redigidas anos antes. Freud se dedica a recapitular a Conferência XXV – “A angústia” – e propõe avançar no tema das pulsões, retomando aquilo já tratado em 1930 e ratificando que a agressividade, como expressão da pulsão de morte, quando não direcionada ao objeto externo, faz retorno à própria fonte a qual, no caso, é somática.

Em efeito, as fusões podem também se decompor, e tais decomposições podem permitir atribuir as mais graves consequências para a função. Mas estes pontos de vistas são ainda demasiadamente novos; ninguém ainda tentou aplicá-los em seu trabalho.

Retornemos ao problema particular que colocado pelo masoquismo. Precisamos dispensar por um momento o componente erótico; então nos atesta a existência de uma aspiração que tem como objetivo a destruição de si (Freud, 1932/2013, p. 97).

Assim, a pulsão de morte, quando desfusionada, não satisfeita parcialmente no mundo externo, faz seu retorno no eu – levando em conta o retorno ao eu como um dos destinos pulsionais. Se fundamentarmos a partir da concepção igualmente freudiana da fonte da pulsão exterior ao sujeito, significa que o Outro pode tomar o corpo do sujeito como objeto de pura pulsão de morte, lesionando-o como algo de fora.

Assim, no acontecimento de vinculação e desvinculação da pulsão, a compulsão à repetição suporta o componente libidinoso daquilo nomeado por Lacan de gozo:

Eis porque podemos conceber que o prazer seja violado em sua regra e seu princípio, porque ele cede ao desprazer. Não há outra coisa a dizer – não forçosamente à dor, e sim ao desprazer, que não quer dizer outra coisa senão o gozo (Lacan, 1969-1970/1992, p. 81).

Portanto, a partir do masoquismo erógeno vinculado à compulsão à repetição da pulsão de morte, estabelecemos as principais fontes freudianas do que Lacan denominou gozo e iremos privilegiar no estudo do FPS, mesmo cientes de haver outras vias possíveis. Lacan (1969-1970/1992) comenta: “Pois o caminho para a morte – é disso que se trata, é um discurso sobre o masoquismo –, o caminho para a morte nada mais é do que aquilo que se chama gozo” (p. 17).

Seguindo este caminho, sabemos sobre como a economia freudiana do masoquismo diz respeito a uma quantidade de libido e pulsão de morte não mensuráveis pelo aparelho psíquico, na medida em que não há interdição capaz de promover um esvaziamento total, restando uma quantidade remanescente à deriva. Há, então, uma espécie de tensão, perturbação, entre o que é interdito e o que não é, possibilitando a Lacan suspender os polos contraditórios e utilizar a teoria da pulsão para formular o conceito de *jouissance*.

Em meio à heterogeneidade assumida por *jouissance* ao longo do seu ensino, o conceito de gozo representa um dos principais orientadores da práxis lacaniana; é tomado como índice do real na clínica e figura como testemunho de que ali onde se goza, reside o inominável.

Fora do contexto psicanalítico, o conceito de gozo é associado diretamente ao prazer, à busca pela sensação do prazer no corpo, mesmo em Freud. Contudo, Lacan nos mostra como, embora o ser falante tenha se deparado com o gozo através do gozo sexual (Lacan, 1971-1972/2012, p. 31), não podemos restringi-lo a esta função. O que se coloca é que, além da entrada do significante fixar e mortificar o gozo no corpo a partir do Édipo, o próprio gozo fálico das zonas erógenas, estamos, ainda, diante de um gozo sem limite e sem borda. Neste aspecto, Lacan dá créditos aos textos de Sade:

Gozar é usufruir de um corpo. Gozar é abraçá-lo, é estreitá-lo, é picá-lo em pedaços. No direito, ter o usufruto de algo é justamente isso, é poder tratar alguma coisa como um corpo, ou seja, demoli-la, não é? (Lacan, 1971-1972/2012, p. 31).

Ainda com relação ao campo da pulsão, Lacan aponta, no Seminário 11, o fato de ela não se restringir à existência de uma dualidade, de polos opostos representados pela pulsão de vida e de morte, mas sim, “que o movimento pulsional é um único, sendo ao mesmo tempo de vida e de morte” (Lacan, 1964/2008, p. 35), embora saibamos que Freud conferirá à pulsão de morte um lugar de destaque. Movimento pulsional único, substância única, mas não total.

Na década de 1960, no Seminário 7 – “A ética da psicanálise” –, a dimensão linguística do ensino de Lacan passava por novos desdobramentos na formulação acerca do objeto *a* –, embora só elaborado anos após o conceito de *das Ding*, recuperado da obra de Freud. Isso não será sem repercussão para o conceito de gozo, o qual, por ora, fora abordado como aquilo não dialetizado diante do desejo, dizendo respeito ao desencaixe entre desejo e demanda.

No Seminário 10, momento importante do ensino lacaniano, responsável por abordar o tema do gozo, Lacan propõe avançar na abordagem do registro do real, a partir do conceito de objeto *a*. A respeito da angústia, Lacan nos diz sobre a impossibilidade de sua captura diante da imagem do espelho, contudo, corrobora com Freud, ao argumentar sobre como esta se trata do único afeto que não engana. Ele afirma, ainda, que a angústia é referida quando o sujeito não se reconhece como imagem narcísica e tampouco é capaz de colocá-la em palavras no desfiladeiro significante, restando, portanto, a visão do impossível que o ameaça, fazendo o velamento do contorno corporal ser em algum ponto descoberto (Lacan, 1962-1963/2005, p. 180).

A partir dos avanços deste Seminário, Lacan incluirá, no Seminário 17, uma nova função ao gozo: objeto *a* mais-de-gozar. Neste momento da teorização, ele irá pensá-lo ao

tomar como fundamento a teoria dos discursos – da histórica, do mestre, do universitário e do psicanalista –, o que alude a uma tentativa de sistematizar a produção de gozo no laço social.

Na alça do conceito de gozo, depreendemos que, seja para falar sobre a angústia, seja para falar sobre o registro do real, deparamo-nos com o impossível. Impossível de dizer. No avançar do seu ensino, no Seminário 19, Lacan irá recorrer à lógica matemática e ao número como viabilizadores da escrita sobre o impossível e o que não se pode escrever.

O real é aquilo com que vocês deparam, justamente por não poderem escrever em matemática seja o que for... Isso não significa que vocês não os digam, *ainda assim*. Justamente, vocês os dizem *inter*, eles são interditos. O que não os impede de dizê-los. Mas vocês os dizem censurados (Lacan, 1971-1972/2012, p. 29).

Se falar sobre o real é impossível, Lacan chama atenção para o fato de que “não acessamos o referido real senão no e através do impossível que somente o simbólico define” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 136), deixando pistas para pensarmos sobre a função do simbólico e, ainda, uma importante indicação clínica até mesmo na abordagem sobre o corpo. O gozo, como o que intervém além da cadeia significante, embaraça toda a lógica do inconsciente estruturado como uma linguagem e designa:

O ponto essencial, o ponto de emergência de algo de que todos nós aqui acreditamos mais ou menos fazer parte – o ser falante, por assim dizer –, é essa relação perturbada com o próprio corpo que se chama gozo (Lacan, 1971-1972/2012, p. 41).

O gozo é essa falha que resta e se perde por poder falar. É a falha no Outro colocada por Lacan como inconsistente, mas não impede ao neurótico buscar consistência através da realização de sua fantasia.

Somente no Seminário 20, o seguinte, iremos prosseguir na teoria do gozo e novos acréscimos serão propostos. Em posse da enigmática frase “não existe relação sexual” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 12) proferida nas primeiras páginas do Seminário 19 – “ou pior...” –, o qual dará sustentação para as elaborações topológicas daquele ano e nos subsequentes, Lacan inicia as construções teóricas relacionadas à não complementaridade dos corpos, isto é, dos gozos, tema a ser aprofundado entre os anos de 1972 e 1973. A partir do que resta, do gozo, Lacan conseguirá teorizar a sua máxima de não haver proporcionalidade na relação sexual.

A fim de extrair até as últimas consequências, em sua tese concernente à sexualidade feminina, residirá, portanto, a compreensão do gozo do corpo do Outro como aquilo que escapa à referência fálica e situa do lado não-todo das fórmulas quânticas da sexuação. Com isso, o gozo, até então possuindo como vertente o falo como referente, assume a proposta de “um gozo para além do falo [...]” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 80). O corpo, apreendido pelo significante e transformado em “deserto de gozo”, não é mais regulado pelo falo: é, também, sem regulação fálica. O gozo, então, é elevado à categoria de gozos, no plural. O gozo fálico como condição de derivação dos demais assume, a partir de agora, três modalidades: gozo do Outro, gozo fálico e gozo do sentido. Veremos, no próximo item, os gozos no nó borromeano.

Acerca da lógica do que é referido ao todo fálico e o que não faz referência ao falo, a criação das fórmulas quânticas foi a maneira encontrada por Lacan para teorizar sobre os gozos, sobre a não complementaridade dos corpos pulsantes e sobre uma saída para explicar a diferença entre os sexos, sem resvalar na questão anatômica do masculino e do feminino.

Segundo Elisabeth da Rocha Miranda, a inovação das fórmulas da sexuação “apresenta uma proposta pioneira a qual vem delinear os contornos de uma teoria não imaginária, não naturalizada da diferença sexual, na medida mesma em que a castração é sempre efeito de linguagem e do significante Nome-do-Pai” (Miranda, 2011, pp. 37-38). Daí se extrai o fato de a sexualidade humana pertencer a uma consequência lógica discursiva e não ao que se coloca no campo da realidade.

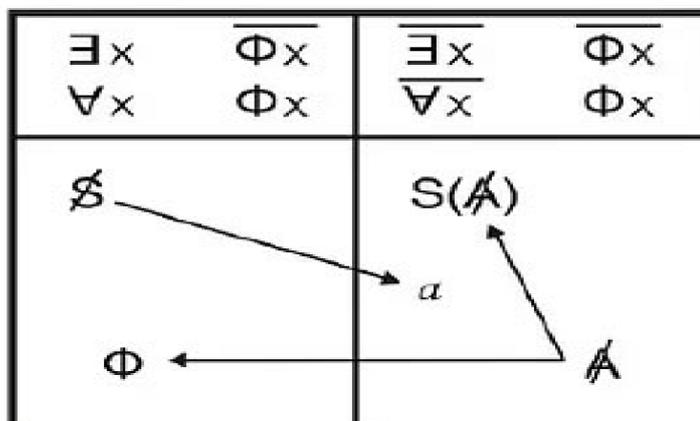
O lado esquerdo da fórmula aponta a imposição da lei da castração, isto é, todo homem é referido ao falo, significando que seu gozo é vetado. Embora esta seja a premissa do lado fálico, Lacan inclui, ainda, a ideia de haver ao menos um homem não referido a esta lógica, fato a ser interpretado por meio do pai freudiano gozador de Totem e Tabu.

Já o lado direito, o quantificador universal indica ser a mulher não-toda referenciada ao falo, fornecendo-nos condições de afirmar que, como a mulher “escorrega” para esse lado da tábua, seu gozo não está refreado. O conjunto das mulheres, então, não se formará, marcando a diferença daquilo que Aristóteles teoriza a respeito de o universal ser fundado na exceção. É preciso sinalizar o aparecimento deste gozo em situações específicas, por isso o uso do termo “escorregar”.

Segundo Lacan (1972-1973/2012), o sujeito como ser falante, o qual trabalha, estuda e produz, está localizado do lado esquerdo, todo-fálico. Aqui, cabe lembrar não se tratar de mulher e homem do corpo anatômico, mas sim, da posição de gozo ocupada por qualquer sujeito da linguagem.

Figura 4

Tábua da sexuação (Lacan 1972-1973/2012, p. 167).



A proposta de lançarmos mão da tábua da sexuação aqui, nesta tese, é de refletirmos sobre a possibilidade de extrair o fato de Lacan ter proposto, no mesmo seminário, a conceituação da substância gozante e a formulação daquilo nomeado por Miranda (2017) como “proposta pioneira para o entendimento da diferença sexual entre o homem e a mulher” (p. 35). Um dos questionamentos reverberados desta pesquisa é se a criação da substância de gozo serviu como antecedente para a formalização da tábua, apesar de isso não ficar explícito na teorização. As elaborações acerca do lado todo fálico e do lado não-todo fálico já apareciam desde o Seminário 19; contudo, apenas no Seminário 20, Lacan se dedica de forma contundente ao tema.

Se o que permanece para Lacan em relação ao ser da psicanálise é a falta-a-ser, o *falasser* e o *paresser* – sequência a qual diz respeito a passagem do falo até o semblante – a substância de gozo, ao que parece, não poderia estar localizada em nenhum dos lados da tábua, mas sim, para além dela, no entrecruzamento dos tipos de gozo.

O ser da psicanálise, como um lugar vazio, marca ser preciso fazer semblante de algo para que o ser seja representado enquanto tal, dando-nos pistas para afirmar que é neste vazio de ser que poderemos pensar sobre a substância gozante.

No Seminário 20, Lacan extrapola a concepção de Descartes sobre *res cogitans* e sobre *res extensa* e propõe essa outra forma de substância, a “substância gozante” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 29). Resta, a partir de então, o fato de a experiência psicanalítica ser o próprio experimento do corpo e do gozo, “Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso se goza” (Lacan, 1972-

1973/2008, p. 29), o que não importaria mais eligir no ser da filosofia tampouco no homem de Descartes.

Esse talvez seja um dos principais avanços deste Seminário e, segundo a psicanalista Ana Laura Prates Pacheco, “para esse corpo, os mapas anatômicos não nos servem para nada. O psicanalista precisa, antes, do mapa do gozo – a escrita das fórmulas da sexuação” (Prates Pacheco, 2010, p. 50).

1.3.1 Inconsciente e gozo fálico

A pluralidade dos gozos, conforme vimos no item anterior, foi a maneira encontrada por Lacan para abordar a problemática teórica do falo como significante a sustentar a diferença dos sexos. Afinal, o que querem as mulheres já era, desde Freud, o enigma sobre as questões do feminino, e que Lacan argumentou, a partir do desafio de dar tratamento àquilo que se escutava e repercutia no fato de nem tudo dizer respeito à linguagem, e criou uma lógica própria para responder ao impasse remanescente em aberto.

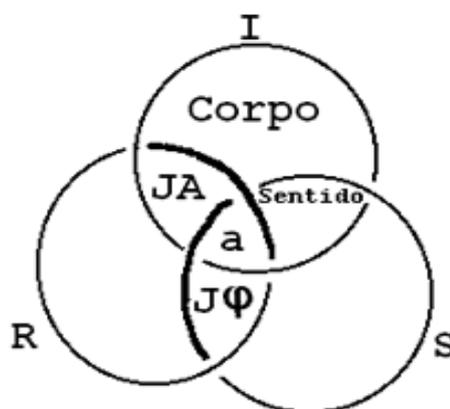
A dificuldade colocada por Freud e sustentada por Lacan, então, descreve a repartição dos sexos em relação ao gozo e como cada sujeito se situa diante dele, não significando que a anatomia tenha sido desconsiderada por ambos os estudiosos. Assim, o órgão genital anatômico do pênis e o da vagina afirmam, imaginariamente, se é menino ou menina, porém não simbolicamente, pois a inscrição psíquica acontecerá mediante a entrada do significante e a significação dada. Com isso, ter o pênis não é correlato à posição ocupada por ser menino e isso vale para a relação da menina com a vagina, ou seja, é necessária a atribuição pelo significante de tal representação. É possível, inclusive, ser a inscrição simbólica distinta do sexo biológico, abrindo um universo de possibilidades para refletirmos sobre a sexualidade humana. A partir disso, há escolhas de gozo, contudo, não desconsideraremos a anatomia do corpo que, de saída, na maioria dos casos, orientará nome e lugar social.

As variações de gozo foram pensadas por Lacan por meio da articulação dos registros imaginário, simbólico e real. No VII Congresso da Escola Freudiana de Paris, realizado em Roma, no ano de 1974, ele conferiu o enodamento proposto entre os registros e as respectivas sobreposições. A exposição, conhecida como “A terceira”, terceiro discurso realizado em Roma, é responsável por clarear a maneira como se dá a ação dos gozos e, ainda, o fato de o nó borromeano ser constituído pelo enlace dos elos, de modo que um terceiro é o responsável pelo encadeamento o qual os mantém numa amarração específica.

Observa-se, ainda, uma complementaridade dos registros. Na interseção, o objeto *a* como mais de gozar é aquele localizado no ponto central. Lacan argumenta o fato de todos os modos de gozo e os relativos registros dizerem respeito ao ser de gozo do sujeito, ou seja, existe um sentido partilhado entre eles e, caso um dos elos se desfaça, o efeito é verificável nos outros e, conseqüentemente, no próprio sujeito.

Figura 5

Nó borromeano (Lacan, 1974/1993, p. 14)



De acordo com a leitura dos registros, temos que o corpo está compreendido no registro do imaginário, isto é, aquele que opera e dá consistência ao nó, o simbólico se trata da tentativa do inconsciente de enquadrar a fantasia fundamental pela via do bordejamento do real e a dimensão do real refere-se ao que não é encadeado no discurso e é impossível de dizer, contudo, inscreve-se incansavelmente.

Com respeito à leitura dos gozos, temos o gozo fálico ($J\phi$), entre o real e o simbólico, que, segundo Lacan, “define o que qualifiquei há pouco como sendo seu caráter fora-do-corpo” (Lacan, 1974/1993, p. 14). Desta maneira, o gozo fálico é sexual ou o próprio gozo do sintoma neurótico o qual trata do efeito da castração do significante NP e aponta como marca o sujeito do desejo. Ele é conectado ao sintoma e o efeito disso é verificado na clínica quando o sujeito engata no processo de análise pela via da associação livre. Assim, sabemos, com Freud, que o sintoma neurótico é sensível à associação livre, o que, em miúdos, para Lacan, seria o gozo fálico pelo gozo do sentido, da fala.

Assim fica claro e nos coloca na trilha da pesquisa do FPS o fato de a aparição de uma lesão no real do corpo marcar que não é pela via do sexual que iremos abordá-lo, afinal, o gozo fálico está localizado fora do corpo. Lacan (1974/1993) nos diz:

O sintoma é irrupção dessa anomalia em que consiste o gozo fálico, na medida em que aí se mostra, se desabrocha essa falta fundamental que qualifico de não relação sexual [...] É aqui no simbólico, o simbólico, na medida em que é *lalíngua* que o suporta, que o saber inscrito d'*lalíngua*, que constitui propriamente falando o inconsciente, se elabora (p. 15).

No gozo fálico, a operação da castração é a responsável por efetuar um corte afiado entre corpo e gozo, isto é, por um esvaziamento de gozo, que restará de modo restrito em partes do corpo, buracos do corpo ou zonas erógenas, nas palavras de Freud. O sujeito, dividido pelo significante, é um resto de gozo.

Entre os registros do imaginário e do simbólico, compreendemos o gozo do sentido (J-sentido), referido à falação de uma análise; é a busca de sentido, muitas vezes proliferada com demasia nas interpretações miraculosas de análises conduzidas por psicanalistas do ego. É a busca do sentido último.

Lacan nos apresenta, no texto “A terceira” (1974/1993), o gozo fálico, a saber, o gozo do sintoma, como fora-do-corpo, mas dentro da linguagem; já o gozo do Outro é aquele compreendido no corpo, porém, fora da linguagem, do simbólico. A partir deste ponto, articulamos, por vezes, como o sujeito portador de FPS, assolado por um gozo sem refreamento simbólico, possui dificuldades em associar livremente, levando muitas vezes a emperrar a transferência na análise, ponto a ser trabalhado no terceiro capítulo.

A disjunção feita por Lacan no início do Seminário 20, a respeito do amor e do gozo – neste primeiro momento, era o gozo do corpo em questão –, trouxe um importante indicativo para o que ele explorou mais adiante com relação às variedades e paradoxos de gozo.

Que tudo gire em torno do gozo fálico, é exatamente isso que a experiência analítica testemunha, e testemunha nisso, que a mulher se define por uma posição que aponte como ‘não-toda’ no que se refere ao gozo fálico. Vou um pouco mais longe: o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não consegue, eu diria, gozar do corpo da mulher, precisamente porque aquilo de que ele goza é desse gozo, o do órgão. [...] O gozo, enquanto sexual, é fálico, isto quer dizer que ele não se refere ao Outro como tal (Lacan, 1972-1973/2008, p. 19-21).

Mais adiante, Lacan assinala o significante como causa, isto é, além de representar um sujeito para outro significante, agora, ele é causa de gozo. A nova condição do significante – de causar e limitar o gozo –, aponta para uma escansão no corpo; o sujeito goza com uma parte do corpo do outro, não em sua totalidade, afinal, ele é referido ao falo: “O significante é a causa do gozo. Sem o significante, como até mesmo abordar essa parte do corpo?” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 80).

Marcus do Rio Teixeira, no livro “Vestígios do gozo” (2014), aponta para uma das consequências da novidade atribuída ao significante o fato de ele possuir caráter erógeno, dado que a linguagem desnatura a relação do sujeito com seu gozo e com o desejo, “essa causa não poderia ser simplesmente orgânica, fisiológica” (Teixeira, 2014, p. 110). Isso permite ao gozo fálico operar em partes do corpo do outro como causa: coxa, olho, dedo. Esses são, portanto, os objetos parciais recortados do corpo do outro pelo sujeito e que o fazem gozar. Essa característica retalhada, a qual o significante porta, é exatamente advinda no sujeito, dividido pelo recalque: parte emerge na consciência, parte permanece inconsciente.

Quanto ao lado não-todo, invocado por Lacan desde o início do Seminário, em 20 de fevereiro de 1973, é aqui retomado de forma contundente. Na lição antecedente à tábua da sexuação, Lacan situa haver, no discurso analítico, gozo do ser, contrapondo a filosofia do ser de Aristóteles, momento caro para a nossa pesquisa.

Nesta ocasião, Lacan põe em questão outro tipo de gozo, suplementar, dizendo: “não é por estar ‘não-toda’ na função fálica, que ela não está ali de modo algum. Ela está ali, não de modo algum, só que existe algo a mais [...] Há um gozo – já que nos limitamos ao gozo, gozo do corpo – que é [...] Um gozo para além do falo” (Lacan, 1972-1973/2012, p. 151).

1.3.2 O fora do falo

A formulação do gozo do Outro sexo, do Seminário 20, situa, clinicamente, aquilo escutado por Lacan das mulheres e do gozo feminino, além de esclarecer a falha do gozo fálico em não recobrir o corpo em sua totalidade. Enquanto o gozo fálico se limita à porção do corpo do parceiro, isto é, aos objetos parciais recolhidos pelo sujeito a partir de sua fantasia fundamental e que o faz gozar, o gozo do Outro sexo alude à não-complementaridade.

Elisabeth da Rocha Miranda, no livro “Desarrazoadas: devastação e êxtase” (2017), resultado da sua tese de doutorado, ratifica aquilo que Lacan escuta a partir da clínica do feminino. Segundo a autora, o gozo do Outro sexo é experimentado por aqueles situados do

lado não-todo das fórmulas quânticas da sexuação e diz respeito ao sujeito o qual, em análise, “nada sabe e sobre o qual nada diz” (Miranda, 2017, p. 153).

A partir de uma obra primorosa, ilustrada pela clínica e com os mais variados casos da literatura, a autora alerta para o fato de aqueles que buscam análise sem propriamente saber o porquê nem o que acontece em seus corpos, desarrazoados e desmedidos, desvelarem o indizível, próprio deste gozo.

O gozo fálico, como vimos no item anterior, é comum aos seres falantes, referenciados à castração, sejam homens ou mulheres, independente de órgão anatômico, sendo que “A qualquer ser falante é permitido, quem quer que ele seja, provido ou não dos atributos da masculinidade – atributos que restam a determinar – provido ou não desses atributos, inscrever-se do outro lado” (Lacan, 1972-1973/2012, p. 169). Assim, o *falasser*, como aquele que trabalha, estuda, materna, pertence ao campo social, posiciona-se do lado esquerdo da tábua, lado todo; enquanto do lado direito, não-todo, tomado pelo gozo do Outro e não referido ao falo. É isso o indicado por Lacan quando coloca a seta partindo de \bar{A} em direção a $S(\bar{A})$ (ver figura 4).

Ainda nesta mesma lição, em 13 de março de 1973, Lacan comenta:

Como podemos abordar, conceber que essa relação ao Outro possa ser, em algum lugar, o que determina aquilo a que uma metade – pois grosso modo é essa a proporção biológica – a que uma metade do ser falante se refere? É, no entanto, o que está escrito no quadro, por essa flecha que sai dessa \bar{A} (\bar{A} mulher) que não pode ser dito. Nada pode ser dito de \bar{A} mulher. \bar{A} mulher tem uma relação com esse $S(\bar{A})$, por um lado e é já nisso que ela se desdobra, que ela é ‘não-toda’, já que por outro lado ela pode ter essa relação com esse ϕ que, na teoria analítica, designa esse falo, que eu digo ser precisamente o significante que não tem significado (Lacan, 1972-1973/2012, p. 171).

Soler, no livro “O que Lacan dizia das mulheres” (2005), recorre a esta passagem lacaniana para abordar o fato de, na mulher, haver uma bifurcação entre o significante ϕ , definidor daquilo que é da ordem do desejo, e o que marca a falta no Outro $S(\bar{A})$. É uma alteridade a qual atravessa o gozo deste lado da tábua.

Aqui, precisamos fazer uma ressalva nas próprias afirmações lacanianas, no que concerne o gozo do Outro sexo e o gozo Outro $J(\bar{A})$, a partir da leitura da tábua da sexuação e dos nós.

Lacan, principalmente a partir do Seminário 22 – “R.S.I” –, utiliza o nó borromeano para discorrer sobre temas relativos aos gozos e aos registros. Há uma distinção importante: o gozo do Outro sexo articulado no Seminário 20, especificamente, aos sujeitos que ocupam o lado mulher da tábua da sexuação, refere-se àquelas, desde muito antigamente, queimadas na fogueira por serem consideradas bruxas e feiticeiras. A elas, Elisabeth da Rocha Miranda (2017), relaciona a loucura feminina e retoma de Lacan o arrebatamento de Santa Teresa d’Ávila e São João da Cruz.

Acerca do gozo Outro $J(A)$, presente no nó borromeano, entre imaginário e real, este é responsável por fazer a incidência primeira no corpo, no real do corpo e não inclui o elo do simbólico. Assim, o gozo do Outro invade o sujeito e, assim, podemos proceder, neste rápido instante, com um comentário sobre a clínica do FPS.

Se nos reportarmos ao fenômeno da holófrase, notamos que, por estar compreendido de uma outra maneira na cadeia discursiva, ele é responsável por produzir efeitos no real do corpo, se comportando como S_1 absoluto, como Lacan demonstra, na experiência de Pavlov e que nós depuramos dos atendimentos com Fernanda. A paciente, relacionando os fatos os quais a levaram ao hospital e a sequência das internações – morte do irmão, do pai, etc. – não associava livremente, no que dizia respeito à lesão do órgão. Para ela, imperava algo da ordem de uma mostração, capaz de aprisioná-la sem deslizamento significativo. Assim, mesmo o gozo do Outro permanecendo fora do simbólico, depreendemos, clinicamente, seu efeito como discursivo. Sobre este ponto, iremos abordar com maiores detalhes no terceiro capítulo.

Por ora, gostaríamos de abordar sobre o fato de a distinção entre esses gozos não ficar clara ao longo do ensino. Levamos em conta, portanto, como Marcus do Rio Teixeira (2014) afirma, que:

Cabe ressaltar que essa dicotomia (entre gozo do Outro sexo e gozo Outro) não está explicitada por Lacan no seu seminário no que concerne às suas consequências clínicas, ainda que esteja implícita nas suas proposições, sendo na verdade o resultado de uma leitura (p. 117).

Isso dá pistas de como detectar essas especificidades traduz a minuciosa leitura dos textos e, ainda, podemos afirmar se tratar mais de uma apuração do campo clínico do que teórico.

Mesmo sendo especificações sensíveis à clínica, notamos teoricamente que: ambos os gozos não estão referidos ao falo e não reduzem o sujeito ao gozo do Outro sexo ou ao gozo Outro, isto é, o sujeito do inconsciente como *fallasser* participa dos três elos no nó borromeano e se mantém do lado todo da tábua. Contudo, por vezes, escutamos clinicamente estes tipos de gozo que o atravessam e o fazem “escorregar” para o lado não-todo e, no caso do FPS, possuir uma amarração específica, ausentando o elo do simbólico.

Acerca da ausência do elo do simbólico no gozo do Outro, o psicanalista Christian Dunker, no texto “Corporeidade em Psicanálise: corpo, carne e organismo”, ao abordar a ausência de uma teoria unívoca sobre o corpo e, a partir da existência de tensões entre as estruturas topológicas do simbólico, real e imaginário, decide, a partir de uma esquematização matemática de disjunção entre carne (real), corpo (simbólico) e organismo (imaginário), incluir as formações específicas do fenômeno psicossomático como uma forma de imaginarização do real. O autor defende, nesses casos, tratar-se de um isolamento do simbólico onde a lesão recai sobre a carne:

[...] há sempre um evento corporal que não faz história. O acontecimento de corpo é geralmente remetido a uma subjetivação indireta pelo médico ou mesmo pelo senso comum ou religioso. Em relação ao fenômeno psicossomático é comum encontrarmos uma articulação da memória sem história; da vontade sem desejo; da imaginação sem fantasia. Há fatos traumáticos que permanecem isolados, disponíveis à consciência, mas sem experiência. Capazes de descrição minuciosa, mas sem potência narrativa (Dunker, 2011, p. 112).

Retomando o texto já mencionado “A terceira”, Lacan afirma: “Esse gozo do Outro, todos sabem a que ponto é impossível” (Lacan, 1974/1993, p. 15). Parece que o gozo do Outro é impossível não apenas por estar fora da regulação do sistema de linguagem, mas, também, por fazer referência ao Um, que é absoluto, Um que é designado pela morte: “Se há algo que faz o um é mesmo assim o sentido do elemento, o sentido do que tem a ver com a morte” (Lacan, 1974/1993, p. 15). Aqui, o gozo passa do imaginário para o real sem qualquer dificuldade, sem encontrar rupturas, não é mais resto de gozo no corpo, como vimos no gozo fálico do sintoma, é o gozo todo, maciço e, por isso, impossível. Disso, o inconsciente nada pode falar.

Na experiência clínica, temos, no fenômeno psicossomático, o corpo do sujeito permanecendo entregue ao desejo insistente do Outro. O sujeito, para se constituir, precisa que o desejo do Outro faça suas vezes, contudo, uma vez apresentado esse desejo de maneira fixa sem que o sujeito o confronte e faça emergir a dialética metafórica, estamos diante, portanto, de um sujeito debilitado quanto ao próprio desejo, ponto responsável por marcar a presença da holófrase e a situa fora das construções neuróticas.

Enquanto o sintoma na histeria se apresenta sobre o corpo simbólico da palavra, a lesão psicossomática recai sobre o real do corpo e, conseqüentemente, permanece enraizada no imaginário, uma vez que é ele quem dá consistência ao corpo. É da ausência do falo como símbolo que comporta o gozo específico da lesão, “em impulsos periódicos, como pulsações de gozo” (Valas, 2004, p. 120).

A respeito da dificuldade encontrada em apurar uma distinção clara entre o gozo do Outro sexo e o gozo do Outro, observamos que ambos acometem diretamente o corpo, como uma moção de pura destruição, no nível do real, assim como Elisabeth da Rocha Miranda (2019) descreve o gozo nas mulheres. A mulher barrada possui dupla inscrição, o que não significa que seja contraditório, como objeto de amor do homem e, portanto, do lado não-todo referido ao falo, e os objetos que ela possui, pela inscrição fálica, e aí podemos pensar no lugar onde a mãe vai colocar um filho.

Com relação à particularidade dos gozos os quais acometem as mulheres, diversos outros pontos teóricos poderiam ser levantados, mas não cabem como assunto da tese e nos faz indicar outros estudos psicanalíticos. Aqui, interessa-nos conceber a existência de um outro tipo de gozo distinto do gozo fálico do sintoma.

Quanto ao FPS, Carneiro Ribeiro (2004) vai afirmar, a partir do caso de uma jovem com síndrome de Crohn, que o sujeito com FPS acredita que “É um Outro maligno que habita seu corpo” (p. 55), do qual não possui controle algum. O sujeito não interpreta o fenômeno psicossomático como se fosse dele. O gozo do Outro permanece fixado.

1.4 A substância gozante

A partir do caminho percorrido neste primeiro capítulo, tanto em Freud quanto em Lacan, temos condições estruturais para depurar o atributo incluído por Lacan na nova substância. Fica claro, no Seminário 20, como o autor não cansa de descortinar a imanência do gozo, inclusive para afirmar que:

O ser, é um corpo. É daí que, na primeira abordagem de um corpo, se partiu, e elucubrou-se toda uma hierarquia dos corpos. Partiu-se, em suma, dessa noção de que cada um devia saber o que o mantinha no ser, e que isto devia ser seu bem, ou seja, o que lhe dava prazer (Lacan, 1972-1973/2012, p. 150).

O corpo como o que se goza denota estar em questão aquilo que diz respeito à sua economia. O raciocínio empreendido por Lacan aponta não poder se dizer nada sobre o gozo, apenas se existe ou não, e, se existe, seria da ordem de suas variações. Neste ponto, devemos estar atentos: em uma leitura apressada, poder-se-ia pensar que a ideia de Lacan sobre um corpo que goza diz respeito ao autoerotismo freudiano, isto é, desconsiderar o caráter dialético do significante e seus efeitos corporais. Contudo, Lacan nos esclarece sobre o significante estar colocado no mesmo nível da substância gozante (Lacan, 1972-1973/2012), apontando para uma relação de alteridade e não em si mesma, assim corroborando com a perspectiva freudiana da fonte da pulsão externa ao sujeito.

Tendo especificado aquilo que está qualificado para Lacan como a propriedade da substância psicanalítica, partiremos para o campo filosófico e as três teorias empreendidas na articulação a respeito do Ser e da substância.

2. FILOSOFIA: LITORAL DA PSICANÁLISE

Se nada alcanço no reino dos céus, recorro às profundezas do inferno
(rio acheronte)

Virgílio, em Eneida

Com o propósito de apresentar alguns fundamentos para as problemáticas as quais incluem a Substância¹³, o Ser e a existência, trago o esboço de um capítulo filosófico, a saber: conceitos e ideias a servirem como instrumento de auxílio para o melhor entendimento da substância gozante forjada por Lacan. A proposta é de o presente capítulo ocupar lugar estratégico e fazer função litorânea para o restante da tese. A justificativa para ser um esboço corresponde ao fato de que sou uma iniciante nos estudos filosóficos. Portanto, coloco-me em risco e submeto, com esforço, a tentativa de pesquisar alguns filósofos invocados por Lacan, para a conceituação do nosso objeto de estudo.

A proposta de escolher a filosofia como campo do saber capaz de dialogar com os achados da psicanálise não é original. Desde Freud, sabemos o quanto a filosofia serve como uma espécie de amiga íntima para os questionamentos psicanalíticos. Com Lacan, não é diferente. A cada lição de um seminário ou conferência, nos deparamos com um filósofo ou, ao menos, algum comentário tributário de ideias filosóficas. Neste capítulo, seguiremos a esteira de Lacan principalmente nas elaborações do Seminário 20, momento do ensino atuante como guia para a nossa pesquisa.

A epígrafe escolhida para o capítulo é a mesma utilizada por Freud na abertura de “A interpretação dos sonhos”, texto considerado marco inicial da psicanálise. Tal escolha não se deve ao acaso, é claro. O tratado freudiano versa, de forma geral, sobre a tese de ser todo sonho a realização de um desejo, por mais estranho e irreconhecível que pareça. Ao longo de mais de setecentas páginas, Freud utiliza diversos exemplos de sonhos, dele e de outros, na tentativa de demonstrar para o leitor sobre como “todo sonho se revela como uma estrutura psíquica que possui significado e que pode ser inserido como um ponto designável nas atividades mentais da vida de vigília” (Freud, 1900/2013, p. 1). Talvez surja daí, da primeira página de “A interpretação dos sonhos”, a proposta lacaniana do inconsciente estruturado como uma

¹³ Usam-se palavras com iniciais maiúsculas por se tratar de justificativa filosófica conceitual, como será possível verificar em outras ao longo do capítulo. Como o termo substância e ser serão citados diversas vezes, optou-se por utilizar apenas nesta primeira versão. Onde aparecer substância, lê-se Substância. E onde estiver ser, lê-se Ser.

linguagem, afinal, desde muito cedo, Freud conferia à estrutura do sonho um modelo para as demais formações do inconsciente.

Nas primeiras páginas, Freud apresenta uma extensa revisão literária explorada por outros escritores e pensadores acerca do tema dos sonhos, bem como a posição da ciência vigente na época. O ponto de vista pré-histórico, adotado por povos antigos, portava uma noção oracular e reveladora dos sonhos, atitudes que conferiam aos filósofos uma prática adivinhatória e premonitória. O primeiro filósofo ao qual Freud irá recorrer é Aristóteles. Tal filósofo já havia escrito, desde o século III a.C., uma obra sobre o tema – “Sobre os sonhos e sua interpretação”. As referidas obras, segundo Freud, afirmam que os sonhos:

[...] não são enviados pelos deuses e não são de natureza divina, mas que são ‘demoníacos’, visto que a natureza é ‘demoníaca’ e não divina. Os sonhos, vale dizer, não decorrem de manifestações sobrenaturais mas seguem as leis do espírito humano, embora este, é verdade, seja afim ao divino (Freud, 1900/2013, p. 2-3).

Aristóteles irá conferir, ainda, uma íntima relação dos sonhos às doenças: “os sonhos podem muito bem revelar a um médico os primeiros sinais de alguma alteração corpórea que não tenha sido observada no despertar” (Freud, 1900/2013, p. 3), motivo pelo qual Freud aprecia o filósofo grego como precursor do estudo dos sonhos e das perturbações humanas. No decorrer do seu texto, Freud o citará outras vezes na tentativa de bem fundamentar a tese de que todo sonho é a realização de um desejo.

Lacan, setenta e dois anos após a publicação de “A interpretação dos sonhos”, profere o Seminário 20 – “Mais, ainda” – onde abordará pela primeira e única vez o conceito de substância gozante – momento valioso para a pesquisa. Na lição de 19 de dezembro, iremos encontrar o desenvolvimento teórico a respeito do conceito, mesmo sendo desde o final da década de 1960 que Lacan já vinha se aprofundando sobre o gozo. Ali, naquela ocasião, o psicanalista francês se apoia em dois filósofos para tratar da substância: Aristóteles e Descartes. Em 13 de fevereiro de 1973, ano seguinte, porém no mesmo seminário, na lição nomeada por Jacques-Allain Miller de “Aristóteles e Freud: a outra satisfação”, Lacan relembra o uso feito da “Ética a Nicômaco” para tratar da ética da psicanálise, no Seminário 7 – “A ética da psicanálise” e, ainda, o desenvolvimento feito por Aristóteles sobre satisfação e prazer, que será distinto do emprego realizado por Freud em “Mais além do princípio de prazer”. Mais uma vez, Aristóteles servirá como interlocutor para os achados psicanalíticos.

Para a filosofia, a Ética está referida ao Bem ou Bem supremo, assumindo este como visada final a Virtude. Em Aristóteles, a ética comporta um ideal, que inicia no ato voluntário, passa pela razão, implicando necessariamente em alguma ação para alcançar a virtude ou, como trata a filosofia, a Felicidade. Na psicanálise, ao comportar em seu âmago a dimensão do desejo, da falta e do sujeito com sua realidade que repete compulsivamente, não há possibilidade de atingir coisa alguma: entre sujeito e objeto não há complementaridade, há um vazio, um vacúolo, uma fenda. A Coisa freudiana, *das Ding*.

A fim de extrair, até as últimas consequências, sua tese concernente a não complementaridade dos corpos e gozos residirá, portanto, na compreensão do gozo do corpo do Outro como aquilo que escapa à referência fálica e situa do lado não-todo das fórmulas quânticas da sexuação. Para elaborar os lados todo e não-todo das fórmulas, Lacan irá recorrer, também, às dimensões do universal e particular em Aristóteles.

Além do Seminário 19 ser conhecido como um ponto de partida para o estudo da lógica, Lacan, em 1978, no Hospital Saint-Anne, realizou uma conferência denominada “O sonho de Aristóteles”. Em apenas três páginas, ele traz a dimensão da aplicação do universal ao particular e vice-versa e, ainda, toda a problematização da lógica aristotélica. De um lado, marca que o silogismo manca no triplo princípio da dedução do universal ao particular de “todos os homens são mortais”. De outro, diz que “em todo analisante há um aluno de Aristóteles” (Lacan, 1978, p.1), sinalizando haver, por trás de um sujeito em análise, o desejo de existir um particular no universal e assinalando, então, a crença de viver, em cada um de nós, um ser único e verdadeiro.

São inegáveis os usos da filosofia clássica por Lacan, principalmente de Aristóteles, mesmo, em alguns momentos, para contradizer o que é da alçada da psicanálise. Desse modo, recorrer às assunções das dimensões de universal e particular, dos fundamentos aristotélicos e seus desdobramentos – e, ainda, das referências a lógicos como Frege e Russel, à topologia matemática, aos nós borromeano e às fórmulas quânticas – faz Lacan lançar mão de uma outra via possível de transmissão da psicanálise, além de contribuir uma enorme contribuição para o estudo do *héteros*, como aquilo que porta a diferença, do campo do real e do gozo.

Minha proposta seguinte é retirar consequências dos constructos filosóficos os quais nos sirvam como amparo para pensar o conceito lacaniano de substância gozante. Na medida em que tais elaborações forem citadas e não aprofundadas, abre-se um espaço profícuo para trabalhos futuros. Mantendo a trilha já iniciada por Freud e Lacan, assumo a importância de iniciar o presente capítulo pelo filósofo grego e pensador responsável por influenciar o que

entendemos até os dias atuais como lógica, conhecimento empírico e ciência moderna, Aristóteles.

O conceito de substância serve como pedra angular para a filosofia, percorrendo tanto a compreensão das ideias aristotélicas como de toda a filosofia ocidental. Segundo o prefácio de Fernando Santoro, no livro “A teoria aristotélica da substância” (2008), de Susana de Castro, o termo substância se disseminou por toda a modernidade, adotado pela filosofia, química, fisiologia, dentre outros campos. Para a química, por exemplo, é comum lembrarmos das aulas do colegial onde escutávamos falar sobre substância desde muito cedo, seja como referência a um elemento, seja como composto químico, homogêneo ou heterogêneo. Segundo o filósofo, substância é:

Um conceito-chave que percorre tanto a compreensão do pensamento de Aristóteles como toda a filosofia ocidental, até nós, é o conceito de “substância” [ousia] também traduzido por “essência” (desde Cícero) ou, menos frequentemente, “entidade” [entity: Owens], “vigência” [wesen: Heidegger], “estância” [étance: Couloubaritsis] etc. (Vieira, 2008, p. 14).

Ao estudar e me deparar com a substância, tomo ciência da complexidade assumida pelo conceito, afinal, ao funcionar como pedra angular da teoria, atravessa e ultrapassa diversas gerações de pensadores. Se fôssemos transpor para a psicanálise, acredito que o valor do conceito seja aproximado ao de inconsciente, me convocando à cautela e atenção ao seu uso, pois, abordar o inconsciente se trata de apurar a principal formulação freudiana e toda uma tradição de pensamento.

Partiremos, agora, para o conceito de substância a partir de Aristóteles.

2.1 Substância em Aristóteles

Desde Platão o conceito de substância já ocupava lugar acirrado nas discussões filosóficas, mas, somente com Aristóteles, ele toma as devidas proporções. Discípulo de Platão, Aristóteles é considerado um dos grandes pensadores da Grécia antiga, sendo responsável por criar um sistema filosófico próprio e dividir a ciência em três ramos: ciências teoréticas, práticas e poiéticas. A primeira consiste em procurar o saber pelo saber, como a matemática, a física e a metafísica, a segunda utiliza o saber como finalidade da perfeição moral e a terceira

visa à produção. Como comumente feito na história dos discípulos os quais rompem com o mestre, Aristóteles rejeita as teorias platônicas do mundo das ideias e, como alternativa, cria a *Metafísica*¹⁴.

Segundo o filósofo Danilo Marcondes, a crítica de Aristóteles a Platão diz respeito à rejeição do dualismo presente na teoria das ideias, o que sabemos não dizer propriamente das ideias platônicas, mas, sim, do caminho utilizado por Aristóteles. A principal objeção está centrada no paradoxo de que na relação externa entre A e B é preciso haver um terceiro, C, que faça o intermédio entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Já na relação interna entre A e B não teríamos problemas, pois, na linguagem da teoria dos conjuntos, há uma interseção a considerar os elementos comuns a ambos os mundos. Temos, portanto, a criação aristotélica de “um novo ponto de partida para a sua metafísica, isto é, sua concepção de real, evitando assim o dualismo entre os dois mundos” (Marcondes, 2007, p.71), o que deixa notícias sobre Aristóteles, assim como Freud e Lacan, também estar às voltas com a problemática do ser metodológico e a não existência do nexos causal.

Percebemos, então, ser da natureza de relações paradoxais sobre as quais o filósofo irá se deter em diversas aporias, motivo pelo qual na filosofia clássica seus achados inauguram o divisor de águas chamado ciência. Diante da questão “O que é o ser?”, Aristóteles não estava em busca de uma resposta definitiva, mas, sim, daquilo encontrado no princípio do ser, daí, então, a busca pela busca, fator que marca radicalmente a diferença entre a psicanálise e a ontologia filosófica. No livro “O problema do ser em Aristóteles” (2012), Pierre Aubenque, professor e filósofo na França, retrata que:

Resolver a aporia no sentido de “lhe dar uma solução” é destruí-la; mas resolver a aporia no sentido de “trabalhar para sua resolução” é realiza-la... é porque elas não têm solução que é preciso sempre buscar resolvê-las, e que essa busca da solução é, finalmente, a própria solução (Aubenque, 2012, p. 468).

Para a psicanálise a proposta mantida é da escuta do inconsciente, da verdade não-toda e do semi-dizer, caminhando em uma outra direção da empregada pela filosofia clássica.

Retomando a ideia aristotélica alternativa para a filosofia platônica dualista, o livro da *Metafísica* é, portanto, a posição em que se encontravam os textos, reunidos em uma coletânea.

¹⁴ Ideias desenvolvidas e apresentadas pelo filósofo e prof. Lucian Freitas em aula particular no dia 9 de abril de 2021.

Estes, por virem depois (“meta”) dos textos da física, são responsáveis por buscar a essência, a causa-primeira da realidade. Segundo os filósofos Giovanni Reale e Dario Antiseri, “é a principal das ciências teóricas, as quais, por sua vez, são as ciências mais elevadas. A metafísica, portanto, toca uma espécie de primado absoluto” (Reale & Antiseri, 2007, p. 193). Isto é: a preocupação de Aristóteles era achar um princípio para todas as coisas, o ser enquanto ser. Esse compilado de textos, que virou sua principal obra filosófica, é responsável por: 1) indagar as causas ou os princípios supremos (etiologia); 2) indagar o ser enquanto ser (ontologia); 3) indagar a substância (*ousiologia* – em grego, substância se diz *ousia*) e 4) indagar Deus e a substância suprassensível (*teologia*) (Reale & Antiseri, 2007, p. 193).

Na pesquisa em torno da realidade e das causas do ser, Aristóteles irá formular a proposta sobre ser necessário investigar quatro causas essenciais, são elas:

- **Causa formal: essência e natureza de cada realidade singular. Ex.: alma;**
- **Causa material: constituição da realidade, aquilo de que é feito. Ex.: carne e osso;**
- Causa final: resultado, objetivo a que veio
- Causa eficiente: quem produziu a transformação, o movimento;

Para fins da pesquisa, daremos destaque para as duas primeiras causas – formal e material –, aquelas que buscam a essência e a constituição do ente, daquilo que ele é feito. Veremos mais adiante esse ponto.

Além das causas, a tese aristotélica é de existir uma doutrina do ser, ou seja, existe um só tipo de ser em sentido absoluto e que possui múltiplos significados e níveis variados. Os significados são:

- **O ser em si (onde se localiza a substância e as demais categorias);**
- O ser como ato e potência;
- O ser como acidente;
- O ser como verdadeiro e o não-ser como falso.

A partir dos significados do ser, destacamos a primeira opção – o ser em si, pois nesse nível está localizado o objeto de nosso estudo. Segundo Aristóteles, o ser possui dez categorias. As categorias – substância, qualidade, quantidade, relação, ação, paixão, onde, quando, ter, fazer – constituem os gêneros supremos do ser. De todas as categorias aristotélicas, apenas a

substância adquire o *status* autossuficiente, fazendo com que todas as demais se refiram a ela. A substância para Aristóteles, portanto, pode ser definida como aquilo de onde tudo se deriva, contudo, a própria não é derivada de nada¹⁵. Um exemplo pode ser a água nos mais variados estados: gasoso, líquido e sólido. Embora ela tenha variedades e possibilidades de arranjos, nunca deixará de ter em sua composição química as moléculas de hidrogênio e oxigênio.

Aristóteles diferencia o ser em ser por si e ser por outro. O ser por si é a categoria da substância não dependente de qualquer outra para existir, o ser por outro é da ordem do acidente, logo, a existência do ente está ligada de forma inerente à substância. Retomando a ideia da escolha pelas causas formais e materiais da substância, Giovanni Reale e Dario Antiseri (2007) dirão que, tanto a substância quanto o ser, assumem lugar plurifacético, ou seja, a substância pode ser considerada como matéria e forma, o que resultaria em um *sinolo* (união entre matéria e forma, os entes singulares).

Aqui, sugiro fazermos uma pausa na teoria filosófica para lançarmos um olhar crítico.

Apostando que nenhum fenômeno da histeria fosse campo do acaso, ainda nos “Estudos sobre a Histeria” (1896), Freud outorga que todo sintoma possuía um sentido e, mais adiante, abrange a teoria por entender que, para todo sintoma, há múltiplas interpretações. Ao alcançar a concepção sobre as etiologias das neuroses possuírem vários fatores para o sujeito surgir como efeito neurótico, o que conseqüentemente se daria de forma sobredeterminada como Freud cunhou desde muito cedo em sua obra e diferencia necessariamente a psicanálise das ciências clássicas. Para a teoria aristotélica, portanto, uma substância pode ser entendida como o somatório de causas, isto é, ali onde há a fragmentação qualitativa podemos refazê-la e reunir em *sinolo*, o que é devidamente contestado em psicanálise, por não se tratar de uma reunião de partes, mas de fatores diversos, como a escolha por um tipo de neurose e a noção de *a posteriori*. A causa específica de um achado psicanalítico se coloca de difícil feitura, desde que tivemos a formulação do objeto indefinido e da satisfação parcial. Dessa forma, por mais que a investigação filosófica seja necessária e vital para a construção da tese e, principalmente, para a fundamentação do conceito de substância, torna-se importante destacar o fato de serem constructos e métodos distintos. Continuando com a filosofia...

No livro “A teoria aristotélica da substância”, escrito pela filósofa Susana de Castro, como resultado de sua tese de doutoramento, defendida em 2002, na Faculdade de Filosofia, Teoria da Ciência e Estatística da Universidade de Munique, são apresentados de forma clara – até mesmo para os leigos em filosofia –, os caminhos pelos quais Aristóteles percorreu para

¹⁵ Ideia sustentada pelo filósofo e prof. Lucian Freitas, em aula particular no dia 16 de abril de 2021.

conceituar a substância, motivo pelo qual tenha sido grande influenciadora em meus estudos. Susana de Castro, assim como Aristóteles, orienta seu trabalho tomando o conceito de substância como “princípio vital que dá unidade ao organismo vivo, e que seria o objeto fundamental do que nós hoje chamamos biologia, mas que Aristóteles melhor chamaria de psicologia” (Castro, 2002, p. 15). A visada da pensadora diz respeito à substância como o princípio vital de tudo aquilo que podemos chamar de vivente, ou como consta o título em português de sua tese, substância como causa da unidade do composto vivo.

É preciso estarmos atentos para o fato de Aristóteles tratar a substância em diversos momentos, o que coloca em destaque a circunstância de o próprio conceito passar por mudanças, ao longo de suas elaborações. Segundo Susana de Castro, há uma teoria inicial e outra madura. Nós, aqui, não iremos nos dedicar a destrinchar cada uma das fases, porém, é importante estarmos advertidos de que, assim como o inconsciente, o conceito de substância segue uma série de desdobramentos e estes não significam que as definições anteriores tenham sido ultrapassadas. Pelo contrário, são acréscimos feitos, os quais demonstram maior detalhamento e profundidade.

Segundo a filósofa, a versão inicial do conceito de substância diz respeito ao livro “Categorias”, onde se encontra a seguinte definição: “a substância é o substrato de todas as predicacões” (Castro, 2002, p. 30). Nesse momento, a substância possui duas características importantes, sendo elas: 1) poder ser identificada em diferentes lugares e momentos, permanecendo sempre a mesma, apesar de poder sofrer mudanças qualitativas; 2) em função da característica anterior, poder ser identificada e definida em uma determinada espécie biológica. A partir dessas características, a substância pode ser dividida em primeira e segunda, há uma espécie de gradação em que a segunda é responsável por indicar, identificar e dar qualidade à primeira, de forma retroativa. Assim, a primeira só existe a partir da segunda, permitindo a Aristóteles afirmar que nenhum ente pode ser apreendido de forma singular, a condição prévia é pertencer a uma classe ou gênero. A autora defende, ainda, ser esse um dos pontos a fazer Aristóteles evitar dar prosseguimento, pois se encontrava em situação de aporia e havia chegado a um novo campo filosófico. Assim, como podemos conciliar o fato de que, se a substância primeira não existisse nada mais existe, com o fato de que é só a partir da segunda que identificamos a primeira? Resta desse primeiro momento, então, o pensamento aristotélico ancorado em um universo ontológico, que torna insuficiente para esclarecer a estrutura dos entes.

Em um segundo momento, ou na versão mais madura da conceituação, na “Metafísica”, sua preocupação foi chamar atenção para a estrutura mereológica dos entes, ou seja, reunir os

princípios elementares os quais expliquem a substância. O critério mereológico da substância traz a ideia de que “o mero somatório das partes materiais heterogêneas dos entes não explica o seu modo de ser; um outro elemento deve ser o responsável por sua unidade qualitativa e numérica” (Castro, 2002, p. 30). Dessa forma, Aristóteles apostou em outra disposição para chegar à unidade do ente, incluindo outro elemento – a forma. A forma é entendida como a substância por excelência, ou seja, é o universal, o comum a todos os entes. Vale lembrar ainda que, na *Metafísica*, Aristotélica trata dos modos do ser e a substância como o modo mais embrionário da concepção desse ser. Teremos, portanto, a partir da noção de substância em Aristóteles, o princípio responsável por fundamentar toda noção e compreensão de realidade na filosofia clássica.

A partir da verificação feita até aqui, algumas questões se colocam para o campo da psicanálise: Se, para a filosofia aristotélica, a substância é o ponto de partida para qualquer movimento, se dela tudo se deriva, este é o princípio o qual fundamenta qualquer noção de realidade. É possível lançarmos alguma associação com a referência utilizada por Lacan.

Embora, em psicanálise, nossa escuta não seja guiada por uma ontologia, uma das hipóteses é o fato de Lacan ter retirado do argumento aristotélico substratos para pensar a substância gozante. É preciso que o sujeito tenha um corpo para, então, movimentar-se enquanto ser. Ou seja: para escutar o *fallasser* precisamos levar em conta a manifestação da trama de gozo, a qual comporta uma consistência primeira, algo que faça função de suporte. Assim, só há gozo se houver corpo. Poderíamos afirmar que, para Lacan, a substância de gozo é primordial – não no sentido cronológico, mas fundante – para o surgimento do que entendemos como sujeito na experiência psicanalítica?

Ao tentarmos responder a esta pergunta, precisamos estar advertidos da armadilha colocada: do impossível de dizer sobre uma origem, como sugere o psicanalista Eduardo Vidal (2019): “A substância não é o que parecer ser... A coisa passa pelo crivo do signo e sofre uma série de transformações, sendo impossível dizer qual é a substância originária” (p. 141). Em Lacan, recorro a uma passagem da segunda aula do Seminário 20 - “Mais, ainda”, na lição na qual cita a substância gozante:

Não é lá que se supõe propriamente a experiência psicanalítica? – a substância do corpo, com a condição de que ela se defina apenas como aquilo de que se goza. Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso se goza (Lacan, 1972-1973/2008, p. 29).

A proposta do capítulo não é a de responder o que é a substância gozante, mas em que medida conseguimos decantar ao máximo os fundamentos trazidos por Lacan e tratar, criticamente, a nova substância inaugurada. Ao longo de todo o ensino, é sabido ser o diálogo de Lacan mais intenso com Descartes do que com Aristóteles no que tange ao debate do ser e do sujeito e, por isso, tomaremos o filósofo francês como principal interlocutor e avançaremos para o próximo item.

2.2 Substância em Descartes

O pensamento de Descartes é referido numerosas vezes ao longo do ensino de Lacan, principalmente no que diz respeito à fundamentação epistemológica da psicanálise, acima de tudo, pela inferência da hipótese lacaniana e freudiana sobre o sujeito cartesiano ser o sujeito da psicanálise. A partir daí, entre psicanálise e ciência há uma filiação incontornável, ponto que veremos a seguir.

O filósofo e matemático do século XVI, criador do método que deu origem à ciência e filosofia modernas, decepcionado com os estudos da filosofia escolástica, rompeu com o modelo aristotélico, até então adotado nas escolas e academias, para dar origem às bases da ciência moderna. Descartes sugere uma nova visão, que não levasse em conta a moral e a religião. Para ele, fazer ciência não deveria proceder de um modelo especulativo. Seu fundamento se trata da busca pelo método rigoroso, significando que a investigação acontece pela via do saber e não mais pelo ser.

Um dos argumentos utilizados por Descartes para estabelecer o novo método consiste no fato de o bom-senso ou a razão serem compartilhados por todos os humanos, fazendo com que discriminar o verdadeiro e o falso sejam atributos independentes de sexo, cor e religião, assim tornando todos os homens iguais. Tal argumentação possibilitou parte de seus escritos terem sido censurados pela igreja e seus livros proibidos de livre circulação. Para Descartes, a razão é o que iguala o homem e as opiniões o difere, pois, estas últimas dependem da cultura, dos costumes e da religião. O problema incide, então, no fato de as diversas opiniões poderem atrapalhar, impossibilitar a ciência e inibir o exercício da razão, motivo pelo qual Descartes estabeleceu, segundo os comentários do filósofo Denis Lerrer Rosenfield acerca do “Discurso do método”, “Um método que permitiria que o edifício do conhecimento se construísse sobre bases sólidas, que não poderiam ser demolidas por opiniões impertinentes” (Rosenfield, 2004, p. 18).

As etapas desse caminho metodológico consistem em quatro regras cartesianas (Descartes, 1637/2004):

1. Não aceitar algo como verdadeiro, até que não o reconheça como tal em sua completude;
2. Dividir as partes de forma sistemática do complexo ao simples;
3. Gradação de análise do mais fácil ao mais complexo, de maneira rigorosa;
4. Revisão de todo o processo, para que nada seja omitido.

Para o homem chegar ao conhecimento, Descartes cria a dúvida metódica e passa a duvidar de tudo, a fim de o objeto alcançar um patamar seguro e indubitável. Assim, para atingir a certeza, é necessária a adoção de um princípio de validade universal, um ponto de partida comum. É, portanto, deste contexto, a elaboração da célebre proposição: *Cogito, ergo sum*. Ela é resultado de um trabalho radical feito por Descartes.

Segundo Rosenfield (2004):

[...] Descartes optou por considerar que todo conhecimento seria falso, por não serem seus fundamentos estabelecidos com clareza e distinção. Sobrou-lhe deste ato de generalização da dúvida apenas uma certeza, a de que o sujeito que duvida radicalmente não pode duvidar do ato de duvidar. E como o ato de duvidar é um ato de pensamento, ele extraiu a conclusão de que a proposição “Penso, logo existo” era verdadeira, constituindo um novo começo, o verdadeiro ponto de partida da filosofia (p. 26).

A frase *Cogito, ergo sum*, discutida largamente por Lacan em “A ciência e a verdade” e em outros textos e conferências, marca o que de fato chamamos de armadilha da relação entre ciência e psicanálise. Segundo Lacan, é o mesmo sujeito – “sua práxis não implica outro sujeito senão o da ciência” (Lacan, 1966/1998b, p. 878). A diferença se dá no fato de a psicanálise ter indicado formas de operar com este sujeito, já criadas por Descartes. Elia, no livro “O conceito de sujeito” (2004), chama nossa atenção para o fato de a subversão ter sido, justamente, a criação, na experiência analítica, a partir da associação livre de Freud, de meios de intervir sobre a função sujeito, corroborando com o argumento lacaniano. A partir do *Cogito, ergo sum*, exila-se o corpo do pensamento e o trabalho de tentar resgatá-lo a partir do conceito de gozo é encarregado por Lacan, ponto que veremos mais adiante.

Com o método estabelecido e o ponto de referência estipulado, Descartes julga ser a verdade do *Cogito, ergo sum* inabalável, compreende que a substância é o próprio pensamento e, para isso, não importava nenhum lugar ou matéria. Para ele, existem duas substâncias distintas e irreduzíveis uma à outra¹⁶ – *res cogitans* e *res extensa*. A *res cogitans* é responsável pela substância pensante e é da ordem do pensamento em ato e a *res extensa*, o mundo material, a matéria extensiva ao pensamento. Dessa relação, Descartes afirma: “eu podia fingir que não tinha corpo algum e que não havia mundo algum ou lugar onde estivesse, mas nem por isso podia fingir que eu não existia” (Descartes, 1637/2004, p. 70).

Ele continua:

[...] compreendi assim que eu era uma substância cuja essência ou natureza consistem apenas em pensar, e que, para ser, não tem necessidade de nenhum lugar nem depende de coisa material alguma. De modo que esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, sendo inclusive *mais fácil* [grifo nosso] de conhecer do que ele, e, ainda que ele não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é (Descartes, 1637/2004, p. 70).

Neste primeiro momento da teorização, as substâncias ficam reduzidas, portanto, a duas categorias: pensamento e extensão. A primeira define a existência espiritual, imperfeita – alma, pensamento e razão são sinônimos – e a segunda é abreviada como aquilo que não pensa, material, extensa e imperfeita.

A razão representa o ato do puro pensamento, ou seja, não há atributo em essência a precedê-lo, é o próprio ato de pensar; eis porque Descartes dirá que o conhecimento da alma é mais fácil de apreciar que o do corpo, afinal, para conhecer o corpo haveria o intermédio do pensamento. O filósofo irá demonstrar o fato de a ideia de perfeição não se originar das emoções ou dos sentidos, mas da razão, e assim precisaria existir um ser perfeito que originasse as duas substâncias, examinadas como imperfeitas, afinal, não podem surgir do nada. Um ser imperfeito não pode dar origem a outro ser imperfeito, é preciso haver uma causa para tal. Em posse dos argumentos e em busca do ser perfeito, Descartes chega, portanto, à prova racional da existência de Deus. Segundo Rosenfield (2004), “A ideia de perfeição é uma ideia com a qual nascemos, ela é uma ideia inata. Resta, portanto, a opção de que a ideia de perfeição, não tendo sua origem no nada nem numa criatura por definição imperfeita, tenha sido posta na

¹⁶ Ideia trabalhada pelo filósofo e prof. Lucian Freitas, em aula particular on-line no dia 9 de julho 2021.

razão por um ser perfeito” (p. 28). *Res divina* – substância perfeita, eterna e infinita, o próprio Deus. Agora, portanto, temos a prova consistente da existência do divino e a formulação final das três substâncias – *res cogitans*, *res extensa* e *res divina ou infinita*.

Na quinta parte de seu “Discurso do método”, Descartes prossegue, propondo o estudo físico dos corpos humanos. Uma vez demonstrada a existência do divino e da razão, o corpo em extensão aparece em seu funcionamento mecânico, como máquina. Corpo-máquina. O orgânico é reduzido a uma entidade material. O corpo humano é descrito com a mesma forma do corpo animal: o coração e as artérias são o que há de mais geral, o pulmão de um grande animal é bastante semelhante ao do homem, com duas câmaras e ventrículos, a veia cava, do lado direito, o principal receptáculo de sangue do tronco da árvore e as outras veias do corpo se dividem em ramos.

Rosenfield (2004) comenta:

Nessa esfera do mundo físico, o corpo humano, criado por Deus, demonstra o seu grau próprio de perfeição, se apresentando, na experiência, sob uma forma de máquina... sendo o corpo uma máquina, o coração, uma espécie de bomba hidráulica, pode ser substituído por uma outra bomba hidráulica (p. 29).

Descartes, ao conferir uma substância que permita solucionar o grau de imperfeição e insuficiência da *res cogitans* e da *res extensa* e garantir a existência do eu, eleva Deus e o divino ao grau máximo – era preciso um impulso dessa natureza para desfazer a dicotomia criada. A função de existência das substâncias confere o lugar do divino como entidade superior, assim como Lacan menciona Spinoza na lição de 10 de janeiro de 1967, do Seminário 15: “É certo que o fato de conferir a Deus ser a causa de si dissipou toda ambiguidade do Cogito, o que poderia bem ter uma pretensão semelhante, ao menos no espírito de alguns” (Lacan, 1967-1968, p. 88).

Para alguns historiadores, a ação de Descartes alude à tentativa de retratação do filósofo com a igreja e não ao estabelecimento de um ente responsável por fazer função de causa. Fato é que a ruptura entre o mundo medieval e o mundo moderno estavam lançadas, porém, com a manutenção de alguns ideais. Embora o corte na ciência esteja feito, Deus continua todo poderoso. Talvez a novidade resida no fato de a sua existência, agora, ser prova cartesiana.

Quanto à psicanálise, Lacan, em 1964, dedica o Seminário 11, para o aprofundamento sobre os quatro conceitos fundamentais deste campo e a constituição subjetiva. Nele, ao tratar

da afânise, tema de extrema importância para nossa pesquisa do FPS, comenta que o feito de Descartes, ao invocar Deus como sujeito suposto saber para a criação de seu método, assinala para o fato de o filósofo permanecer agarrado à exigência e à garantia da existência de toda ciência, afinal Deus é um ser perfeito: “[...] entendam bem que Descartes quer dizer, e diz, que, se dois e dois são quatro, é porque Deus quer, muito simplesmente” (Lacan, 1964/2008, p. 220). Creditar a Deus o lugar de sujeito suposto saber é acreditar haver o saber absoluto, ponto que verificamos mais adiante no ensino de Lacan como problemático, tendo em vista que saber e ser não se complementam. Aí fica implícito o comentário de Lacan:

Quando Descartes inaugura o conceito de uma certeza que se manteria por inteiro no *eu penso* da cogitação [...], poder-se-ia dizer que seu erro é crer que isto é um saber. Dizer que ele sabe alguma coisa dessa certeza. Não fazer do *eu penso* um simples ponto de desvanecimento (Lacan, 1964/2008, p. 219).

Embora haja duras críticas de Lacan a Descartes, é verdade, desde Freud, que graças ao método cartesiano a psicanálise pôde existir, relação a ser verificada com maior detalhe no próximo item. A psicanálise, como discurso tributário da ciência moderna, aponta como a questão deve ser colocada na posição ocupada pela análise diante da ciência, ou, como Lacan interroga, no final da lição de 3 de julho de 1964: “Será que a análise pode situar-se em nossa ciência enquanto que considerada como aquela com que Deus nada tem a ver?” (Lacan, 1964/2008, p. 221).

Dito isto, retornemos a Descartes.

Ainda na tentativa de criar meios para amenizar as substâncias problemáticas, Descartes, em 1649, escreve seu último livro “As paixões da Alma”. Nele, estabelece estreitas relações entre física, anatomia, alma e corpo. Para o filósofo, era necessário ir mais além na busca de uma explicação sobre a conexão da alma com o corpo, ponto já levantado anteriormente, mas que não fora discorrido no “Discurso do Método”. Formulada em artigos e tópicos, a primeira parte do livro compreende uma espécie de contrato minucioso das funções, regras e “doutrina na união da alma e do corpo” (Descartes, 1649/2005, p. 228), uma vez sendo a alma a sede das paixões e o corpo a sede da ação. Ele diz:

[...] a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo, e que não se pode propriamente dizer que ela esteja em qualquer de suas partes com exclusão de outras, porque o corpo é uno e de alguma forma indivisível (Descartes, 1649/2005, p. 238).

Guiado pelo espírito do corpo-máquina, Descartes descreve o ponto comum ao corpo e à alma, uma espécie de conectivo responsável pela união: a glândula.

Ele comenta:

Mas, examinando o caso com cuidado, parece-me ter reconhecido com evidência que a parte do corpo em que a alma exerce imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro todo, mas somente a mais interior de suas partes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância (Descartes, 1649/2005, p. 239).

Desta forma, como iremos nos aventurar na dimensão do tratamento em psicanálise, em que a união da alma e do corpo pela qual a extensão fica subsumida ao pensamento e, sintomaticamente, sob o olhar do divino? Embora aquilo que “Deus uniu, o homem não separa”, há uma divisão e a expulsão do corpo e de tudo por ele representado, aforismo lacaniano para afirmar que o resultado da operação de exclusão do simbólico é o retorno no real, como gozo.

Observamos, então, o trajeto e as conclusões bancadas por Descartes como tendo sido avassaladoras para toda ciência, filosofia e demais campos do saber. No movimento imposto pelo novo paradigma de ciência moderna, não se retorna ao mesmo estado anterior. O que até então era explicado pela experiência espiritual e da vida, agora é fundamentado no racionalismo, na mecânica geométrica dos corpos e na própria dissecação de cadáveres da metafísica cartesiana.

A partir daí, perguntamo-nos: como a psicanálise fez para situar-se além da dicotomia cartesiana e operar com o mesmo sujeito da ciência?

2.2.1 Lacan com Descartes

Lacan, influenciado pela genialidade do conceito freudiano de pulsão, aponta alguns caminhos: propõe a expressão “falha epistemossomática” (Lacan, 1966/2001) e considera a

substância gozante como a única responsável por atravessar o *falasser*. Além desses caminhos, lembramos ser a invenção freudiana de inconsciente a via que permite ao sujeito ser escutado analiticamente e, como efeito, tratado. A ciência, apesar de ter inventado o sujeito moderno, deixa de fora qualquer manuseio que o inclua, cabendo à psicanálise o trabalho com os “restos”.

A partir da divisão promovida por Descartes, entre *res extensa* e *res pensante*, devemos discutir, em termos de corpo – este, ficou excluído do pensamento – onde a estruturação do campo científico irá localizá-lo. Do lado da medicina, o corpo permaneceu num lugar apartado ou, no sintagma dito pelos médicos, “corpo baseado em evidência”, o que significa dizer que os achados clínicos precisam ser comprovados nos exames de imagem. A extensão segregada do pensamento significa que o foracluído é o corpo, corpo que não pensa, não o sujeito, como Luciano Elia (2004) comenta no texto “Je panse donc j’essuie: o que retorno do exílio?” e que Lacan situará seu retorno pela via do gozo. Retorno no real, como máquina. Na lição de 10 de janeiro de 1968, ao apontar como, a partir da falta, o sujeito é tomado em psicanálise, Lacan tece o seguinte comentário a respeito de Descartes:

“Eu penso, diz ele, logo eu sou”. Ele se rejeita invencivelmente no ser desse falso ato que se chama o Cogito. O ato do Cogito é o erro sobre o ser, como nós podemos ver na alienação definitiva do corpo, que dele resulta, que é rejeitado na extensão. A rejeição do corpo fora do pensamento é a grande *Verwerfung* de Descartes. Ela é assinalada por seu efeito que reaparece no Real, ou seja, no impossível. É impossível que uma máquina seja corpo (Lacan, 1967-1968, p. 89).

Depreendemos, particularmente, o erro de Descartes, qual seja acreditar que poderia rejeitar o corpo sem isso trazer qualquer consequência para o sujeito. Porém, as doenças sem causação orgânica martelam o sono dos cientistas e dos médicos de plantão.

A respeito da falha epistemossomática, na comunicação “O lugar da psicanálise na medicina”, de 1966, Lacan afirma que um dos efeitos do progresso da ciência é o fato de cada vez mais aumentar a dita falha, pela recusa do efeito sujeito – ou seja, da sua dimensão de gozo –, o que traria como efeito a proliferação de sujeitos portadores de fenômenos psicossomáticos, como propõe Carneiro Ribeiro (2004). Foucault, teórico contemporâneo de Lacan, também critica o corpo na vertente do que é manipulado por diversos discursos, inclusive o corpo

disciplinado e vigiado pelo poder da ciência¹⁷. Segundo Carneiro Ribeiro (2004), o sujeito portador de FPS “desafia os planos de saúde, cria despesas inesperadas e onera as companhias seguradoras” (p. 51). Lacan, no referido texto, afirma que:

A dimensão do gozo é completamente excluída disto que chamei relação epistemossomática. Isto porque a ciência é capaz de saber o que pode, mas ela, não mais do que o sujeito que ela engendra, é incapaz de saber o que quer (Lacan, 1966/2001, p. 32).

O que resta, portanto, como consequência da relação de exclusão, é o gozo, o qual fará seu retorno em forma de fenômeno. Ainda nesta esteira, a psicanalista e estudiosa do campo do fenômeno psicossomático, Joseane Garcia, em seu livro recém lançado “O fenômeno psicossomático e o objeto *a*” (2021), fruto de sua tese de doutorado, relembra Lacan ao afirmar que, a despeito do avanço do discurso médico tecnológico, a ciência não é capaz de dar conta de tudo que diz respeito ao corpo, algo se perde e permanece foracluído do discurso, cabendo à psicanálise o resgate desse corpo deportado e a inclusão do gozo nos seres falantes.

Observamos que, neste primeiro caminho traçado por Lacan, a propósito da falha epistemossomática, a dicotomia cartesiana estaria conservada na medida em que a própria expressão utilizada por Lacan lembraria o termo psicossomática, demonstrando a permanência da segregação entre psique e soma. Neste ponto, faz-se necessário retomar a questão fundamental para a construção desta tese, uma vez que Lacan desenvolve argumentos suficientes para a seguinte pergunta: após a expressão substância gozante utilizada no Seminário 20, caberia mantermos o termo psicossomática?

Diante do exposto, afirmamos a importância de avançar na direção do segundo caminho, configurado como objeto de nosso estudo.

Verificamos não ser mais possível, na psicanálise, colocar o corpo na vertente da *res extensa* justamente pelo fato de Freud ter inaugurado uma novidade, aquilo que faz limite entre o psíquico e o somático, e Lacan pôde conceituar como gozo. Não seria indicado mantermos, em nossa pesquisa, o gozo como elo responsável pela ligação entre a *res cogitans* e a *extensa*, isso Descartes já havia feito, ao incluir Deus como a substância primeira de todas as coisas, religando pensamento e corpo e, ainda, havia teorizado uma glândula a qual estaria situada no

¹⁷ Percurso que trabalhei na minha dissertação de Mestrado, “O corpo e o fenômeno psicossomático em psicanálise: incidências clínicas”.

centro da substância, sendo a responsável por promover a junção entre corpo e alma. Assim, temos uma cisão cartesiana científica empreendida e, como efeito disso, o exílio do corpo como máquina. Ao gozo, resta-nos dizer que é aquilo que faz o corpo permanecer vivo e desejoso. Por outro lado, ele promove experiências assustadoras, “especialmente em sua forma mortífera” (Carneiro Ribeiro, 1995, p. 33), como presenciamos em alguns fenômenos, entre eles o psicossomático.

O diálogo travado por Lacan com Descartes, na lição de 19 de dezembro de 1972, do Seminário 20, sobre a fundação da existência do ser a partir das substâncias pensantes e extensas, postula o fato de o conceito de inconsciente ser responsável pela mudança do “Eu penso”. Para ocorrer o efeito sujeito não basta haver o “Eu penso”, é preciso um engajamento do sujeito no que será chamado de substância. Substância gozante. Assim, há gozo no significante, fato sugestivo de não estarmos mais referenciados ao inconsciente estruturado como uma linguagem, aforismo lacaniano da década de 1960, mas no *falasser*. Com a entrada do sujeito na linguagem, o significante como causa de gozo coloniza o corpo, fazendo marca e canais de gozo. Há Um gozo! “Onde isso fala, isso goza. E isto não quer dizer que isso saiba de alguma coisa” (Lacan, 1972-1973/2012, p. 123). No *falasser*, o corpo é “corpsificado”, não mais no *partes extra partes* da substância extensa, dirá Lacan. O que não será sem dificuldades, continua: “A famosa substância extensa, complemento da outra, não nos desembaraçamos também tão facilmente dela, pois que é o espaço moderno. Substância de puro espaço, como se diz espírito puro” (Lacan, 1972-1973/2012, p. 29).

Anos depois, na lição de 17 de dezembro de 1974, do Seminário 22, Lacan afirma que o que fez Descartes escorregar no *Cogito, ergo sum* foi não ter incluído o furo (*trou*) no Eu penso, ou seja, considerar o Eu penso como absoluto de ser. Assim, Descartes não avaliou o fato de o significante ser desprovido de sentido, talvez porque ainda não havia instrumentos para tal. Diz Lacan:

Não, é claro, que o ‘Eu penso’, baste para assegurar a ex-sistência – não é a-toa que Descartes encahou aí – mas até certo ponto, é realmente verdade, que é só ao apagar todo o sentido, que a ex-sistencia se define; do mesmo modo, aliás, ele próprio flutuou entre o “Sum, ergo” e o “Exsisto”[...] Para que alguma coisa ex-sista, é preciso que haja em alguma parte um buraco (Lacan, 1974-1975, p. 11).

Ainda no Seminário 20, na lição intitulada por Miller “O amor e o significante”, de 16 de janeiro de 1973, Lacan, ao abordar o amor como suplência à não relação sexual, retoma a substância de gozo para tratar do significante. O significante, portador de gozo, recorta o corpo e faz dele estilhaços; ao ser tratado pelo discurso analítico, este gozo é perdido pouco a pouco. É no falar besteiras em análise que o gozo é abandonado e a substância depurada, deixando um resto para sempre perdido.

Seguindo o fio condutor, Lacan retoma o uso da linguagem e afirma como sua manifestação se dá pela via da insuficiência, nos dando pistas de que ela não dá conta de tudo que é do ser. Assim, o ser se apresentará na forma de *para-esser*, isto é, semblante de ser, afinal, no discurso analítico o ser é puro vazio, vazio do objeto *a*. É preciso o gozo fazer subsistir o sujeito. “É no ponto mesmo de onde brotam os paradoxos de tudo que chega a se formular como efeito da escrita que o ser se apresenta, se apresenta sempre, por *para-esser* [grifo nosso]” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 50). A revelação feita por Lacan sinaliza não haver essência ou forma que esteja impregnada no ser e o faça existir, mas sim haver o semblante de alguma coisa. É assim que nos apresentamos na análise. Ou, como Lacan menciona a respeito da periquita enamorada pelas vestes de Picasso, a maneira pela qual ela mordiscava a gola de sua camisa e do paletó. Picasso pelado não tinha a menor graça. Era nas vestes que o semblante de pintor emergia.

Vimos que a noção trabalhada por Lacan até o Seminário 20 dizia respeito ao sujeito do significante, ou seja, o sujeito do desejo como efeito da articulação significante, na relação com sua própria falta. Embora a noção de sujeito do gozo – aquele em que nada fica de fora – já viesse sendo elaborada desde o Seminário 16 – “De um Outro ao outro” – o que nós, leitores, depreendemos, é o objetivo de Lacan a partir do Seminário 20: introduzir no significante a substância gozante, trazendo como repercussão o *fallasser* – gozo que trança o sujeito. A meu ver, ao promover essa inclusão, Lacan resgata o corpo exilado, na medida em que inclui o real e não separa sujeito e extensão, sem precisar recorrer a uma substância perfeita, como fez Descartes. O corpo como máquina não goza e permanece desabitado do pensamento.

Aqui, então, surge uma nova proposta para o conceito de significante:

Direi que o significante se situa no nível da substância gozante. É completamente diferente da física aristotélica que vou evocar, a qual, por poder ser solicitada como vou fazê-lo, nos mostra até que ponto era ilusória. O significante é a causa de gozo. Sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo? [...] Irei agora direto à causa

final, final em todos os sentidos do termo. Nisso que ele é termo, o significante é aquilo que faz alto ao gozo. (Lacan, 1972-1973/2008, p. 36).

Na última lição do mesmo seminário, intitulada por Miller “Rodinhas de Barbante”, Lacan retomará a relação entre saber, ser e gozo. Logo no princípio, interroga-se: “Mas há o ser? [...] o que digo é que não há [...] Esse ser, não se faz senão supô-lo a algumas palavras – indivíduo, por exemplo, ou substância” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 126). A partir de então, afirma ter chegado ao osso de seu ensino:

[...] eu falo sem saber. Falo com meu corpo, e isto, sem saber. Digo, portanto, mais do que sei. É aí que chego ao sentido da palavra *sujeito* no discurso analítico. O que fala sem saber me faz *eu*, sujeito do verbo. Isto não basta para me fazer ser. Isto não tem nada a ver com o que sou forçado a pôr dentro do ser (Lacan, 1972-1973/2008, p. 127).

Para Lacan, não basta o saber da dúvida metódica de Descartes para o ser triunfar, é preciso haver gozo. Há uma discordância entre saber e ser, essa é a conclusão lacaniana: *mais, ainda*.

Pois bem, embora traga alguns filósofos para o debate, Lacan não parece deles se servir como fonte inspiradora para a criação de sua substância gozante, mesmo com Descartes, filósofo mais próximo ao diálogo sobre a existência do ser. O que fica para a psicanálise é da ordem da extração, tal qual uma ruptura epistemológica, Lacan *ex-trai* com a filosofia.

Nossa aposta é que o uso do termo substância, empregado por Lacan para se referir ao gozo, não tenha a finalidade de criar um quarto elemento na série *cogitans, extensa e divina*, mas uma proposta em delimitar aquilo que atravessa o *falasser*. A retomada – dele e nossa – do termo substância não diz respeito a um uso filosófico, mas, sim, um uso para manter nossas “antenas” advertidas frente ao mesmo sujeito, comum entre a ciência e a psicanálise. A proposta de Lacan, com a criação da substância gozante, é algo revolucionário, é a criação de um novo campo epistemológico. A criação da substância gozante nos forneceu instrumentos seguros para afirmar o lugar ocupado pelo corpo na psicanálise e o que atravessa o sujeito: gozo.

Se para a psicanálise o ser é um lugar vazio, sem forma, sem substrato que o faça existir, é pela via do vazio do objeto *a* que são delimitados o furo e os gozos no nó borromeano. O psicanalista Eduardo Vidal, no texto “Substância gozante, uma heresia de Lacan”, comenta:

Lacan ao nomear a substância gozante, produz sua heresia, R.S.I, introduzindo a função-buraco que o pensamento recusa. A experiência analítica confronta o sujeito ao real do gozo; não há, portanto, ser a ser suspirado, o gozo faz *desser*. Uma experiência que talvez possa *suspiorar* por uma consistência não substancial, topológica, que faça do nó borromeano sua escrita (Vidal, 2019, p.159).

Desta forma, interessa à psicanálise algo diametralmente oposto à filosofia, na medida em que, ao invés de buscar um elo a religar pensamento e corpo, pelo uso do sentido, é pela via do real que o corpo é resgatado. Lacan não propõe uma humanização holística¹⁸, ele aposta na substância de gozo, no nível do semblante de ser – *pare-esser* – para, aí, todo tratamento psicanalítico ser possível.

Segundo Elia (2004),

O sujeito de que se trata em psicanálise, o sujeito do inconsciente, nada tem a ver com o humanismo [...] Insistir no sujeito, portanto, longe de significar a manutenção do lugar do humano na estrutura do inconsciente, é interditar, radical e definitivamente, que esse lugar seja humanizado, é sustentar que a estrutura, em psicanálise, é furada (p. 32).

Embora, desde o Seminário 6 – “O desejo e sua interpretação” –, Lacan já sustentasse que o sujeito ao qual a psicanálise intervém só pode ser entendido dentro do discurso de uma cadeia significante e já apresentasse o desejo como a relação do sujeito com seu ser, naquele momento qualificado como suporte de ser, somente no final dos anos 1960 e início dos 1970 o sujeito será por ele conceituado a partir da falta e do gozo. Anos antes, em “A significação do falo” (Lacan, 1958/1998b), ao tratar da função do falo e da castração na estruturação e sexualização, Lacan já afirmava que a relação do sujeito com o sexo está referida ao ser e ter o falo, pela via da “intervenção de um parecer que substitui o ter, para, de um lado, protegê-lo e, de outro, mascarar sua falta no outro” (Lacan, 1958/1998b, p. 701), o que corresponde como efeito da cadeia e da relação significante, restando, para os anos 1970, as proposições de *falasser* – sujeito e substância gozante – e do *pare-esser* – semblante de ser. O vazio de ser da psicanálise, trilhamento proposto, ao partir da falta a ser, do *falasser* e avançar até o *pare-esser*, marca que é da relação da falta que se trata e não da essência de ser, caminho já percorrido pelo

¹⁸ Argumentação retirada do encontro on-line ocorrido em 6 de agosto de 2021, com o Prof. Dr. Luciano Elia.

discurso filosófico. A relação do sujeito com sua falta será melhor explorada nos próximos capítulos.

Deixaremos, para o último capítulo, maiores extrações e consequências da criação do conceito de substância gozante.

2.2.2 O erro de tradução de “penso logo existo” para “penso logo goza”

Devemos ainda apontar, em outro momento do ensino, o diálogo de Lacan com Descartes sobre aquilo que diz respeito à tradução da máxima *Cogito, ergo sum*. A tradução, para o português, popularmente conhecida como “penso, logo existo”, é a conclusão cartesiana após duvidar da verdade de todas as coisas, exceto de sua existência. Em 1974, n.º “A terceira”, a partir do ronronar do gato, Lacan traduz o termo para “penso logo se goza” ou “penso logo gossou”, referenciando haver gozo no sujeito. “Gossou” ou “gozo sou”, não no eu do *moi*, mas no eu do *je*: “*Eu*, não é um ser, é um suposto a quem fala” (Lacan, 1974/1993, p. 128).

A respeito da distinção entre *moi* e *je*, em maio de 1957, Lacan pronuncia, no Anfiteatro Descartes, na Sorbonne, uma conferência para os alunos de filosofia da Federação dos estudantes de Letras. Um ano antes, já havia proferido o Seminário 3, no qual se utilizava das referências da linguagem estruturalista de metáfora e metonímia e tratava o encadeamento da psicose como o retorno no real daquilo que não fez inscrição no simbólico. O retorno à *Traumdeutung* freudiana manifesta em Lacan a necessidade de direcionar suas pesquisas para a relação significante-significado e o lugar de sujeito.

Neste contexto, Lacan dialoga com Descartes quanto à afirmação existencial do sujeito e ao manejo da psicanálise a partir da lógica cartesiana. Assim, comenta: “Não se trata de saber se falo de mim de conformidade com aquilo que sou, mas se, quando falo de mim, sou idêntico àquele de quem falo” (Lacan, 1957/1998, p. 520). Afim de trazer à tona a lógica freudiana sobre o sujeito do inconsciente ser efeito do “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (Lacan, 1957/1998, p. 521), Lacan marca uma radical diferença com o lugar de existência do sujeito cartesiano – afinal “eu” e “mim” não possuem referente comum, embora psicanálise e ciência partam do mesmo sujeito. O que vai ser distinto é o fato de o sujeito do inconsciente não ficar designado como “joguete de meu pensamento” (Lacan, 1957/1998, p. 521), mas “naquilo que sou lá onde não penso pensar” (Lacan, 1957/1998, p. 521). Fica claro, portanto, como a relação entre os eus da psicanálise não pode ser vista pela identificação, *je* deve fazer referência ao inconsciente e *moi* à ilusão imaginária. Já em Descartes, o eu permanece igualado ao sujeito que fala e ao sujeito do qual se fala, criando o protótipo de identidade.

Guy Le Gaufey, no livro “A incompletude do simbólico – de René Descartes a Jacques Lacan” (2018), decanta, de maneira magistral, um feito de grande valor para nosso campo: a incompletude do simbólico. A partir da lógica e da psicanálise, o autor parte da premissa de que, se há falta no simbólico, deveríamos abordá-la legitimamente de diversas maneiras, seja pela psicanálise seja pela lógica matemática. Assim, um dos argumentos lançados no início do livro, tornado o ponto de partida para todas as suas articulações, diz respeito ao sujeito em Descartes. Segundo o autor, o equívoco do filósofo foi tratar a substância do Deus divino e o ego, o *cogito*, como um *continuum*. Assim,

[...] não se passa contínua ou gradativamente, do conhecer ao ser, do finito ao infinito. Caso se queira que a racionalidade seja uma, e visto que ele tem certeza de que ela é ao menos parcialmente humana, devemos decretar que ela é, pois, *exclusivamente* humana. Deus todo-poderoso, perfeito, *causa sui*, não está nem aí para as regras que guiam nosso pensamento” (Le Gaufey, 2018, p. 50).

Uma possível leitura é o fato de Deus estar absolutamente acima da *mathesis*, nem a tocando, ele simplesmente se contenta em ser a causa de todas as coisas, enquanto o *cogito* está abaixo da representação, há uma “[...] (des) figuração: com isso, o saber – não apenas o saber presente, efetivo, mas sobretudo o indefinido saber a devir – será justamente da alçada de *um só*. Não Descartes, nem x ou y, mas *ego* (aqui, sem seu sócia)” (Le Gaufey, 2018, p. 51). Há, portanto, uma *cifração* entre o divino e o *cogito*, a *mathesis* e o mundo, e que, segundo Le Gaufey (2018), nessa relação, não falta fingimento. Se Deus é o todo poderoso para não se misturar, o ego se sustenta sem qualquer representação. Além da fratura entre mundo sensível e mundo da representação, a conclusão tirada pelo autor é sobre haver furos de pensamento, em que o saber clássico resultava de apenas um pensamento, um por vez, ao passo que agora, o ego não pode mais se haver com uma figura, um pensamento, pois não se trata de uma relação causal com um objeto do mundo. A conclusão extraída por ele disso é que “penso marca a parada não na figura – pela qual, eventualmente, “se pensa” algo – mas no salto: o furo que faz passar, *descontinuamente* (discretamente), de uma figura a outra. *Ego é um nome para furo*” (Le Gaufey, 2018, p. 53).

Lacan, por sua vez, ao fazer referência ao “penso logo gossou”, recoloca o gozo no sujeito e bate em retirada do gozo infinito de Deus, substância divina e perfeita, concluindo

que manter o gozo rejeitado é o que a falha epistemossomática faz com o corpo-máquina. Gozo excluído do sujeito. Diz ele n' "A terceira":

Penso logo se goza. Isso rejeita o logo usual, aquele que diz gossou. Faço uma brincadeirinha sobre isso. Rejeitar aqui é para ser ouvido como o que eu disse da foracclusão, que rejeitar o gossou, isso reaparece no real (Lacan, 1974/1993, p. 2).

A partir do aplainamento entre pensamento, gozo e ser, com a expressão *penso logo se goza*, a contar da criação lacaniana de que há substância de gozo no ser e no pensamento, poderíamos compreender o corpo como aquilo que dá consistência, "em-corpa" o ser, o que traria a necessidade de lermos o corpo em psicanálise sob uma nova lupa – não mais no lugar da extensão. Quanto ao ser, parece-me que Lacan trouxe espessa fundamentação para afirmar se tratar do vazio de ser e não mais o ser em sua forma, matéria, finalidade e eficiência como postulado pela filosofia aristotélica, tampouco como efeito do pensamento da teoria cartesiana. Assim, é o próprio corpo gozante a irromper a dialética no ser.

[...] a própria definição de um corpo é que seja uma substância gozante, como é que ninguém jamais o enunciou? É a única coisa, fora de um mito, que é verdadeiramente acessível à experiência. [...] está claro que este gozo o introduz numa dialética (Lacan, 1973-1974/2018, p. 168).

Desta forma, embora a elaboração acerca da nossa pergunta de pesquisa sobre a nomeação "psicossomático" e a manutenção da cisão entre pensamento e corpo no que diz respeito aos fenômenos corporais da ordem da lesão no real do corpo – como no caso do FPS – seja tema do quarto e último capítulo, possuímos argumentação teórica suficiente para afirmar que: após a tradução lacaniana para "penso logo goza" e a referência de substância gozante, necessitamos nos debruçar cada vez mais na busca de uma reformulação conceitual, na medida em que coloque o estatuto do gozo no centro da investigação clínico-teórica.

Ainda na via do uso da tradução, Luciano Elia (2004), em "O conceito de sujeito", livro já trabalhado em parágrafos anteriores, propõe uma mudança de tradução baseada na língua materna de Descartes, o francês. A explicação dada pelo autor recai no fato de a frase no francês ser *Je pense donc je suis*, e não *Je pense donc j'existe*, o que aponta para o verbo ser e não existir, designando, portanto, como a exatidão da língua é primordial para todo o entendimento

teórico entre ser e existir, constructos filosóficos os quais estamos trabalhando ao longo de todo o capítulo. Elia vai além. No seu artigo “Je panse donc j’essuie: o que retorna do exílio?”, do livro “Retorno do exílio – o corpo entre a psicanálise e a ciência” (2004), organizado por Sonia Alberti e Maria Anita Carneiro Ribeiro, ele recorre ao Seminário 23 – “O sinthoma” – e se apoia numa passagem lacaniana para confirmar a proposta sobre como o corpo que retorna do exílio precisa ser tratado, enxugado.

A passagem em Lacan contém o seguinte, na lição de 20 de janeiro de 1976:

O corpo decerto não se evapora e, nesse sentido, ele é consistente, trata-se de fato constatado mesmo nos animais. É precisamente o que é antipático para a mentalidade, porque ela crê nisso, ter um corpo para adorar. É a raiz do imaginário. *Eu o penso*, isto é, eu o faço penso, *logo eu o enssoufro*¹⁹ [*Je panse*²⁰... *elle fait panser, donc je l’essuie*]. Em suma, é isso. É o sexual que mente lá dentro, ao ficar se relatando demais (Lacan, 1975-1976/2007, p. 64).

Elia convoca, imediatamente, a clínica do autismo para dizer do tratar e do enxugar do corpo como um “ato civilizatório” (Elia, 2004, p. 34). Ele comenta:

Civilizar é enxugar. Enxugamos o tempo todo nossas secreções – suor, higiene íntima decorrente dos atos excretórios e dos atos sexuais, banhos diários [...] nosso corpo é permanentemente tratado com fins de enxugamento (Elia, 2004, p. 34).

Já o sujeito autista: “reintroduz sua saliva, come sua meleca, seu catarro, ele espalha suas fezes sobre sua pele, passa a mão em seus órgãos genitais (as meninas introduzindo-a em seus orifícios sexuais) para lambê-la em seguida” (Elia, 2004, p. 35). Dessa maneira, a transmutação da frase *Je pense donc je suis* – que exila o corpo em um deserto intratável – em *Je panse donc j’essuie*, produz um sentido inédito, pelo qual “o corpo retorna do exílio como um corpo a ser tratado, enxugado, no que propomos que seja situado como uma interpretação lacaniana [...] desfazendo seu efeito foraclusivo” (Elia, 2004, p. 34).

Tomando os trilhos do autismo e, embora o FPS não seja objeto de estudo do presente capítulo, vale a pena lançarmos mão do livro “Estudios de Psicossomática” (1995), do Círculo

¹⁹ Na nota do Seminário 23 consta: condensação dos verbos ser, enxugar e sofrer, contidos no verbo *essuyer* (Lacan, 1975-1976/2007, p. 64).

²⁰ O verbo *panser* em francês significa cuidar, tratar, no sentido curativo.

Análisis de Psicossomática, de Buenos Aires, grupo formado na década de 1990 por diversos analistas especialistas no assunto. Nesta publicação, Odile Bernard-Dessoria propõe uma engenhosa articulação entre o autismo e o fenômeno psicossomático, ao discutir o aparecimento do FPS em forma de eczema, no caso de um menino autista. A argumentação da psicanalista gravita em torno da aparição do FPS, que atua na estabilização do autismo, como a montagem do fantasma antes foracluído – hipótese que não possui bases clínicas para confirmar, pois atendi poucos sujeitos autistas.

Aqui, há uma importante lembrança teórica que merece ser apontada: em “Mais além do princípio do prazer”, texto de 1920, no quarto capítulo, Freud menciona – sem lançar grandes elaborações, o que deixa uma trilha aberta para novas pesquisas –, ao referir-se às neuroses de guerra²¹, sobre o fato de uma enfermidade orgânica poder surgir como forma de suspender temporariamente “perturbações tão graves na distribuição da libido, como as da melancolia [...] até mesmo o estado de uma *dementia praecox* plenamente desenvolvida é capaz, sob as mesmas condições, de sofrer uma remissão passageira” (Freud, 1920/2020, p. 125). Isso corroboraria com os achados da psicanalista argentina e relançaria nossos olhares para a tríade lacaniana do Seminário 11 – fenômeno psicossomático – criança débil – paranoia²². Assim, o estudo do FPS se aproxima cada vez mais das psicoses, seja pela via da foraclusão significativa, seja pelo gozo ausente de sentido. Se formos recorrer aos nós, recurso utilizado por Lacan a partir dos anos 1970, veremos se colocar, tanto para um quanto para outro, uma falha em um dos registros, R. I. S.

Em vista disso, resta-nos como objetivo desta seção que o erro de tradução *Cogito, ergo sum* para *penso, logo existo* deixa marcas clínicas e discursivas irreparáveis, tanto no estudo do FPS como em toda a clínica psicanalítica. O equívoco da tradução da máxima cartesiana aponta para a urgência de acompanhar os avanços nos estudos lacanianos sobre aquilo que diz respeito ao corpo e ao gozo. Já a escuta do analista segue como principal instrumento para o manejo clínico do verbo *penser*.

²¹ Termo trabalhado em minha dissertação de Mestrado.

²² Tema largamente tratado no terceiro capítulo da minha dissertação de Mestrado “O fenômeno psicossomático: a clínica do des(limite)”, a respeito do fenômeno linguístico da holófrase.

2.3 A lógica de Port-Royal e a teoria da substância

Na aula de 12 de dezembro de 1972, Lacan convida Françoise Recanati²³ para falar sobre a lógica de Port-Royal²⁴, momento crucial para o que seria exposto na semana seguinte, em 19 de dezembro, acerca da substância gozante. Além de Lacan partir da presente lógica para refletir sobre o gozo na substância, outros pontos trabalhados ao longo do Seminário 20, como a lógica do Um, o signo e o amor, também foram inspirados, ao que tudo indica, pelo jansenismo. O jansenismo, doutrina religiosa radical baseada no pensamento de Santo Agostinho e Descartes com caráter dogmático, moral e disciplinar se desenvolveu no seio da Igreja Católica, principalmente na França e na Bélgica, nos séculos XVII e XVIII. O caráter dogmático da doutrina incidia sobre a graça e o pecado, o moral dizia respeito ao sacramento e penitência e o disciplinar, à hierarquia eclesiástica. Santo Agostinho, importante filósofo e teólogo dos anos 300. d. C., foi considerado um influenciador nos estudos religiosos e linguísticos, suas ideias estavam ligadas a formas e meios de buscar a verdade, seja pela fé, seja pela razão, aproximando-se, *a posteriori*, do racionalismo cartesiano.

Cabe a nós, psicanalistas, a tarefa de estarmos atentos para não cairmos no juízo de que o interesse de Lacan pelo jansenismo deve-se às questões morais e religiosas, mas deve-se, dentre outros, ao signo linguístico, à nomeação e à questão do ser, fundamentos que servem de sustentação da lógica de Port-Royal. Outro ponto trabalhado pelo jansenismo, utilizado, ao que parece, por Lacan, como reflexão, foi a substância como aquilo que “se sustenta a si mesmo”, tema aprofundado pelo filósofo e estudioso em semiótica Charles Peirce, o qual também serviu a Lacan como interlocutor.

Antoine Arnauld e Pierre Nicole, filósofos e teólogos da Abadia de Port-Royal, situada próxima a Paris e principal centro de estudo jansenista, foram pioneiros na área de filosofia da linguagem e autores do livro “Gramática geral e razoada contendo os fundamentos da arte de falar, explicados de modo claro e natural”, a conhecida Gramática de Port-Royal, publicada em 1662. Segundo o *site* da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, o livro é baseado no estudo da linguagem filosófica do racionalismo cartesiano e a ideia que nele vigora é de o pensamento preceder a linguagem e a gramática o conjunto de processos mentais universais. O objetivo da lógica é formar o juízo a partir do resgate da teoria cartesiana das ideias, ou seja, conceber,

²³ Filósofo francês, nascido em 1952, estudioso da filosofia da linguagem, que ficou atraído pelo ensino lacaniano no início dos anos 1970 e, tempos depois, afastou-se por incompatibilidade ideológica.

²⁴ Os fundamentos sobre a lógica de Port-Royal foram trabalhados em aula particular on-line com o filósofo e professor Lucian Freitas, no dia 23 de setembro de 2021.

julgar, raciocinar e ordenar o pensamento para, então, formalizar a linguagem. Para os filósofos, a linguagem é uma representação dos estados mentais privados e é caracterizada pelo efeito de sucessivas organizações de pensamento, fato que corrobora com o dualismo cartesiano – *Cogito, ergo sum*.

Em Port-Royal, lógica e gramática se dirigem para o mesmo ponto, naquilo que os filósofos irão tratar por Coisa²⁵. No livro “Corpo, substância gozante?” – já trabalhado anteriormente –, resultado dos estudos da Escola Letra Freudiana, o psicanalista Eduardo Vidal recorreu ao texto original “La logique ou l’art de penser”, a fim de buscar a definição de coisa. Ressalto que, pela dificuldade em localizar o texto na íntegra, optei por recortar a citação feita pelo psicanalista da versão original da obra – prática que considero imprecisa para uma pesquisa de doutorado, porém, única via possível para fundamentar meus escritos. Dito isto, Vidal lança a citação: “Chamo *coisa* o que se concebe sustentando-se por si mesmo como o sujeito de tudo o que ali se concebe. É o que, de outro modo, se chama de substância” (Arnauld & Nicole, 1662 citado em Vidal, 2019), fazendo-nos chegar à conclusão de que coisa e substância são equivalentes, sustentam-se por si.

Na versão do Seminário “Encore”, estabelecida pela mesma Escola Letra Freudiana, no ano de 2008, além da tradução das lições, outro polo do brilhante trabalho realizado por aqueles analistas foi a inclusão de notas e anexos referentes às passagens enigmáticas e espinhosas daquele seminário. Assim, ao final da tradução da lição de 19 de dezembro de 1972, no anexo III, foi incluído o trecho “Das ideias das coisas e das ideias dos signos”, do livro “La logique ou l’art de penser”. Nele, os autores diferem coisa/substância e signo, marcando que a coisa faz referência ao objeto sem representação e o signo do objeto com a sua representação. Desta forma, o objeto em si, como a terra, o sol, é uma coisa; o representante dessa coisa pode ser um quadro ou um mapa, já sendo considerado signo. Então, “o signo encerra duas ideias: uma, da coisa que representa, a outra, da coisa representada, a sua natureza consiste em excitar a segunda pela primeira” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 87).

Segundo os filósofos, há diversas divisões para os signos, embora três sejam classificadas como úteis, são elas: a primeira diz respeito ao fato de atribuímos um efeito determinado a certa causa, podendo ser um equívoco, afinal a causa pode ser diversa e o signo provável; a segunda significa que os signos são unidos às coisas, “como a expressão do rosto, signo dos movimentos da alma, está unida aos movimentos que ela significa; os sintomas,

²⁵ Palavra com inicial maiúscula, pois se trata de uma conceituação filosófica.

signos das doenças, estão unidos a essas doenças” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 87), enquanto a terceira relaciona-se aos signos separados das coisas.

Ainda no *site* da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a semântica dos termos na lógica de Port-Royal está baseada na relação entre as coisas, as ideias e o mundo (2021, p. 6):

Linguagem → Ideia → Mundo
 Nome da substância → Ideia da substância → Substância
 Nome do atributo → Ideia ou modo do atributo → Atributo

Com isso, passam a ser definidos os nomes das substâncias, ou seja, “Chama-se modo ou atributo o nome do que é concebido na coisa, não subsistindo sem ela, embora nomeando-a de um determinado modo” (Vidal, 2019, p. 151). Na lógica dos filósofos de Port-Royal, a frase “o homem é” é vazia, pois não comporta qualquer extensão ou adjetivo. Porém, na frase “o homem é branco”, percebemos uma qualidade atribuída ao homem. No entanto, ao isolar cada palavra, “homem” e “branco”, percebemos serem duas substâncias independentes, cada uma se sustenta a si mesma, mas a segunda funciona como atributo da primeira, o que em linguagem aristotélica significa designar a substância segunda em relação à primeira. Desta relação deve-se, portanto, a importância do que chamamos de cadeia significante, ou a significação atribuída a cada significante a formar o discurso – articulação lógica própria da psicanálise e também característica da linguística de Saussure, na qual a imagem acústica (significante) altera o conceito (significado).

A partir de meus estudos e elaborações os quais, claro, posso estar equivocada, importa aqui, nessa lógica, que entre uma substância e outra algo escapa, fato que não significa concluir serem excludentes entre si, como na lógica cartesiana – *Cogito, ergo sum* – na qual só há existência se houver pensamento. É de uma relação dita disjuntiva inclusiva em linguagem matemática, pois as substâncias são independentes (p ou (v) q), porém, possuem uma relação de inclusão entre si, já que “o homem é” é uma expressão vazia de predicção.

Para Port-Royal, nós nos atrapalhamos com a substância e o seu predicado, ou seja, o nome da substância com a ideia da substância, “o que não implica negar a diferença existente em cada um deles” (Vidal, 2019, p. 151). Com isso, algo falha, escapa, tanto na substância quanto no predicado, há uma diferença colocada para ambos os conceitos. Ao retomar o racionalismo cartesiano, Port-Royal propõe uma nova concepção de substância, apesar de manter a diferença entre o ser pensante e o ser da extensão. Pensamento e corpo. Porém,

segundo Vidal (2019), “Com a noção de diferença substitui-se a hierarquia que em Descartes prioriza uma substância em relação à outra” (p. 151).

Ainda na versão não-oficial do Seminário “Encore”, na exposição de François Recanati²⁶, é revelado para o leitor o fato de a escolha pela lógica de Port-Royal dizer respeito justamente à diferença colocada entre substância e predicado e, segundo Recanati, ao tentarmos suprimir essa diferença criando balizas hierárquicas – como fez Descartes – caímos na ausência de substância e do ser ou, como ele sustenta, no

universo indiferenciado [...] sem a substância, os predicados não se sustentam, não são mais nada. A substância é o que faz alguma coisa se sustentar, é o que permite relações, ou seja, é o que está a mais, quando os predicados estão juntos (Recanati, 1972-1973/2008, citado por Lacan, 1972-1973/2008, p. 62).

Acerca desse “a mais”, o filósofo comenta: “Assim, a substância é aquilo que, quando um conjunto é dado, o constitui e lhe falta, isso ao mesmo tempo. Dito de outra forma, o que falta num conjunto é o que o constitui: a substância” (Recanati, 1972-1973/2008, citado por Lacan, 1972-1973/2008, p. 62). E continua: “[...] desse todo formado pela substância e pelos predicados, for tirada a substância, então não restará nada, porque os predicados e os atributos só existem porque há substância” (Recanati, 1972-1973/2008, citado por Lacan, 1972-1973/2008, p. 62).

Neste ponto da discussão, entraremos, aparentemente, na principal extração feita por Lacan da lógica de Port-Royal: a criação de uma nova substância, fundamentada na relação dialética não causal entre pensamento e corpo, ou seja, na ideia de ser impossível extrair aquilo que falta na substância da falta que o predicado comporta. Disso entende-se que falta tanto em um quanto em outro e, embora a substância sustente o predicado e o último incida sobre o primeiro, há um duplo movimento. O predicado é substantificado e a substância é predicável. A partir disso, Recanati comenta:

A substância sendo o que falta, o predicado é um efeito de falta, o que incide sobre uma falta, o revestimento da falta. Mas, por outro lado, o predicado não é nada sem a substância, e é impossível diferenciar a substância do predicado atual, como

²⁶ Na aula de 12 de dezembro de 72, Lacan convida o filósofo para uma apresentação sobre a lógica de Port-Royal. Tal exposição não foi incluída na versão oficial do texto estabelecido por Jacques-Alain Miller do Seminário 20.

manifestação da substância faltante (Recanati, 1972-1973/2008, citado por Lacan, 1972-1973/2008, p. 63).

O filósofo conclui que a substância chamada de primeira ou potencial, aquela chamada por Descartes de substância divina e perfeita, é mítica, o que vai entrar em jogo é da ordem de um revezamento, uma alternância entre substância e predicado. Assim, teremos a sucessão de substâncias como a “série das encarnações transitórias do que falta e que sustenta toda pseudossustância como revestimento da falta: o Ser” (Recanati, 1972-1973/2008, citado por Lacan, 1972-1973/2008, p. 64). Isto o faz chegar à conclusão sobre o ser estar presente em todo o discurso:

[...] é o que se produz nas bordas do buraco que ele constitui. O Ser é, pois, ao mesmo tempo, aquilo que está antes do discurso, que carrega o discurso e que está depois, no fim de todo o discurso, seu ponto de convergência, seu limite (Recanati, 1972-1973/2008, citado por Lacan, 1972-1973/2008, p. 64).

Aqui, faremos uma pausa na sequência lógica jansenista.

A partir da palavra utilizada por Recanati, para designar a substância, pseudossustância, relembremos aquilo trazido por Freud desde muito cedo sobre “proton pseudos” – expressão recolhida dos textos de Aristóteles, a qual representa uma falsidade anterior, primeira mentira, e dá título às explicações sobre a psicopatologia da histeria²⁷. Tanto na carta 69, datada de 21 de setembro de 1897, endereçada a Fliess, quanto no “Projeto”, para explicar os motivos os quais o levaram a abandonar a teoria da sedução, Freud deixa claro ser preciso renunciar a duas hipóteses: “a resolução de uma neurose e o reconhecimento da sua etiologia na infância” (Freud, 1886-1899/2013b, p. 302), pois não era possível distinguir o evento traumático da representação. Assim, a conclusão de Freud é que, na histeria, há dois tempos: o segundo reatualiza o primeiro, como no caso de Emma e seu pavor de entrar nas lojas sozinha. A paciente precisou da segunda cena – aos doze anos entrou em uma loja, viu dois vendedores rindo e saiu correndo – para lembrar da primeira, aos oito anos de idade –, ao comprar doces, o proprietário da confeitaria agarrou suas partes íntimas.

²⁷ Proposta trabalhada em orientação no grupo de pesquisa com a Prof. Dra. Daniela Chatelard, no dia 21 de outubro de 2021.

No prelúdio ao XIX Encontro Nacional da EPFCL-Brasil, cujo tema discutido era “Estratégia, tática e política da psicanálise”, a psicanalista Vera Pollo (2018, s/p) comenta, acerca do sintoma: “se pode ler que uma primeira mentira sobre o gozo é necessária para pôr o inconsciente em funcionamento, uma mentira paradoxalmente necessária ao advento da verdade [...] Por este motivo, a verdade é sempre meio-dita”. Este é um dos pontos para diferenciarmos, mais uma vez, o sintoma histérico do FPS, pois no segundo não verificamos a retroversão de cadeia significante discursiva, recurso associativo próprio da linguagem histórica. O que aparece, clinicamente, é da ordem do relato desimplicado.

A partir desse comentário relativo à histeria, lanço uma reflexão: será que o termo substância gozante, avesso à dualidade cartesiana e, aparentemente, mais próximo da proposta trabalhada pela lógica de Port-Royal, não é suficiente para fazer referência ao que denominamos em psicanálise estruturas clínicas? E, talvez por isso, Lacan tenha mantido o termo psicossomático, pois faz referência àquilo que é da ordem do fenômeno? Isto é, o próprio Lacan, mesmo tendo mencionado em poucos momentos o fenômeno psicossomático, escolheu manter o termo a fim de diferenciá-lo, radicalmente, da conversão histérica, esclarecida por Freud sobre se tratar de uma “falsidade anterior”. Tenho observado, com meus estudos, que não parece que Lacan tenha seguido levemente com a dualidade cartesiana, mas, sim, o termo foi mantido, por supor uma diferenciação dos acontecimentos da histeria, confusão clínica a qual ecoa na escuta dos analistas. Minhas hipóteses a respeito desse comentário seguirão ao longo do quarto e último capítulo. Trago a presente análise com o objetivo de apontar alguma via de resposta para nossa pergunta de pesquisa.

Segundo a psicanalista Silvana Pessoa (2017), no texto “Algumas referências e reflexões sobre a lógica de Port-Royal, a partir da exposição feita por Françoise Recanati no Seminário “Mais, ainda”, presente na Revista de Psicanálise “Livro Zero”, do Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo – um dos únicos artigos lacanianos que encontrei acerca da exposição de Recanati e da lógica de Port-Royal –, o ponto de partida utilizado por Lacan para transmitir sobre o amor e o gozo, temas do seu seminário de 1972, foi a respeito do Um e do ser. A leitura feita pela psicanalista é que, para os jansenistas, não há lógica passível de explicar o Um tampouco o ser, afinal de contas, o ser é imprevisível e ambos fazem parte do número, aqueles que “são bem entendidos por todo mundo e que os obscureceríamos querendo explicá-los” (Pessoa, 2017, p. 101). Como derivação da fundamentação filosófica, Silvana recorre ao conceito lacaniano de real e de impossível, aquilo impossível de se pode tocar. Assim, a analista lança a seguinte pergunta: “Um testemunho de um saber que escapa, inapreensível, tal como o inconsciente. Qual relação isso tem com o amor?” (Pessoa, 2017, p. 103). A autora relembra o

fato de, em Lacan, não podermos traduzir o amor, já que é aquilo que se esquia e faz suplência à relação sexual que não existe, o amor visa ao ser na sua inexistência, daí a relação de “*pare-esser*”.

A propósito da explicação filosófica sobre a seção de predicado e do ser, na lição de 21 de novembro de 1972, Lacan menciona a lógica de Port-Royal e anuncia o que viria a ser o tema daquele ano e de onde partiu sua premissa:

[...] eu o sugiro, porque o que se articulou sobre o ser, tudo o que o faz se recusar ao predicado e dizer, por exemplo, “o homem é”, sem dizer o quê, por aí nos é dada a indicação de que tudo o que é do ser está estreitamente ligado, precisamente, a essa secção do predicado e indica que nada em suma pode ser dito senão por esses desvios em impasse, por essas demonstrações de impossibilidade lógica, por onde nenhum predicado basta. E o que se refere ao ser, a um ser que se colocaria como absoluto nunca é senão a fratura, a quebra, a interrupção da fórmula “ser sexuado”, na medida em que o ser sexuado está implicado no gozo (Lacan, 1972-1973/2008, p. 24).

O testemunho de falar sobre o gozo é, para Lacan, da ordem da fratura, da quebra, ponto que nos lança no desafio de tentar compreender, ao menos bordejando-as, as implicações e imposições da clínica, justificava de nossos estudos acerca do corpo e do FPS.

Na lição de 12 de março de 1974, no Seminário 21 – “Os não-tolos erram” –, referência já trazida na seção anterior, Lacan, ao tentar definir o que diz o corpo, de saída, não sendo pela via da vida, “já que a vida só a vemos em corpos que, depois de tudo, o que são? Coisas da ordem das bactérias, coisas que abundam, enfim, e rapidamente se tem três quilos quando se tinha um miligrama” (Lacan, 1973-1974/2018, p. 168). Ele localiza, então, ser preciso falar sobre o gozo, “isso não falta. Isso sobra! O maravilhoso é que nada se sabe dele” (Lacan, 1973-1974/2018, p. 168) e, ainda, surpreende-se com o fato de não existir um discurso sobre ele.

Se fala de tudo o que se queira, de substância extensa, de substância pensante, mas a primeira ideia que poderia ocorrer, que se há algo que possa definir como o corpo [...] é que seja uma substância gozante, como é que ninguém jamais o enunciou? É a única coisa, fora de um mito, que é verdadeiramente acessível a experiência. Um corpo goza de si mesmo, goza bem ou mal, mas está claro que este gozo o introduz numa dialética [...] (Lacan, 1973-1974/2018, p. 168-169).

Seguindo os caminhos propostos por Lacan da lógica de Port-Royal e, para finalizar o capítulo, conclui-se que a substância serve para nós, analistas, como signo do inapreensível. A substância, a partir da gramática e lógica de Port-Royal, não será mais a mesma, fato que não é sem efeitos para a psicanálise. Os substantivos são palavras que possuem como raiz etimológica a substância, o que tem substância, eles são responsáveis por nomear e qualificar as coisas, e é justamente porque estão na linguagem que ganham algum sentido. Em Lacan, aquilo que vai substantivar a substância é o gozo, nele a psicanálise se torna um campo único de saber.

Na medida em que o termo substância gozante é criado sem o conectivo “e” ou “logo”, a leitura a qual fazemos é de como Lacan inclui o vazio de significação e a impossibilidade de qualificação. A substância gozante, portanto, não poderá mais ser vista a partir da dualidade cartesiana, mas pela via do pulsional, tal qual inaugurado por Freud e conceituado por Lacan como acessível à experiência clínica.

3. FENÔMENO PSICOSSOMÁTICO: RESTOS A DIZER

Repara bem no que não digo

Paulo Leminski, em Catatau

Seguindo a orientação de explorar o FPS a partir de alguns pontos não trabalhados na dissertação de Mestrado, desenvolvemos o terceiro capítulo: Fenômeno Psicossomático: restos a dizer. Na dissertação, um dos objetivos foi circunscrever o termo holófrase como importante indicação deixada por Lacan no Seminário 11 acerca da clínica do FPS, assumindo como ponto de partida o caso clínico de uma paciente que utilizava a expressão “é isso” para fazer referência às lesões de pênfigo. Agora, a escolha por iniciar o terceiro capítulo pela holófrase concerne à adoção de uma das vias propostas por Lacan para tratar da afânise.

Seguiremos, portanto, um curto caminho pela holófrase para chegar à afânise, conceito forjado por Ernest Jones, retomado por Lacan de maneira distinta, para formular como *fading*. Para tanto, tornou-se imprescindível trabalhar a constituição psíquica do sujeito. Na sequência, trabalhamos o conceito de traço unário e a escrita do psicossomático, até chegar em *lalíngua*, tomando como principal referência o texto “Conferência em Genebra sobre o sintoma”, de 1975. A finalização do capítulo é a direção do tratamento no FPS, com aposta na transferência e no desejo do analista.

3.1 Holófrase: efeito psicossomático

Desde o primeiro seminário, quando estava às voltas com o resgate da técnica da psicanálise e preocupado em debater a confusão interpretativa a qual pairava sobre a obra de Freud, Lacan já abordava a holófrase. Por um lado, a metáfora e a metonímia, dizem respeito às leis discursivas balizadoras do inconsciente e permitem-nos traçar paralelos consistentes com a neurose histérica e a neurose obsessiva. A holófrase é tomada por Lacan como uma formação linguística pertencente a uma série de casos muito específicos: o fenômeno psicossomático, a criança débil e a psicose paranoica (Lacan, 1964/2008, p. 231).

É sabido, na medida que nos debruçamos em seu ensino, que Lacan recorreu a conceitos de outros campos e com frequência promoveu torções, aplicáveis à psicanálise. Com a holófrase, não foi diferente. Na primeira aparição, no Seminário 1 – “Os escritos técnicos de Freud”, Lacan se utiliza das teorias da origem da linguagem e do plano imaginário; já no

Seminário 6 – “O desejo e sua interpretação”, localiza-a na parte inferior do grafo do desejo e a aproxima da interjeição; finalmente, no Seminário 11 – “ Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, a torna próxima da psicossomática e da clínica.

No Seminário 1, Lacan comenta o fundamento da base da estrutura do pensamento humano no fato de ele poder ser isolado em detalhes, elementos combinatórios, desvios e marcar o acontecimento de que “pensar é substituir aos elefantes a palavra elefante, e ao sol um círculo” (Lacan, 1953-1954/1979, p. 256). É a partir de especulações acerca da “apreciação da situação total e a fragmentação simbólica” que diz respeito a origem da linguagem que Lacan conceitua a holófrase:

No uso de certos povos, e vocês não teriam necessidade de procurar longe para encontrar o uso comum, há frases, expressões que não são decomponíveis, e que se reportam a uma situação tomada no seu conjunto – são as holófrases. Acredita-se apreender ali um ponto de junção entre o animal que passa sem estruturar as situações, e o homem, que habita um mundo simbólico (Lacan, 1953-1954/1979, p. 257).

Neste recorte, Lacan indica o fato de a holófrase estar na junção entre o registro do imaginário, como relação especular – do animal - e o registro do simbólico, habitado pelo sujeito, tratando-se, então, de um ponto fronteiro no discurso. Mais adiante, na mesma lição, traz o exemplo linguístico utilizado pelos povos fidjianos: “Ma mi la pa ni pa ta pa” (Lacan, 1953-1954/1979, p. 257). A partir dessas expressões, aponta haver um limite no campo simbólico, fazendo-o propor uma aproximação entre as construções holofráscas e o que chama de “situações-limites” (Lacan, 1953-1954/1979, p. 258).

Alguns anos depois, entre 1958 e 1959, no Seminário 6, Lacan retoma o debate com a holófrase, a partir de um sonho de Anna Freud. Nos comentários seguintes, ele atribui à holófrase o valor de interjeição, palavras como “Pão!”, “Silêncio!”; estas se apresentam de maneira deformada na cadeia significante, visto que são expressões comparadas a um monólito. A comparação da holófrase à estrutura geológica maciça permite a Lacan apontar, anos mais tarde, que, em situações específicas, como na psicose paranoica, o sujeito se vê igualado à mensagem, ou seja, o recurso linguístico promovido pela paranoia recobre o sujeito e o intervalo que serviria para marcar o limite é perdido, virando um sujeitomensagem. Em relação à aproximação da holófrase à interjeição, Lacan adota a parte de baixo do grafo do desejo para apontar que aquilo que permanecia fronteiro entre imaginário e simbólico, lá no Seminário

1, aqui assume maior precisão, concluindo não haver nenhum pacto que presida a passagem do animal para o humano, permitindo-o afirmar que a holófrase se trata, portanto, de efeito simbólico.

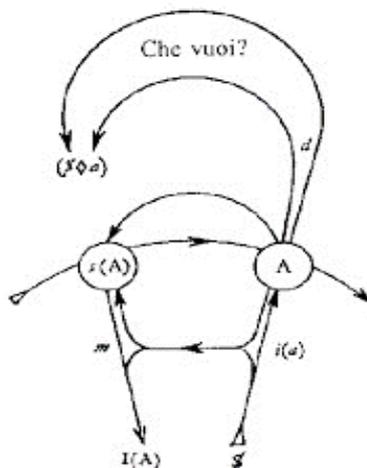
A holófrase tem um nome – é a interjeição... A necessidade, que sem dúvida deve passar pelos desfilamentos do significante como necessidade, está expressa aqui de certa maneira *deformada* [grifo nosso], mas ao menos monolítica, com a ressalva de que, nesse nível, o monólito em questão é constituído pelo próprio sujeito (Lacan, 1958-1959/2002, p. 84).

Alexandre Stevens (1987), em seu texto “A holófrase, entre psicose e psicossomática”, destaca algumas torções promovidas por Lacan na concepção da holófrase como contribuição até mesmo para o avanço de outros conceitos na teoria psicanalítica. O autor defende que conceitos como necessidade, demanda e desejo, trazidos desde o início do ensino, assumem valor conceitual a partir da contribuição deixada acerca do atributo da deformidade da necessidade e o que propriamente é do campo do desejo. Segundo o autor, a função atribuída por Lacan à holófrase coopera para a explicação da relação entre a cadeia superior e a inferior do grafo do desejo, isto é, não tem a ver com intermédio, passagem ou limite entre necessidade e desejo – afastando cada vez mais a abordagem fronteira entre imaginário e simbólico - mas com as respostas criadas pelo sujeito frente ao enigma do Outro.

Na primeira dupla congelada, holofraseada, onde localizamos o sujeito? É aí que, Alexandre Stevens, ao ler Lacan, retoma a holófrase na parte inferior do grafo, na medida que o enigma do Outro não relançou o sujeito no campo do desejo. Do contrário, manteve-o assentado na relação da demanda, o que o preserva na relação com o Outro pela via da demanda.

Figura 6

Grafo do desejo (Lacan1960/1998a)



Se, conforme afirma Lacan, em “A subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” (1960/1998a), o desejo do sujeito surge necessariamente no campo do Outro – ou seja, é preciso que o sujeito dirija a pergunta “O que você quer de mim?” para o Outro e, a partir da resposta, possa interpretar o desejo do Outro –, é neste movimento dialético que Lacan irá afirmar como o desejo se constitui a partir da interpretação dada pelo sujeito para o desejo do Outro. Dizemos, então, que, em casos de FPS, um dos efeitos psicossomáticos produzidos pela holófrase é a estagnação no campo do A, sem que o sujeito se inclua na pergunta *Che Vuoi?*, não avançando para o patamar superior, referido à fantasia. A fantasia, como a resposta inventada pelo sujeito para a falta de significante no Outro, aplaca a angústia e serve como proteção para o enigma do Outro, podendo, como escutamos com frequência na clínica do FPS, vir recheado de maledicência. Dessa forma, seguindo a indicação deixada por Lacan e a releitura de Stevens, aparentemente, não iremos encontrar fantasia fundamental na formação holófrásica. Isso não significa dizer que o sujeito portador de FPS não poderá recorrer ao seu fantasma neurótico – caso o seja –, como resposta para seus conflitos psíquicos. É preciso lembrar que a fantasia fundamental é o recurso utilizado por todo neurótico, $\$ \diamond a$. A partir da afirmação sobre não haver fantasia fundamental na holófrase, poderíamos emplacar o questionamento acerca do saber inconsciente, significante binário, S_2 . Como fica o saber inconsciente na holófrase? A holófrase porta saber? Precipitariamo-nos, como conclusão, em afirmar que todo saber inconsciente é sempre da estrutura? Essas são algumas questões merecedoras de maiores desdobramentos e pesquisa, contudo, por termos outros pontos para abordar no momento, não iremos aprofundá-las.

Ainda sobre a pergunta colocada acerca da localização do sujeito na primeira dupla congelada e a possível ausência de fantasia fundamental, outra indagação é suscitada: o objeto *a*. Isto é, como verificar o objeto *a*, tendo em vista não ter havido o surgimento do sujeito barrado como efeito de dois significantes? Afinal, a própria formação de $\$ \diamond a$ ficou prejudicada, conforme constatamos com o grafo.

Indagações desta natureza possibilitam a alguns analistas afirmar que, no FPS, o objeto *a* estaria encarnado na lesão²⁸ – não houve destacamento entre sujeito e objeto –, premissa a partir da qual a tese de doutoramento de Joseane Garcia foi desenvolvida. A psicanalista questiona: “Como pode o objeto *a* se materializar num objeto da realidade, um órgão?” (Garcia, 2013, p. 102). De acordo com seu estudo, fica claro que “podemos pensar numa holofraseação sem a queda do objeto *a*, mas a partir daí considerá-lo encarnado no corpo, na lesão psicossomática, é um salto sem conseguirmos apoiá-lo na teoria lacaniana” (Garcia, 2013, p. 126). Assim, a pesquisadora se utiliza do recurso da topologia, para concluir que se o objeto *a* não se produziu em queda nas formações do FPS, ele se encontraria, portanto, “em coalescência com o furo do simbólico” (Garcia, 2013, p. 137), ou seja, estaria aderido, uma vez não tendo sido destacado, pois a partir da formação do nó borromeano, imaginário e real estariam em continuidade²⁹.

Com o grafo do desejo desenvolvido e o objeto *a* teorizado, anos depois, na lição de 27 de maio de 1964, tomado pelo aforisma do inconsciente estruturado como linguagem, Lacan trata a relação do sujeito com o Outro, a partir da operação de constituição do sujeito. “Tudo surge da estrutura do significante. Essa estrutura se funda no que primeiro chamei a função do corte[...] A relação do sujeito ao Outro se engendra por inteiro num processo de hiância” (Lacan 1964/2008, p. 202). Na lição seguinte, de 3 de junho, a partir de uma pergunta feita por André Green, Lacan retoma o lugar do *Vorstellungsrepräsentanz*, significante binário S_2 , para abordar o FPS. Ele diz: “A psicossomática é algo que não é um significante, mas que, mesmo assim, só é concebível na medida em que a indução significante, no nível do sujeito, se passou de maneira que não põe em jogo a afânise do sujeito” (Lacan, 1964/2008, p. 222). É aqui, nesse debate da época, a oportunidade para Lacan abordar a afânise de maneira mais extensiva, reflexão a ser feita mais adiante e que interessa sobremaneira nosso estudo.

²⁸ “Psicossomática: formações do objeto *a*”, de Nasio, 1993.

²⁹ Para maiores aprofundamentos, sugerimos a leitura do livro “O fenômeno psicossomático e as incidências do objeto *a*”, de Joseane Garcia, de 2021.

A partir a citação de Lacan, propomos pensar um desdobramento, o qual possibilitará a extração de duas acepções:

1) a ineficácia do *vel* da alienação e a não operação do recalque faz com que o sujeito não tenha que se haver com a afânise, impedindo o surgimento a pergunta: o que sou eu no desejo do Outro?

2) o FPS não é representado por UM significante, o que faz com que não assuma uma representação para outro significante, colocando a radical distinção da condensação e do efeito metafórico. O congelamento significativo é, justamente, uma oposição à metáfora.

À luz do exposto por Lacan sobre a série fenômeno psicossomático, debilidade mental e psicose, na lição de 10 de junho de 1964, a posição do sujeito como débil diante de o seu desejo aponta para o fato de o mesmo não se ocupar da indagação acerca do desejo do Outro. Lacan assinala como o sujeito fica reduzido a um “termo obscuro” (Lacan, 1964/2008, p. 231), ocupando-se, assim, de uma determinação do significante do Outro no real. No congelamento significativo da holófrase, Lacan sustentará, o desejo do Outro não é colocado em xeque, pelo fato de o sujeito se encontrar suprimido, obliterado, momento que faz comparação com a experiência do cachorro de Pavlov. Na medida em que o pesquisador emparelhava o som da campainha ao pedaço de carne, o animal emitia salivação, mantendo-o condicionado à necessidade de comer, mesmo sem a presença do alimento. A experiência pavloviana institui aquilo denominado “corte do desejo” (Lacan, 1964/2008, p. 230): o reflexo condicionado mantém o animal no nível da necessidade orgânica. Isto Lacan irá denominar “efeito psicossomático” (Lacan, 1964/2008, p. 231), e dirá respeito ao ser falante não colocar o desejo do Outro como enigma, fazendo com que permaneça suscetível a “toda sorte de desordem, toda sorte de problema” (Lacan, 1964/2008, p. 231). Esse efeito psicossomático produzido pela ausência de intervalo entre os primeiros significantes faz Lacan supor as três posições subjetivas, mesmo que, em cada uma, o sujeito não ocupe o mesmo lugar.

As psicanalistas Maria Anita Carneiro Ribeiro e Elisabeth da Rocha Miranda (2015), no texto “A falha epistemo-somática: debilidade e fenômeno psicossomático”, defendem que, no FPS: “O sujeito não quer saber do que se passa em seu corpo, não endereça uma questão em relação a isso, podendo-se defender a hipótese de que aí a holófrase do par significante produz o Um congelado fora da cadeia significante do sujeito” (p.112)³⁰.

O sujeito, para se constituir, precisa que o desejo do Outro faça suas vezes; contudo, uma vez esse desejo apresentado sem a hiância a qual separa o sujeito do campo do Outro,

³⁰ Assunto tratado em minha Dissertação de Mestrado.

estamos diante, portanto, de um sujeito debilitado quanto ao próprio desejo. O sujeito reduzido ao obscurantismo, como diz Lacan, exemplifica o que na clínica do FPS escutamos com bastante dificuldade: a associação livre. Se o simbólico falha para todos os falantes, em pacientes com fenômeno psicossomático a falha aparece no sujeito cujo atendimento é buscado a partir de um pedido médico sem demanda para tratamento analítico, na dificuldade do sujeito em narrar acontecimentos da vida, como o psicanalista Pierry Marty e estudiosos da Escola de Paris denominarão de neurótico mal mentalizado. Isto faz referência ao psicossomático como aquele que possui limitações em sua capacidade intelectual e, até mesmo, como frequentemente presenciamos na clínica, pouco ou nenhum afetamento em relação ao corpo e ao adoecimento, dificultando, por muitas vezes, o aparecimento da transferência, como verificamos na pesquisa de Ingrid Figueiredo (2016), no livro “Fenômenos Psicossomáticos: o manejo da transferência”. É justamente porque a dupla S_1S_2 está congelada que Lacan vai afirmar como, em casos de FPS, a afânise não foi acionada.

Tomando a segunda acepção da frase: o fato da dupla S_1 e S_2 estar holofraseada, resultando em S_1S_2 , não é suficiente para afirmar que o FPS se trata de UM significante. Isso indicando que o corte interpretativo o qual promoveria o descolamento dos significantes não serve como recomendação para desaparecimento do fenômeno. Não é de condensação que se trata! Aliás, conforme Patrick Valas aponta, pode ser perigoso adotar um manejo interpretativo pela via da neurose em casos de FPS, mesmo em se tratando de estrutura neurótica (Valas, 2004).

Ainda sobre este ponto e que nos serve de ânimo para o atendimento do sujeito com FPS, recolhemos do trabalho feito pela pesquisadora no assunto, Joseane Garcia (2012), no capítulo “A estrutura topológica do objeto a e o fenômeno psicossomático”, livro organizado pelo Programa de Psicanálise da UERJ – “Estrutura e Psicanálise”, o fato de, apesar de o FPS não ser representado por UM significante, “uma palavra pode fazê-lo desaparecer, ou pode agravá-lo, o que leva a crer que as lesões sejam sensíveis à linguagem, por isso permeáveis à psicanálise [...]” (Garcia, 2012, p. 273)³¹. Isso nos faz sustentar o trabalho analítico com a palavra e nos encoraja à clínica, mesmo que advertidamente.

A respeito da primeira acepção acerca da falha do vel da alienação e, conseqüentemente, a afânise, precisamos dar uma volta e desenvolver as operações de constituição do sujeito. Segundo Alexandre Stevens, autor citado anteriormente, a holófrase possui dois tempos: o primeiro diz respeito ao congelamento significante e o segundo, à ausência de intervalo

³¹ Assunto tratado em minha Dissertação de Mestrado.

significante, que não traz como efeito o sujeito da falta. Segundo Stevens (1987), “a solidificação do primeiro par de significantes concerne ao tempo da alienação, a ausência de intervalo entre S_1 e S_2 concerne mais à separação” (p. 25), apontando, então, para uma importante relação entre holófrase e as operações de constituição do sujeito.

3.1.1 Alienação e separação

Mesmo Lacan já utilizando, na década de 1950, o termo alienação, somente em 1964 encontramos a formalização deste como a primeira das operações de constituição do sujeito. Quando isso acontece, é preciso lembrar sobre como, na ocasião do Seminário 11 pairava a discussão acerca da holófrase, da afânise e do psicossomático, passagens as quais estamos trabalhando e sinalizam que este momento de elaboração lacaniano permite-nos traçar paralelos consistentes entre os respectivos conceitos.

A partir da relação do sujeito com o Outro, especificamente na teorização sobre o sujeito se constituir a partir do campo do Outro, Lacan tece elaborações acerca da constituição psíquica. A constituição do sujeito como ser de linguagem assume a prerrogativa da relação lógica de anterioridade, isto é, há um Outro que precede a existência; desde o nascimento, o sujeito é convocado a ocupar um lugar pré-determinado. $\$ \diamond a$ foi o matema formulado por Lacan para ilustrar o sujeito dividido em todas as relações possíveis com o objeto, agregando também o “nó radical onde se conjugam a demanda e a pulsão” (Lacan, 1964/2008, p. 204), designado por $\$ \diamond D$, o que define a premissa de que a relação do sujeito com o Outro é sempre da ordem da demanda pela via da gramática pulsional. O losango, traduzido por punção, comparece no funcionamento vetorial das operações de alienação e separação e permite questionar a relação do sujeito com o Outro: como o sujeito transforma demanda ao Outro – constitutiva, conforme vimos – em desejo de saber sobre o desejo do Outro? O questionamento, o qual à primeira vista se trata de uma passagem dialética na constituição psíquica e aponta para a relação do sujeito com o Outro, sinaliza também para o que abordamos no item anterior, sobre o psicossomático não avançar para o segundo patamar do grafo do desejo e permanecer, portanto, assentado no andar da demanda. É preciso haver um corte, uma separação, para o sujeito avançar da demanda para o desejo e se posicionar do lugar de sujeito desejante.

A fim de tratar a disposição a qual permite sujeito e Outro estarem em uma íntima relação existencial, Lacan recorreu ao filósofo Hegel e a dialética do senhor e do escravo. Para pensar a realidade humana, Hegel se utilizou de uma dialética a qual aponta a desigualdade como base do seu argumento, para a suposição sobre como todo ser humano necessita de outro

ser humano para existir. O ser humano só existe por anterioridade lógica, possibilitando ao filósofo afirmar que o desejo humano é, via de regra, o desejo de ser desejado por outro homem. Isso permite a Hegel sofisticar, teoricamente, sobre o desejo de reconhecimento. A dialética do senhor e do escravo consiste, portanto, na imposição que o primeiro faz ao segundo pela via da negação: o senhor nega a existência do desejo do escravo, anulando-o e, como consequência, o escravo precisa renunciar a seu próprio desejo para não morrer. No escravo surge aquilo que Hegel denomina consciência de si, isto é, a tomada de consciência, pois há um outro que molda sua existência. Surge, então, nesta relação, aquele que reconhece a existência e o outro que é reconhecido por existir.

Segundo Hegel, o reconhecimento de si advém como fruto de uma disputa desigual e conflituosa: é o senhor o responsável por mantém uma relação de dependência com o escravo, ele quem irá conferir trabalho ao escravo e, com isso, manter-se estagnado no desejo. Já o escravo se encontra em franco desenvolvimento, em uma relação produtiva com seu trabalho, na medida em que é demandado. Daí, então, Hegel afirmar sobre como a consciência de si não é um atributo verificável em ambos, há um desnível. De acordo com essa experiência, Hegel afirma que, em algum momento da relação, é verificada uma alternância dialética de lugares invertendo os papéis (Hegel, 1807/2012).

A filosofia hegeliana é responsável, portanto, por promover uma mudança sistemática na forma do pensamento humano, a compreensão lógica filosófica possibilita a fundamentação da sociologia e das chamadas ciências humanas, tornando-se responsável por reconstruir a história do homem em relação ao conhecimento científico, a partir da estruturação entre sujeito e objeto. A cisão promovida entre senhor e escravo serve, por exemplo, como fonte para aquilo nomeado por Marx como luta de classe, contradição ininterrupta a qual serviu para o filósofo pensar a origem das relações na sociedade.

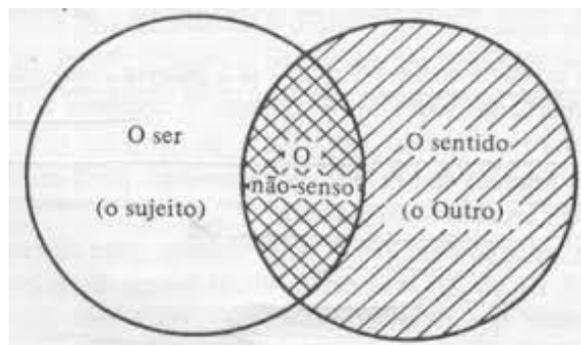
Antes de Lacan e sua leitura atenta da filosofia hegeliana, Freud já havia teorizado sobre a dependência do bebê em relação ao Outro. Desde muito cedo, Freud (1905) alertou para a condição *Hilflosigkeit* do ser humano: é como desamparado que o sujeito vem ao mundo, lugar o qual exige do *Nebenmensch* uma intervenção próxima para “que perpetre a ação específica necessária à sobrevivência do ser humano desamparado” (Elia, 2004, p. 39). Lacan, atento aos escritos freudianos, afirma que o bebê nasce banhado no campo da linguagem do Outro e como efeito das operações de alienação e separação. Essa condição de desamparo resulta, no bebê, em uma experiência corporal caótica e sem significação, e é a condição de alienado ao Outro materno através da qual algum significado será dado.

O sujeito alienado é a prova de como os significantes primordiais que o constituem foram eleitos pelo Outro. Com isso, o que está no primeiro também pertence ao segundo, motivo pelo qual Lacan utiliza o recurso dos conjuntos matemáticos, a partir da lógica da reunião, para descrever o primeiro elo. A porção compartilhada por ambos, Lacan chamará de fator letal, responsável por evidenciar o surgimento do sujeito no campo do Outro, entretanto, para que o sujeito se constitua enquanto desejante, Lacan chamará atenção para o fato de ele precisar escolher um dos lados. Escolha forçada na via da escravidão, diz ele: “*A bolsa ou a vida!* Se escolho a bolsa, perco as duas. Se escolho a vida, tenho a vida sem a bolsa, isto é, uma vida decepada” (Lacan, 1964/2008, p. 207). Antes uma vida decepada do que uma bolsa sem vida que, por definição lógica, é impossível. Dessa relação, concluímos: a escolha pelo sentido é, em um só tempo, topar perder seu ser.

Assim, o conectivo *ou*, que radicaliza entre a bolsa ou a vida, determina o fato de haver perda em ambas escolhas, daí deprendermos a falta estrutural e o surgimento do sujeito como efeito de perda. O sujeito é constituído, portanto, na perda de seu ser³². A escolha pelo elo do sentido implica o desaparecimento de ser como resto da operação e é justamente aquilo a ser denominado por Lacan *fading* ou, como se utiliza, o termo afânise, conceituado por Ernest Jones, “quando o sujeito aparece em algum lugar como sentido, em outro lugar ele se manifesta como *fading*, como desaparecimento” (Lacan, 1964/2008, p. 213).

Figura 7

A alienação (Lacan, 1964/2008, p. 213).



A escolha de Lacan por tratar a operação de alienação pela lógica da reunião e não pela adição irá nos direcionar para a afânise, uma vez que a lógica de reunir elementos aponta para

³² Seguindo a leitura do segundo capítulo, adotaremos o conceito de ser filosófico para pensar a respeito do gozo na psicanálise.

a necessidade de supor os elementos os quais estão de um lado e de outro, isto é, de ambos os lados. Na lógica da adição, Lacan lembra que se trata de somarmos levianamente sem qualquer discriminação do que pertence a um grupo e ao outro. Na reunião está implicado o desaparecimento, como descreve:

Para falar como se fala quando se trata de conjuntos, uma coisa é adicionar coleções e outra coisa é reuni-las. Se neste círculo, o da esquerda, há cinco objetos, e se, no outro, há também cinco, - adicioná-los faz dez. Mas há os que podem pertencer aos dois. Se há dois que pertencem a ambos os círculos, reuni-los consistirá no caso em não reduplicar seu número, só haverá na reunião oito objetos... A escolha aí é apenas a de saber se a gente pretende guardar uma das partes, a outra desaparecendo em cada caso (Lacan, 1964/2008, p. 206).

Esta lógica particular e a porção agregadora dos elementos comuns em ambos os lados permite tornar possível, por exemplo, pensarmos a aparição do fenômeno da transferência em uma análise. É preciso perder, em alguma medida, seu ser, para o sujeito supor saber no analista. A perda é condição de entrada em análise. Perde-se o ser, dinheiro, tempo, gozo... É justamente o desdobramento no campo da transferência que faz Lacan apontar para a segunda operação de constituição: a separação.

Separare, se parare, se parer, intui Lacan para argumentar sobre a intersecção dos conjuntos, dos elementos repetidos e colocados à prova em uma escolha forçada: a bolsa ou a vida? A separação, portanto, implica uma segunda experiência de perda. O sujeito precisa, embora em partes, abrir mão dos significantes eleitos pelo Outro e que marcam seu corpo, para precipitar os próprios significantes e, com isso, inventar a sua trama, mesmo se tratando de uma experiência retalhada. O movimento de separação exige do sujeito neurótico o trabalho psíquico de elaboração, escutado em uma análise. Separar do Outro não é sem angústia. De toda forma, a operação de separação é o que possibilita inferirmos um duplo acontecimento: o consentimento com a incompletude do Outro, isto é, aqueles significantes eleitos pelo Outro são insuficientes, e o fato do sujeito se haver com os próprios significantes, o que impõe uma dupla divisão: no \$ e no Outro.

A partir da leitura empreendida por Lacan para tratar da alienação e da separação, possuímos duas interpretações, apesar de ambas apontarem para o que fora postulado por Freud: a subjetividade psíquica do humano não é apoiada no caráter biológico desenvolvimentista ou progressista. Lacan, na releitura de Freud, sustenta o advento do sujeito

no nível pulsional, \$ é barrado pelo inconsciente e pela pulsão, não significando que ambas interpretações sejam excludentes.

Por um lado, Éric Laurent, ao propor a leitura dos diagramas de constituição do sujeito descritos por Lacan no livro “Para ler o Seminário 11 de Lacan”, comenta sobre ser possível lê-los de duas maneiras: “Primeiro a alienação e depois a separação, ou primeiro a separação e depois a alienação” (Laurent, 1997, p. 44), permitindo-nos afirmar que alienação e separação acontecem, logicamente, ao mesmo tempo. Porém, na leitura feita por Colette Soler, no mesmo livro, a autora menciona o termo *velle* em francês, algo parecido com queira se safar, sair, como se a escolha pela separação dependesse do movimento de desligamento que o sujeito precisa fazer, algo para além do Outro. Ela diz: “A alienação é o destino. Nenhum sujeito falante pode evitar a alienação. É um destino ligado à fala. Mas a separação não é destino. A separação é algo que pode ou não estar presente” (Soler, 1997, p. 62), dando-nos indícios para pensar em dois movimentos distintos e coloca a condição de o sujeito se deparar, na separação, com a falta do desejo.

Para situar a falta do sujeito e do Outro como resultado do processo de separação, Lacan faz uso da fantasia infantil de amor aos pais, recorrida pelas crianças, a qual põe em questão o próprio desaparecimento, “Pode ele me perder?” (Lacan, 1964/2008, p. 210). E continua: “A fantasia de sua morte, de seu desaparecimento, é o primeiro objeto que o sujeito tem a pôr em jogo nessa dialética, e ele o põe” (Lacan, 1964/2008, p. 210). A conclusão a qual ele chega é que, em termos de constituição psíquica, a falta no Outro e a falta no sujeito se recobrem: “É uma falta engendrada pelo tempo precedente que serve para responder à falta suscitada pelo tempo seguinte” (Lacan, 1964/2008, p. 210). Assim, reafirma as duas faltas constitutivas: a escolha pelo sentido e o desaparecimento *fading* do ser, que precipita a primeira falta constitutiva e está dada para todo falasser, e aquela que diz respeito à falta propriamente dita e opera na via do sujeito escolher seus próprios significantes e se separar da cadeia significativa do Outro, como apontou Soler (1997), no capítulo “O sujeito e o Outro II”, no livro “Para ler o Seminário 11 de Lacan”.

A partir da leitura feita por Stevens, do texto já trabalhado, “A holófrase: entre psicose e psicossomática”, as operações de constituição do sujeito em Lacan servem de esteio para o autor recolher uma importante compreensão acerca da holófrase.

Retomemos a citação: “a solidificação do primeiro par de significantes concerne ao tempo da alienação, a ausência de intervalo entre S_1 e S_2 concerne mais à separação” (Stevens, 1987, p. 25). O autor recorda, ainda, o fato de a holófrase não introduzir um novo significante, mas operar na via da solidificação dos significantes já existentes na cadeia. Com o primeiro

par holófraseado – S_1 , do traço unário – e S_2 – do saber –, a falta no segundo tempo, relativa à separação é aquela que propriamente verificariamos alteração, sendo a primeira condição *sine qua non* para a existência do falasser. A condição da falta modificada neste segundo tempo da holófrase pode ajudar a interpretar a ausência de intervalo S_1S_2 e, conseqüentemente, a aparição do desejo, operador abrigado no intervalo significativo, o qual se encontra comprometido no FPS.

Neste momento da pesquisa, faremos uma pausa para retomar o que nos trouxe até aqui.

No item anterior, a partir da citação “A psicossomática é algo que não é um significante, mas que, mesmo assim, só é concebível na medida em que a indução significativa, no nível do sujeito, se passou de maneira que não põe em jogo a afânise do sujeito” (Lacan, 1964/2008, p. 222), duas respostas foram dadas: a primeira diz respeito ao FPS não ser representado por um significante e que considero trabalhado naquele tópico. A segunda, o fato de o psicossomático não acionar sua afânise, premissa a qual nos convocou para a leitura das operações de constituição do sujeito.

Verificamos, com Stevens, uma relação bastante interessante de dois tempos da holófrase, com a operação de alienação e separação, instigando maiores aprofundamentos sobre o próprio conceito de afânise, utilizado por Jones e que servirá de tema para o próximo tópico. Além dessa reflexão, outra se impõe.

O vel da alienação, segundo Lacan, é aquele que conduz o sujeito à escolha pelo sentido e, conseqüentemente, o desaparecimento de ser, isto é, a condição de alienado confere como efeito o movimento afanístico, uma vez a linguagem prescindindo o falasser. Logicamente, isso permitiria afirmarmos que a afânise está acionada de saída para todos. Na medida que Lacan chama atenção para os casos de psicossomática e a especificidade da afânise não acionada, poderíamos precipitar a afânise em dois movimentos? A afânise não acionada, de um movimento posterior, como em casos de FPS, traria como efeito, portanto, um excesso de gozo? É ao segundo movimento de perda de gozo que se articula propriamente a separação dos significantes do sujeito e do Outro e, por consequência, a falta e aparição do desejo. Como fruto da ausência de intervalo significativo, estamos diante do S_1 não encadeado ao S_2 na cadeia discursiva, ambos integralizados; não há perda de gozo em um tempo seguinte que o faça articular. Esta hipótese, ainda apresentada de maneira inconsistente, será melhor trabalhada no item seguinte.

Antes de darmos prosseguimento às nossas elaborações, resta um breve alerta: parece importante estarmos atentos ao fato de estas serem precipitações teóricas surgidas ao longo da pesquisa e é necessário distinguir da leitura psicossomática feita por Lacan na década de 1950,

momento do ensino no qual o autoerotismo servia de apoio para suas elaborações. Ainda na aposta da existência de um movimento afanísico distinto, que diz respeito ao fenômeno psicossomático, resta-nos destacar os termos desaparecimento e perda. Neste momento, assumimos um ponto sensível.

Ao que tudo indica, desaparecimento e perda não são equivalentes ou possuem mesma função, diferença solucionada pelo próprio Lacan, ao propor uma releitura para a afânise em Jones. Para a psicanálise, a perda pode ser fantasiada com valor de nostalgia, algo nunca existido antes e construído a posteriori, diferente do desaparecimento, o qual não possui valor de reconstrução.

Antes de finalizarmos e prosseguirmos para o próximo tópico, apontaremos outra indicação do Seminário 11, a qual merece nossa atenção. Na lição de 3 de julho de 1964, na continuidade da citação acerca da afânise não acionada na psicossomática, deparemos-nos com: “Se falamos de psicossomática é na medida em que deve aí intervir o desejo. É no que o elo do desejo é aqui conservado, mesmo se não podemos dar conta da função afânise do sujeito” (Lacan, 1964/2008, p. 222). De acordo com a leitura da primeira frase, Lacan deixa uma orientação aos analistas: intervir na psicossomática a partir do desejo, o que demonstra uma aposta na especificidade desta clínica. Na segunda, lança um enigma para nós pesquisadores do FPS – o elo do desejo conservado – e que tornaria nossa pesquisa bastante falha, uma vez que, conforme vimos teoricamente e testemunhamos clinicamente, é justamente o desejo o qual se encontra comprometido.

Diante do embaraço lógico da frase, resta a pergunta: de que desejo Lacan está falando? A partir dos recursos teóricos e clínicos, torna-se inverificável apurar a dimensão do desejo no FPS, contudo, a partir de relatos e da experiência clínica, constatamos a eficácia do tratamento analítico na redução ou desaparecimento do fenômeno, servindo de ânimo para a sustentação da escuta analítica.

Na primeira lição do Seminário 11, de 15 de janeiro de 1964, Lacan (1964/2008) pergunta: “qual é o desejo do analista?” (p. 17). E continua:

O desejo do analista, em cada caso, não pode de modo algum ser deixado fora de nossa questão, pela razão de que o problema da formação do analista o coloca. E a análise didática não pode servir para outra coisa senão para leva-lo a esse ponto que designo em minha álgebra como o desejo do analista (Lacan, 1964/2008, p. 17).

Esta passagem, na lição de abertura do Seminário 11, aponta para uma preocupação de Lacan naquele ano: a formação do analista. O desejo do analista, como operador derivado da experiência do término de uma análise é o que distingue o analista dos outros discursos, ou, como Lacan descreve no último parágrafo da última lição daquele Seminário: “O desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta” (Lacan, 1964/2008, p. 267). Assim, ao percorrer o Seminário 11, verificamos ser o conceito de desejo de analista a aposta de Lacan para aquilo que nomeia como práxis da psicanálise e serve como potente conceito em nossas elaborações.

Deste modo, a pergunta – caberia formalizar a aposta da clínica psicanalítica no tratamento do FPS a partir do conceito de desejo do analista? – é uma extração feita da leitura do Seminário 11, como se o desejo do analista servisse de empréstimo para o analisante. Este ponto será melhor abordado no último item deste capítulo.

Para concluir o tópico e as questões surgidas, é importante ressaltar sobre como os formalismos teóricos propostos aqui não servem para, de modo algum, apostar em uma verdade última sobre a teoria psicossomática, visto que estamos advertidos sobre a prioridade clínica em psicanálise. Ao invés, pretende-se de apontar saídas para as indicações deixadas por Lacan, caminhos para futuras pesquisas e de concluir haver, ainda, restos a dizer.

3.2 *Aphanisis* em Ernest Jones

Está posto que tomar a afânise como consenso parece um caminho sem saída, em virtude de o termo permanecer pouco trabalhado no próprio campo psicanalítico. A busca por literatura demonstra, claramente, a dificuldade de entendimento ou, até mesmo, o desinteresse por parte dos pesquisadores.

Pablo Peusner (2010), no livro “Reinventar la debilidad mental. Reflexiones psicoanalíticas en torno de un concepto maldito”, afirma sobre como alguns termos em psicanálise são considerados “malditos”, o que não significa malvado ou perverso no português corrente, obviamente, mas são conceitos – muitos analistas nem consideram – desprovidos de desenvolvimento teórico explícito na obra de Freud e no ensino de Lacan. Eles deixam a problemática de estarem postos em pinceladas, sendo pouco falados e estudados pelos analistas, aparecendo espaçado ao longo dos anos. O psicanalista argentino aponta, ainda, como tais termos exigem do pesquisador uma volta a mais, que coloque algo de si, na medida em que

há um desconforto, pois “Não basta reorganizar as peças, com o clássico comentário do texto chave, não o temos como recurso”³³ (Peusner, 2010, p.15).

Ao longo da pesquisa e estudo da afânise o desconforto descrito por Peusner serviu de motor para minhas construções. De acordo com minha experiência, posso dizer que se constitui como um termo de difícil apreensão clínica e, por consequência, teórica, e, não por acaso, Lacan denunciou algumas vezes o risco iminente de adotá-lo, tal como Ernest Jones o pensou.

Jones forjou o termo na década de 1920 e Lacan dedicou, ao longo do ensino, alguns momentos para dar o devido tratamento, mesmo que para contradizê-lo. As passagens, em Lacan, estão concentradas no final da década de 1950 e em 1960 (o que também acontece com a holófrase), indicando como sua concepção aconteceu simultaneamente com o desenvolvimento do aforisma “inconsciente estruturado como linguagem”, não sendo mais retomada nos anos 1970 e nas passagens sobre real e o gozo. De acordo com nosso estudo, não verificamos a aparição do termo na obra de Freud, apesar de Jones fazer referência explícita aos escritos freudianos. O conceito é trazido na teoria psicanalítica, portanto, como um acréscimo clínico de Jones.

Foi no 10º Congresso de Psicanálise, em Innsbruck, 1927, na conferência “O desenvolvimento precoce da sexualidade feminina”, onde o termo *aphanisis* apareceu, às voltas com as questões: o que precisamente corresponde na mulher ao temor de castração observado nos homens? O que diferencia o desenvolvimento de uma mulher homossexual de uma mulher heterossexual? No contexto do debate, Jones e outros analistas pós freudianos, Melanie Klein, K. Horney, K. Abraham e H. Deutsch, acompanhados de Freud, debruçavam seus estudos em questões teóricas e clínicas as quais tratassem da sexualidade na fase fálica, o temor da menina e do menino frente à perda do pênis e o complexo de castração. Lacan vai comentar, no Seminário 5, que este foi o período compreendido como a “querela do falo”, posto que analistas da época possuíam grande interesse em pesquisas da chamada fase fálica do desenvolvimento sexual infantil.

Logo no início do texto, Jones afirma como o preconceito de Freud o impediu de desenvolver teoricamente os estágios iniciais da sexualidade feminina, acusa analistas homens de visão falocêntrica e, por consequência, denuncia-os de promoverem um rechaço ao órgão sexual feminino. Posso dizer que se trata de um texto-denúncia.

Para Jones, a castração refere-se ao pênis nos homens e, nas mulheres, por serem castradas de saída, o temor ocorre pela perda do prazer, do desejo sexual. Cito-o:

³³ Tradução livre do espanhol.

O medo masculino de ser castrado pode ou não ter uma contrapartida feminina precisa, mas o que é mais importante é poder entender que este temor é um caso especial e que ambos os sexos temem afinal a mesma coisa, a afânise” (Jones, 1927/2003, p. 2).

Segundo ele, o temor à castração está para ambos os sexos como fundamento de toda neurose, porém, no caso do homem, a afânise equivaleria à castração e, nas mulheres, estaria associada à separação da mãe pela via da rivalidade e do pai quanto aquele que não corresponde seus desejos e os mantém insatisfeitos. Mesmo assumindo haver diferenças, Jones parece não levar em conta a relação assimétrica entre homens e mulheres em relação ao falo, fazendo-o percorrer ao longo de todo o texto uma espécie de correspondência que sirva para amenizar o seu mal-estar e dos parceiros da época.

[...] desejo obter gratificação cometendo um ato em particular, mas não ousar fazê-lo pois temo que a isso se seguiria a punição da afânise, por castração, o que significaria *a extinção permanente para mim do prazer sexual* [grifo nosso]”. O pensamento correspondente na mulher, com sua natureza mais passiva, é caracteristicamente algo diferente: eu desejo obter gratificação através de uma experiência em particular, mas não ousar dar nenhum passo para provocá-la, tal como pedir por ela, o que implicaria em confessar meu desejo culposos, porque temo que ao fazê-lo se seguiria a afânise (Jones, 1927/2003, p. 3).

Ainda em sua pesquisa por comparação entre homens e mulheres, continua: “o homem é tipicamente concebido sob a forma ativa da castração, na mulher o medo aparece primariamente sob a forma de medo da separação” (Jones, 1927/2003, p. 3). E conclui: “O conceito de ‘castração’ deveria ser reservado, como Freud indicou, apenas para o pênis, e não deveria ser confundido com a ‘extinção da sexualidade’, para a qual o termo ‘afânise’ é proposto” (Jones, 1927/2003, p. 8).

Naquela ocasião, o falo como estruturador psíquico era confundido com o objeto parcial, órgão sexual masculino, tornando a castração relativa à eliminação do prazer sexual, do gozo sexual, e gerando grande confusão com o termo afânise.

A psicanalista Daniela Chatelard (2001) aponta, no texto “Algumas considerações sobre o termo *afânise* a partir de E. Jones a J. Lacan”, importante distinção teórica entre as concepções defendidas por Jones e Freud:

Jones sustenta que a castração estaria relacionada ao desaparecimento do desejo, no sentido de uma abolição total do gozo, detendo-se no órgão masculino, abolição essa que recebe o nome de *afânise*. A perspectiva de Freud é outra: a castração concerne a uma perda que será re-significada num *a posteriori* em outros momentos e experiências da vida do sujeito, mas que teve como ponto de partida a visão de uma falta, da ausência do órgão masculino no outro sexo e, sobretudo, no outro materno. Perda e abolição não são, portanto, sinônimos! Uma perda é suscetível de ser re-significada e simbolizada, enquanto a abolição permanece no registro de um desaparecimento (Chatelard, 2001, p.5).

Chatelard argumenta que, ao tentar responder o questionamento acerca da diferença da posição em relação ao falo ocupada por homens e mulheres, Jones erra ao equivaler castração e afânise. Ele diz: “A aproximação mais estreita que encontramos da ideia de afânise na clínica é a ideia da castração” (Jones, 1927/2003, p. 2). Deste modo, além de utilizar o conceito de afânise para se referir ao desaparecimento, ao apagamento do desejo sexual – o sujeito privado de seu próprio desejo –, o psicanalista inglês promove uma confusão conceitual, ao repelir o conceito de castração e deixa-lo à mingua.

Com a retomada teórica de Freud e seus instrumentos conceituais, compreendemos, com Lacan, que para Jones o sujeito teme na castração a privação de seu desejo sexual no real do corpo, não havendo distinção entre simbólico, real e imaginário. O corpo fica, portanto, castrado no real. Obviamente, Jones não poderia realizar essa e outras distinções. Porém, de acordo com a leitura de Chatelard, fica o alerta: não devemos confundir perda com desaparecimento! A perda, como o próprio complexo de castração indicado por Freud, promove a falta como resto, há um resto, política de orientação do tratamento analítico, *falta-a-ser*; já o desaparecimento não implica uma sobra e, como sabemos em análise, está a serviço do trabalho simbólico de elaboração. A psicanalista defende, portanto, castração e afânise como conceitos distintos.

A partir do conceito de afânise e dos desvios teóricos propostos por Jones, resta como orientação ética recorrer a Freud e a Lacan, uma vez que tais elaborações empreendidas pelo analista inglês não ajudam em nada nossa pesquisa sobre a substância gozante e o FPS. Jones, na tentativa de corresponder homens e mulheres em relação ao falo, acaba não incidindo no que Freud havia formulado: a relação singular de cada um com o desejo e o falo. A polêmica empreendida a respeito do falocentrismo na história da psicanálise se tornou, não apenas, mas

inclusive, um dos francos motivos para parte das pesquisadoras e pesquisadores interessados pela temática da sexualidade feminina taxarem a psicanálise de teoria anti-feminista, restando a Lacan propor a inscrição da mulher na lógica não-toda e a criação de um gozo específico.

Mesmo não sendo a proposta da tese avançar nestas questões, é preciso lembrar como desvios teóricos consentem em consequências discursivas ao longo da história. A tentativa de Jones em substituir o complexo de castração pela afânise não é sem consequências, como veremos com a releitura proposta por Lacan.

3.3 *Fading* em Lacan

Não gostaria de pregar o continuísmo ou apenas a substituição dos termos *aphanisis* e *fading*, mas destacar o uso feito por Jones do conceito de afânise e contraposto por Lacan ao longo do seu ensino. Para isto, o recurso em distinguir os dois itens, mesmo estando apenas traduzidos em línguas diferentes – *aphanisis* em grego e *fading* em inglês – é uma tentativa de conceber outra função para o *fading*. Sabemos que Lacan tenha partido de Jones³⁴, mas é outro uso feito por ele e o estamos acompanhando, embora por vezes o termo apareça em seus escritos apenas substituído, prática que também acontece com outros termos.

A partir da confusão teórica entre castração e afânise, Lacan irá denunciar o passo em falso dado por Jones, responsável por afastá-lo de uma das questões centrais da teoria psicanalítica: o sujeito³⁵.

o que significa na estrutura do sujeito a possibilidade da afânise? Será que ela não nos obriga a uma estruturação do sujeito humano como tal, justamente na medida em que é um sujeito para quem a existência pode ser suposta e é suposta para além do desejo, um sujeito que existe, subsiste fora do que é seu desejo? (Lacan, 1958-1959/2002, p. 117).

A confusão teórica travestida de garantia da igualdade entre os sexos faz Jones manter no horizonte a completude do sujeito, avessa à própria concepção de sujeito dividido, na psicanálise. O erro de Jones, segundo Lacan, foi ser cristão e acreditar no fato de Deus ter

³⁴ Em conversa no dia 19 de dezembro de 2023 com o psicanalista Antonio Quinet, ao abordar o uso feito por Lacan do conceito de afânise, Quinet sugeriu a palavra “usurpar”, isto é, mais do que utilizar o termo criado por Jones, representa uma apropriação, embora Lacan tenha promovido uma torção. A sugestão de Quinet pareceu bastante aplicável aos nossos esforços em distinguir os termos e respectivamente seu uso.

³⁵ Para maiores aprofundamentos no tema recomenda-se a leitura do livro “O conceito de sujeito” de Luciano Elia.

criado o homem e a mulher para andarem juntos (Lacan, 1957-1958/1979), ou seja, o imaginário da complementaridade entre os gêneros. A resposta dada por Lacan para sua pergunta direciona para o fato de o sujeito, objetivamente, relacionar-se com os objetos pela via do desejo, “desejo de viver” (Lacan, 1957-1958/1979, p. 117), diz ele, e o sujeito precisar levar em conta seu desejo, contar com ele. Contudo, pela própria característica metonímica, o sujeito passa a vida correndo atrás do *a*, acreditando haver UM que tampona sua falta, a qual é de estrutura.

Com toda certeza, podemos afirmar que o desejo o qual estamos circunscrevendo não é aquele empreendido por Jones para abordar o desaparecimento, este é o que Lacan participou para tratar da relação do sujeito com o objeto, $\$ \diamond a$. Nesta relação efêmera, entre sujeito-objeto, Lacan afirmou: “Na presença do objeto *a*, há desvanecimento do sujeito” (Lacan, 1957-1958/1979, p. 119), sinalizando que, é na medida em que a falta não comparece, que haverá desaparecimento do sujeito; é no próprio movimento de falta que o sujeito irá se manifestar – desenvolvimento teórico somente possível a partir de 1960³⁶, com a criação do conceito de objeto *a*, embora entre 1958 e 1959 já seja possível depreender o caminho teórico percorrido por Lacan.

Na elaboração do algoritmo, $\$ \diamond a$, matema que fundamenta a construção do grafo do desejo e depreende a dialética constitutiva entre sujeito e objeto, Lacan cita a afânise. $\$$ é o signo de abolição do sujeito uma vez que, quanto ao desejo, Lacan recorda ser este o que escapa radicalmente. Assim, lembra como o termo desaparecimento ou *fading* pode ser utilizado para a estrutura da fantasia, não naquilo que diz respeito ao desejo, mas lá no ponto mais êtimo, aí verificamos o *fading* do sujeito, “Ali, onde Isso fala na cadeia inconsciente, o sujeito não pode se situar no seu lugar, se articular como [eu]. Só pode se indicar como desaparecendo de sua posição de sujeito” (Lacan, 1958-1959/2002, p. 454).

No escrito “Do sujeito enfim em questão”, Lacan denuncia ser a “extravagância teórica” (Lacan, 1966/1998a, p. 232) empreendida por Jones responsável por renunciar o que está no cerne da experiência analítica: a castração. Ao retirarmos a castração de cena, da cena analítica, desaguamos naquilo apontado por Lacan em “A significação do falo”: “paixão doutrinal, à qual a degradação da psicanálise, consecutiva à sua transplantação norte-americana, acrescenta um valor de nostalgia” (Lacan, 1966/2008, p. 694). O valor nostálgico empreendido à psicanálise

³⁶ Na lição de 8 de maio de 1963, Lacan chega a propor “afânise do *a*” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 240), a função do *a* em dado momento da fantasia se comporta “como algo sincopado” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 240), o objeto desaparece e aparece como causa de desejo.

é o que pode fazê-la desmoronar em um estado melancólico, não mais sendo possível sustentá-la como campo de acesso ao saber inconsciente formulado por Freud, mas sim como mais uma terapêutica dispensável. E neste risco, Lacan não topa cair.

Ainda no Seminário 6, Lacan retoma um relato de sonho do paciente de Ella Sharpe, para abordar sobre o falo e sinalizar mais uma leitura ao termo empregado por Jones. Segundo Lacan, Jones utiliza o termo apagamento no momento no qual escuta as pacientes se aproximarem do complexo de castração, o medo delas em ver o próprio desejo desaparecer e o qual se torna um ponto de difícil manejo em uma análise, é aí que “Jones se propõe a fazer da *aphanisis* a substância do temor da castração” (Lacan, 1958-1959/2002,, p. 216).

Lacan aponta ser preciso seguir a direção oposta desta indicada por Jones, operando uma inversão: a partir da castração o sujeito tem a possibilidade de dimensionar, implicar, pôr em prática o fazer desaparecer mais do que o desaparecer. É pelo fato de a castração estar colocada no jogo de ausência-presença do *for-da* freudiano que há operação dialética constitutiva do sujeito. A castração não garante ao sujeito proteção alguma contra a angústia ou o desaparecimento, pelo contrário, é a existência dela responsável por direcionar o posicionamento do sujeito diante da perda. Não há defesa contra a angústia, conforme Lacan examinou no Seminário 10.

Na lição de 12 de abril de 1961, no Seminário 8 – “A transferência”, Lacan é claro ao retomar o mesmo relato de sonho do paciente de Ella Sharpe e sinalizar ser a dialética da castração a funcionar como norte para o direcionamento do sujeito ao falo – presença do signo do desejo no humano. Lacan afirma que o complexo de castração faz a função de empurrar o sujeito em direção ao falo:

a determinação do mecanismo significante que, no complexo de castração, *empurra* [grifo nosso] na maioria dos casos o sujeito, não a temer a *aphanisis*, mas, ao contrário, a refugiar-se nela, a guardar seu desejo no bolso. O que a experiência analítica nos revela é que, mais precioso que o próprio desejo, é guardar o seu símbolo, que é o falo (Lacan, 1960-1961/1979, p. 286).

A relação do sujeito com o falo e o uso da afânise como refúgio do desejo, na lição seguinte, de 26 de abril de 1961, chama a atenção de Lacan para a neurose obsessiva. Ele afirma ser na realização da fantasia fundamental que se situa o conflito obsessivo com o desejo e o falo, é aí que a afânise aparece, “*realizar sua fantasia*, é aí mesmo que convém empregar o

termo *aphanisis*. Esta é mesmo uma função impossível de se descartar neste ponto” (Lacan, 1960-1961/1979, p. 317).

O desaparecimento aparece no obsessivo como sintoma típico de isolamento, devido à manutenção de uma relação sempre aquém daquilo que almeja realizar. O desejo é mantido sempre distante para que, enquanto impossível, o sujeito não tema nada.

Se existe, pois, no obsessivo, este temor da *aphanisis* que Jones sublinha, é na medida, e unicamente na medida em que ela é a colocação à prova, que sempre resulta em derrota, da função ϕ do falo. O resultado disso é que o obsessivo nada teme... (Lacan, 1960-1961/1979, p. 318).

A função da afânise, qual seja, operar pela via do jogo dialético ausência-presença e efetivar o desaparecimento do sujeito em um lugar para reaparecer em outro, serve também como esconderijo para o desejo obsessivo, visto que sair da posição de morto exige um trabalho hercúleo de perda de gozo. A partir da perspectiva da neurose obsessiva, do aparecimento da afânise, na medida em que o obsessivo mantém uma relação conflituosa com o falo e o desejo, observa-se uma importante dica clínica: a afânise do sujeito estaria ativa nos momentos de realização da fantasia fundamental.

A psicanalista Ligia Gomes Víctora (2006), no texto “Afânise”, publicado na revista 31 da APPOA, ao discorrer sobre o difícil atendimento de um adolescente com gosto musical e ídolos da juventude da época de seus pais, levanta a hipótese de afânise, a partir do efeito siderado, *Verblüffung*,³⁷ de Freud, dado que o adolescente permanecia colado aos significantes paternos, dificultando o diagnóstico diferencial. No relato e construção do caso clínico, embora a psicanalista não tenha definido uma estrutura, conseguimos extrair a conturbada relação do sujeito com o desejo e o falo, explicação que serve para problematizarmos a frequência de dois anos do sujeito no consultório, sem demanda analítica. A psicanalista considerou, neste atendimento, a partir de cenas de flerte com a morte, o fato de o corpo do adolescente ter permanecido tomado pelo gozo do Outro, o campo do imaginário ficou subsumido pelo real mortífero.

No Seminário 9 - “A identificação”, Lacan irá afirmar que o sujeito não teme a afânise, mas sim a perda do falo, que serve de guia para o desejo, “Por que não o desejo? Não há temor

³⁷ No livro sobre os Chistes, Freud situa a *Verblüffung* como a sideração presente no jogo de linguagem na passagem do sentido ao não-sentido. A função chistosa, segundo Freud, aparece no momento seguinte à criação de um código comum entre interlocutores, sem que um dos sujeitos fique totalmente sumido na cena.

da afânise, há o temor de perder o falo, porque só o falo pode dar seu campo próprio ao desejo” (Lacan, 1961-1962/2003, p. 247). No ano seguinte, no Seminário 10 - “A angústia”, Lacan ratifica o argumento trabalhado no ano anterior e acrescenta o fato de o medo de desaparecimento do falo poder promover desorganização psíquica, pela ausência da marca da diferença sexual “intermediário, no homem, das relações entre os sexos” (Lacan 1962-1963/2005, p. 330) e que também funciona como baliza para o aparecimento da angústia. Da relação do sujeito com o objeto *a*, Lacan retoma que, pelo fato de o sujeito se constituir suposto ao desejo do Outro, ele advém do lugar de objeto, objeto do desejo do Outro e ressalta como uma análise bem conduzida pode operar na relação do sujeito com o lugar pré-determinado pelo Outro. A angústia causada por ocupar o lugar de objeto pode fazer o sujeito entrar em *fading*, ele se apaga diante do seu próprio desejo e se coloca a serviço do gozo do Outro (Lacan, 1962-1963/2005, p. 98), posição clinicamente verificável em casos de FPS.

Desde o início, já havíamos sinalizado que afânise e castração se tratam de termos distintos, além do mais, nos afastamos radicalmente da concepção utilizada por Jones. Após maior aprofundamento em Lacan, possuímos bases suficientes para sustentar: *fading* como consequência das operações de alienação e separação e divisão do campo do sentido entre S_1 e S_2 , e o complexo de castração como cerne do sujeito e orientação da clínica analítica. Desse modo, a partir da indicação clínica e teórica de Lacan, reforçamos a proposta em tratar *fading* como relativo ao desaparecimento do sujeito, termo participante da origem do sujeito psicanalítico. Podemos concluir, neste momento, que Jones trata afânise relativa ao desaparecimento do desejo sexual enquanto Lacan apreende o *fading* como referente ao desaparecimento do sujeito.

Um ano antes do Seminário sobre a transferência, em 1960, Lacan escreveu “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” (1960/1998a), para o Colóquio Filosófico Internacional, no congresso em Royaumont – texto já citado aqui – e, em novembro do mesmo ano, a “Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval” (1960/1998b), trabalhos com a importância de posicionar o inconsciente e o sujeito na/da psicanálise no momento no qual a teoria da psicanálise mostrava fragilidade diante de tantos desvios teóricos. Percorrer a tese do inconsciente estruturado como linguagem tornou-se mola propulsora para Lacan sustentar tais elaborações. Para isso, pôde contar com a experiência do *cogito* cartesiano, marca responsável por romper com fenômenos intuitivos e provar a existência do saber.

No texto mencionado, “Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval” (1960/1998b), encontramos uma passagem bastante significativa para nosso estudo e que pode

servir até mesmo como fundamentação para o formalismo teórico lançado no item 3.1.1, acerca do movimento afânico.

De acordo com Lacan, o sujeito é efeito da linguagem do discurso do Outro e não causa em si mesmo, ele advém da fenda original disjuntiva, “Efeito de linguagem, por nascer dessa fenda original, o sujeito traduz uma sincronia significativa nessa pulsação temporal primordial que é o *fading* constitutivo de sua identificação. Esse é o primeiro movimento” (Lacan, 1960b/1998, p. 849). Este primeiro movimento o qual Lacan chama atenção, “*fading* constitutivo”, é próprio do processo de alienação e tem início no campo do Outro, ratifica o inconsciente como discurso do Outro. Lemos, portanto, que o primeiro movimento, operado pela sincronia, refere-se ao sujeito sob o significante. E continua:

Mas, no segundo, havendo o desejo feito seu leito no corte significativo em que se efetua a metonímia, a diacronia (chamada “história”) que se inscreveu no *fading* retorna à espécie de fixidez que Freud atribui ao voto inconsciente (última frase da *Traumdeutung*).

Esse suborno secundário não apenas conclui o efeito da primeira, projetando a topologia do sujeito no instante da fantasia, mas o *sela* [grifo nosso], recusando ao sujeito do desejo que ele se saiba efeito de fala, ou seja, que saiba o que ele é por não ser outra coisa senão o desejo do Outro (Lacan, 1960b/1998, p. 849).

O movimento seguinte elege a fantasia como estruturação histórica e, ao que parece, lembra o descrito por Freud como as psiconeuroses de defesa ou aquilo que entendemos por histeria e neurose obsessiva – neuroses as quais possuem narrativas históricas e são complacentes à interpretação analítica, distinguindo-se das neuroses atuais, cuja característica é não possuir sintomas relacionados a fatores históricos³⁸. Isso significa dizer que a instalação da psicose se daria neste tempo. O segundo movimento, especificamente, diz respeito à diacronia, deslizamento do sujeito sob o significante a partir do desejo, tendo feito corte significativo, fixa o sujeito na fantasia e aponta o gozo repetitivo da neurose.

Recordando a hipótese apresentada no item 3.1.1, a partir do comentário de Lacan sobre a afânise não acionada no FPS, a saber: a existência de outro movimento que não a afânise como efeito da fundação do inconsciente, e que a presente passagem de Lacan, embora bastante condensada, torna-se preciosa. Ela é responsável por apontar uma distinção entre o movimento

³⁸ A distinção e o estudo mais aprofundado sobre as psiconeuroses e neuroses atuais em Freud estão presentes na minha Dissertação de Mestrado.

constitutivo e o movimento nomeado de “suborno secundário”. Por um lado, o primeiro diz respeito ao ser e está para todos os humanos, e o segundo reafirma o primeiro em um processo de retroação, por meio de um selamento. A autenticação, o selamento, parece estar inoperante nos casos de FPS, como se este suborno não estivesse em atividade e o gozo restasse excedido.

A partir do significant “selar”, trazido por Lacan cabe, pela via da distinção, afirmar o quanto o corpo histórico se utiliza do recurso da fantasia, circunscrevendo o gozo fálico, possibilitando ao corpo permanecer “aberto” ou, nas palavras de Freud, complacente às intervenções analíticas, e o corpo do sujeito acometido pelo FPS com o gozo específico excedido e sem anteparo exige maior cautela nas intervenções do analista.

No artigo “Da narrativa ao nó borromeano: versões da noção de falha simbólica na clínica da psicossomática”, da autora Daniele Sanches (2010), a partir de um caso de psoríase atendido na Rede Sintoma e Corporeidade do Fórum-São Paulo, quatro hipóteses foram lançadas, sendo que a segunda acompanha Lacan e “a não-afânise do sujeito com lesão psicossomática” (Sanches, 2010, p. 125). Embora a discussão não busque o diagnóstico diferencial, a autora comenta que o efeito da não-afânise seria o empobrecimento de recursos fantasmáticos na narrativa da paciente, assim como já pensado anteriormente por outros pesquisadores. Sanches (2010) comenta a afânise como “sinônimo dinâmico da dupla causalidade do sujeito: alienação e separação” (p. 125), chamando a atenção quanto à falta de precisão do termo em relação à constituição do sujeito e a clínica psicossomática.

Luciano Elia, no livro “A ciência da psicanálise – Metodologia e princípios”, ao relançar o olhar sobre o inconsciente e a ciência, resgata a topologia dos círculos de Euler, utilizada na teoria lacaniana da constituição do sujeito para dar tratamento à dicotomia entre ciência natural/ciência cultural. O autor comenta sobre a divisão do campo do sentido entre S1 e S2, da primeira e da segunda perda constitutiva e retoma a afânise para lembrar como sua entrada se dá concomitantemente ao círculo do sentido, marcando o fato de o sujeito em psicanálise nunca ser uma coisa ou outra. Cito-o:

O sujeito jamais é puro sentido, mas sempre sentido e não-sentido, senso e não-senso, iluminação e sombra. Está é uma forma lógica de exprimir a divisão do sujeito, que Lacan escreve desde sempre como S barrado. Por isso Lacan interpreta a afânise como o recalque originário de Freud (*Vortellungsrepräsentanz – representância da representação*), fundação do inconsciente (Elia, 2023a, p. 179).

Nesta passagem acerca da afânise, na qual Freud designa por recalque originário, *Urverdrängung*, primeiro termo S_1 rechaçado do real, podemos também extrair a fundamentação de que, conforme construção lógica, a afânise prescede o sujeito e está colocada antes mesmo de ele advir enquanto tal, ocupando o lugar de objeto no desejo do Outro. Independentemente da existência do FPS, o inconsciente está colocado para todos, seja qual for o mecanismo de defesa adotado pelo sujeito – neurose, psicose ou perversão –, o que aponta o movimento afanísico antes da escolha da estrutura psíquica, ou, como Elia destaca, o S o qual é barrado pela fundação do inconsciente.

Lacan, entre 1968 e 1969, em sua última passagem sobre o *fading*, ao retomar o grafo do desejo e o par ordenado ($S_1 \rightarrow S_2$), comenta o *fading* em S_2 , no saber; em S_2 o sujeito é extinto, na medida em que o *Urverdrängung*, a fundação do inconsciente, provocou perda de gozo em S_1 e limitou o saber como “termo opaco” (p. 54). Como se a afânise do primeiro termo deixasse efeito no segundo termo, colocando-se o desdobramento em S_2 . O efeito afanísico é no saber. S_1 , o primeiro representante da representação *Vortellungsrepräsentanz* da pulsão, interditado pelo recalque originário, deixa um espaço vazio, é neste espaço vazio que S_2 se liga para dar início à cadeia significativa e trazer como efeito a instauração da linguagem. S_2 , significativo também recalado, deixa outro espaço vazio, e é no desencontro de espaços vazios do primeiro par significativo que Lacan defende como o sujeito aparece de um lado e desaparece em outro, como *fading*, movimento próprio de sua constituição. Esta passagem em Lacan chama bastante atenção uma vez que o efeito de *fading* em S_2 aponta para a relação do sujeito com o saber, a relação do sujeito com o Outro e não especificamente desaparecimento de ser.

Diante das elaborações alcançadas até aqui, extraímos algumas suposições: a) apostamos no movimento de *fading* relativo ao desaparecimento de ser entre S_1 e S_2 , que diz respeito, especificamente, à fundação do inconsciente; b) o movimento relativo ao gozo da relação com o Outro, também entre S_1 e S_2 . A hipótese de uma especificidade do *fading* não acionada nos casos de psicossomática – movimento de suborno – não significa afirmar se tratem de dois³⁹ *fadings*, mas, sim, de movimentos distintos. No movimento nomeado por Lacan de “suborno secundário” se destaca o significativo “selar”, ou, como aparece no original dos *Écrits*, *scelle*, movimento responsável pela fantasia, que circunscreve o gozo fálico do sujeito. No caso do FPS, diante da ausência do movimento selado, envelopado, rotulado, restaria o gozo específico sitiado no órgão, isto é, o órgão sem complacência permanece excluído de seu interior corpóreo.

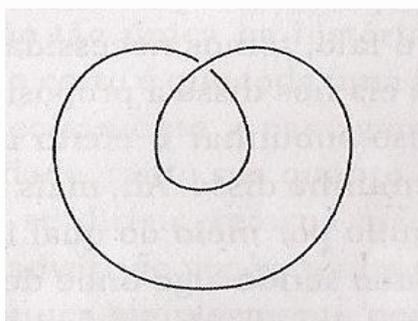
³⁹ Sugerimos maiores estudos para a hipótese apresentada.

Uma representação topológica bastante interessante para pensar este ponto fora do selamento, circuitado em uma espécie de furo, é a figura do oito interior invertido, trabalhado por Lacan na lição de 11 de abril de 1962 no Seminário 9 – “A identificação”. Naquela ocasião, imbuído do trabalho desenvolvido com os círculos de Euler, o qual dois anos mais tarde servirá de fundamento para elaborar a constituição do sujeito a partir da alienação e separação, Lacan utiliza a figura do toro, com a finalidade de demonstrar que o significante é vazio de sentido e é preciso um encadeamento significante, pois um sozinho não terá qualquer representação.

O toro, superfície topológica de duas bandas se assemelha a uma boia ou pneu e, quando torcida, possui um furo central, um espaço vazio em seu interior. Este furo central, ao mesmo tempo, faz parte do interior e do exterior da boia, marcando o dentro e fora como partes do mesmo espaço topológico, e permite Lacan trabalhar a constituição psíquica a partir de uma lógica que escapa da referência plana euclidiana. O furo central representa, portanto, o ponto êxtimo que permanece de fora. Esta figura ajuda Lacan a desenvolver teoricamente, mais adiante neste Seminário, a proposta da constituição do sujeito se dar a partir de uma exclusão, isto é, sujeito se constitui subjetivamente a partir da falha, ele advém como -1, “exclusão do próprio campo que ele determina” (Lacan, 1961-1962/2003, p. 309). O sujeito surge como efeito de uma exclusão.

Figura 8

Oito interior (Lacan, 1961-1962/2003, p. 309).



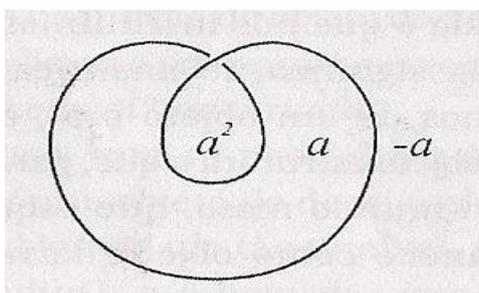
Embora Lacan utilize essa figura para falar da relação de demanda e desejo do sujeito com o Outro, o recurso da representação do furo como ponto êxtimo excluído a partir da torção da banda nos coloca como questão a psicossomática e o órgão não complacente. Ele supõe, a partir desta figura, haver uma parcela a qual permanece excluída de selamento.

Para dar tratamento ao lugar da fantasia e do *a*, Lacan retoma a figura do oito interior com as seguintes anotações:

conjunção $\$$ e pequeno a , é que no fantasma, sob seu aspecto puramente formal e radicalmente, o sujeito se faz $-a$, ausência de a , e somente isso, diante do pequeno a , no nível daquilo que chamei de identificação com o traço unário. A identificação só é introduzida, só se opera pura e simplesmente nesse produto do $-a$ pelo a (Lacan, 1961-1962/ 2011, p. 309).

Figura 9

Lacan (1961-1962/2003, p. 309).



Para Lacan, o sujeito se faz em $-a$, na falta de a , e o produto de $-a$ pelo a resulta em a^2 , que será designado por 1, qual seja, $a^2=1$. Desta maneira, a identificação ao traço unário só se opera em a^2 , no 1 do traço. Lacan desenha o a^2 no furo central do oito interior, há 1 mantido excluído de seu interior.

Antes de finalizarmos o item que traz algumas suposições importantes para o estudo do FPS, parece necessário resgatarmos a espinha central de nosso estudo.

No capítulo 2, tivemos a oportunidade de trabalhar, junto aos filósofos, o conceito de substância, em razão de Lacan ter concebido, no Seminário 20, uma substância gozante responsável por avançar na dicotomia criada por Descartes entre corpo e pensamento. Em uma leitura pouco aprofundada, cai-se facilmente na falácia teórica de acreditar que Lacan criou uma saída unívoca para a divisão corpo/mente, fato em nada condizente com a própria concepção de sujeito em psicanálise.

Uma rápida resposta para esta questão é a promovida por Lacan no Seminário 11, particularmente do surgimento do sujeito a partir da dupla falta constitutiva. Outro ponto bastante interessante em trazermos a substância gozante para pensar o estudo do FPS ou às avessas é o termo *aphanisis* ou *fading*, termos traduzidos em línguas distintas, trabalhados por Jones e Lacan, os quais nos detemos nos dois últimos itens.

Elia, na conferência “O corpo na psicanálise”, promovida em outubro de 2023 na XXII Jornadas da Maiêutica Instituição Psicanalítica define, de saída, o corpo como um dos pilares da teoria psicanalítica e se afasta, freudianamente pela via do discurso, da dualidade entre psíquico e somático. Para isto, o autor alerta que não empregará o termo psicossomática pois insiste em interrogar os analistas, ao invés, propõe a substância gozante como “uma superação epistêmica sem precedentes no pensamento ocidental” (Elia, 2023b, p. 7). E continua: “o ser é perdido na alienação ao sentido (“a bolsa ou a vida” – perde-se a bolsa para prosseguir na via de tornar-se sujeito) e o sentido perde na mesma operação de alienação, pela afânise, recalque originário, introdução do não-senso, do inconsciente” (Elia, 2023b, p. 7). Isso indica como o formalismo da constituição do sujeito, proposto no Seminário 11 por Lacan, serve de resposta para qualquer tipo de interpretação totalizante sobre o cartesianismo, leitura alicerçada ao nosso argumento.

Dessa forma, o autor sinaliza que se chega à substância gozante tomando as duas perdas constitutivas descritas por Lacan como ponto de partida, e não pela interpretação da substância gozante como medida apaziguadora. Elia sugere, ainda, a extinção das palavras psíquico, somático ou orgânico do vocabulário psicanalítico, ponto de vista o qual somos consonantes, apesar de sabermos que se trata de uma arrojada concepção, mas que nos serve como orientação clínica e teórica.

Além da compreensão de Elia sobre a substância gozante, concluimos, ainda, o quanto a leitura subvertida por Lacan sobre *fading* serve como mais um apoio para direcionar o estudo do FPS como efeito da falha epistemo-somática e nos afasta, cada vez mais, da leitura na trilha da interpretação da escrita pela via do sintoma. Por um lado, a criação da substância gozante supera o pensamento epistêmico científico vigente e serve como importante contribuição para a pesquisa do corpo pulsional; por outro lado, o trabalho desenvolvido com a afânise mostrou-se um importante achado em nossa pesquisa acerca do estudo clínico-teórico do FPS.

O caminho teórico percorrido com a afânise levantou outro ponto ao longo do percurso: o *Einzigster zug*, ou, a segunda identificação de Freud. A afânise, conforme verificamos, participa da fundação do inconsciente, da linguagem, é no movimento descontínuo de aparecer e desaparecer que a experiência do inconsciente marca o um da falta, do traço, “o *um* que é introduzido pela experiência do inconsciente é o *um* da fenda, do traço, da ruptura” (Lacan, 1964/2008, p. 33). A ruptura provocada pela fundação do inconsciente é responsável por abrir espaço para o Outro fazer marca, inscrever a falta como suporte da diferença e inaugurar o traço que faz um, o primeiro dos significantes.

Acrescentado a isto, a última indicação a respeito do psicossomático nas perguntas da plateia que sucederam a “Conferência em Genebra sobre o sintoma” e nas respostas improvisadas de Lacan é pela via do gozo. Contudo, anterior a esta indicação, ele diz: “Ao redor do traço unário gira toda a questão do escrito. A este respeito, se o hieroglífico é egípcio ou chinês dá no mesmo. Trata-se sempre de uma configuração da ordem do traço” (Lacan, 1975/1998, p. 14), o que serve de recomendação para o próximo item.

3.4 Traço unário

A noção de traço unário no ensino de Lacan é destacada de forma bastante original, seu desenvolvimento conceitual ocorreu desde o princípio do ensino, até bem próximo ao fim da década de 1970. Ao longo das passagens⁴⁰, observamos como as formulações decorrem do momento ao qual Lacan se dedica: no caso Hans com o faz pipi e o traço separado do corpo da girafa, identificação histérica, Ideal do eu, falo, nome do pai, desejo, número, repetição, marca de gozo, *Il y a de l'Un*, S₁, nó borromeano. A proposta do item, então, é selecionar alguns trechos a respeito do traço único⁴¹ para referenciar Freud, e que servem de assistência para o estudo do FPS.

Antes de apresentarmos as referidas passagens, supomos ser visualmente facilitador trazer o trecho literal da “Conferência em Genebra sobre o sintoma”, no qual Lacan responde às indagações da plateia e comenta sobre o psicossomático, pois este e o próximo item são dedicados a ele. O traço unário, assim como a escrita e a condução clínica, são apenas mencionados e pouco trabalhados:

Sr. Vauthier - Como analista, o Sr. teve a oportunidade de tratar em detalhe pacientes psicossomáticos importantes? Qual é a posição do significante em relação a eles? Qual é sua posição em relação ao acesso deles ao simbólico? Tem-se a impressão de que não alcançaram o registro simbólico ou que não se sabe como enganchá-lo a ele. Gostaria de saber se em seu modo de colocar o problema, o Sr. tem uma fórmula que possa aplicar-se a este gênero de paciente?

⁴⁰ O *Índex de Referências* dos Seminários de Jacques Lacan 1952 a 1980 (Krutzen, 2022) serviu como material para rastreamento do conceito de traço unário nos seminários de Lacan. Outro material igualmente consultado foi o *Thesaurus Traço Unário*, produto coletivo elaborado no um a um do cartel Interfóruns “(A) tensão psicossomática”, vigente de julho de 2021 a julho de 2023.

⁴¹ Foi com Lacan que o termo passou a ser chamado traço unário.

- Certamente que se trata de um domínio mais que inexplorado. Finalmente é, de todo modo, algo da ordem do escrito. Em muitos casos não sabemos lê-lo. Teria de dizer aqui alguma coisa que introduzisse a noção do escrito. Tudo se passa como se algo estivesse escrito no corpo, alguma coisa que nos é dado como um enigma. Não é de modo algum surpreendente que tenhamos como analistas esta sensação.

- *Mas, como fazer-lhes falar do que está escrito? Há aí, me parece, um corte.*

- É totalmente certo. Existe o que os místicos chamam a assinatura das coisas, o que há nas coisas que se pode ler. Signatura não quer dizer signum, não é? Há algo para ler ante o qual, frequentemente boiamos.

Sr. Nicolaidis – Podemos dizer que talvez, o psicossomático se expressa com uma linguagem hieroglífica, enquanto que o neurótico o faz com uma linguagem alfabética?

Mas isso é de Vico.

- *A gente chega sempre em segundo.*

- Obviamente a gente sempre é segundo. Sempre há alguém que já disse.

- *No entanto ele não falou de psicossomática.*

- Vico? Certamente que não. Mas, enfim, tomemos as coisas de soslaio. Sim, o corpo considerado como um cartucho, como portando o nome próprio. Seria preciso ter do hieróglifo uma idéia um pouco mais elaborada do que a que tinha Vico. Quando diz hieroglífico ele não parece ter –li a Scienza nuova – idéias muito elaboradas para sua época.

O. Flournoy – Eu gostaria que tomassem a palavra nossas companheiras. Sra. Rossier. Que o diálogo intersexual comece.

Rossier – Queria dizer que quando o Sr. falou, evocando os psicossomáticos, de algo do escrito (d'écrit), eu entendi dos gritos (des cris), o grito (le cri). Me perguntei se a inscrição no corpo dos psicossomáticos não se parece mais a um grito que a uma fala e que por isso nos custa tanto trabalho compreendê-lo. É um grito repetitivo, mas pouco elaborado. De modo nenhum pensaria no hieróglifo que já me parece demasiado complicado.

- Um doente psicossomático é muito complicado e isso se assemelha mais a um hieróglifo do que a um grito.

O. Flournoy – E no entanto um grito é endiabradamente difícil de traduzir.

Isso é verdade.

Sr. Vautier – Sempre se faz concordar um significante com um grito. Quanto ao psicossomático gostaríamos efetivamente de poder fazê-lo concordar com o significante.

- Freud fala do grito em um dado momento. É necessário que eu o reencontre. Ele fala do grito, mas é um fracasso total.

Sra. Y – Qual a diferença entre a palavra escrita e a palavra falada? O Sr. parece pensar algo sobre este assunto.

- É verdade que há sobre isso, com efeito, uma hiância impressionante. Como existe uma ortografia? É a coisa no mundo que deixa a gente mais estupefato e, além disso, que seja manifestamente mediante o escrito que a palavra faça sua brecha, pelo escrito e unicamente pelo escrito, o escrito que chamamos cifras, porque não queremos falar de números. Há alguma coisa aí que é da ordem do que se colocava a pouco como pergunta – da ordem da imanência. O corpo no significante faz traço e traço que é um Um. Eu traduzi o *einziger Zug* que Freud enuncia em seu escrito sobre a identificação como traço unário. Ao redor do traço unário gira toda a questão do escrito. A este respeito, se o hieroglífico é egípcio ou chinês dá no mesmo. É sempre uma configuração do traço. Não é por acaso que a numeração binária somente se escreve com 1 e 0. A questão deveria ser julgada a nível de – qual é a espécie de gozo que encontramos no psicossomático? Se eu evoquei uma metáfora como a do congelado, é porque existe efetivamente essa espécie de fixação. Freud também não emprega por acaso o termo *Fixierung* – é porque o corpo se deixa levar a escrever algo da ordem do número.

Sr. Vauthier – Há algo paradoxal. Quando se tem a impressão de que a palavra gozo recupera um sentido com um psicossomático, este já não é um psicossomático.

-Totalmente de acordo. É por esse viés, pela revelação do gozo específico que há na sua fixação, que é preciso sempre visar abordar o psicossomático. Nisto podemos esperar que o inconsciente, a invenção do inconsciente possa servir para alguma coisa. O que esperamos é dar-lhe o sentido do que se trata. O psicossomático é algo que, de todo modo, está, no seu fundamento, profundamente arraigado no imaginário (Lacan, 1975/1998, p. 14-16).

Passamos, agora, para as referências ao traço unário, as quais servem de apoio para o estudo do FPS.

No capítulo VII de “Psicologia das massas”, Freud situa de forma categórica a diferença entre a primeira identificação, relativa ao pai, e a segunda, a identificação regressiva ao traço.

Na primeira, Freud sustenta que a identificação com o pai é o que gostaríamos de *ser* e, na segunda, o sujeito recolhe um traço do objeto para poder introjetá-lo ao Eu, isto é, a identificação acontece apenas com um traço de outra pessoa, desejo de *ter* aquele traço. Freud utiliza o exemplo de Dora, a qual, identificada ao pai, passa a ter a mesma tosse, “uma imitação de seu pai” (Freud, 1905 [1901]/2013, p. 72). Assim, Freud resume a identificação ao traço unário como aquela que “tomou o lugar da escolha do objeto; a escolha de objeto regrediu à identificação” (Freud, 1921/2013, p. 100), significando que o sujeito se apropria de atributos do outro.

Concluimos com Freud o fato de a identificação ao traço nortear a escolha do sujeito pelo sintoma, e de restar a terceira e última identificação referente ao sintoma propriamente dito e a instituição da fantasia fundamental. A distinção promovida por Freud, dos três tipos de identificação, posteriormente relida por Lacan, ajuda, sobremaneira, no caminho proposto para a clínica psicossomática na “Conferência em Genebra”, através da revelação do gozo específico, uma vez que não estamos apoiados na concepção da formação sintomática e da identificação histórica, mas coloca o desafio da frase “ao redor do traço unário gira toda a questão do escrito” (Lacan, 1975/1998, p. 14), pois Lacan aponta para uma aproximação entre o fenômeno e a escrita hieroglífica.

Entre 1961 e 1962, no Seminário 9 – “A identificação”, talvez nomeado no singular por fazer máxima referência à segunda identificação de Freud, Lacan afirma o fato de o significante ser constituído pelo traço unário, funcionando como espécie de bastão-suporte na constituição do sujeito e marcando a diferença no real. Como marca da diferença do um a um, Lacan cita o exemplo do nome próprio – insígnia intraduzível do sujeito, a visita realizada ao Museu Saint-Germain e o momento no qual se deparou com a costela de um mamífero marcada por uma série contáveis de bastões “dois primeiramente, logo um pequeno intervalo, depois cinco, e depois recomeçando” (Lacan, 1961-1962/2003, p. 57) e os traços que Marquês de Sade fazia na cabeceira da cama para indicar seus orgasmos. A partir do exemplo de Lacan, podemos extrair uma aproximação com o estudo do FPS, no sentido de que a lesão é escutada a partir da contagem, aparece em série e não em forma de encadeamento narrativo.

O traço unário, portanto, como marca simbólica da fundação do inconsciente, inscreve no vazio a existência de um ser falante, ao qual a cada emergência de repetição do sujeito uma volta a mais é dada. Com isso, vê-se aparecer a “linha de traços” (Lacan, 1961-1962/2003, p. 57), fazendo lembrar o gráfico do aparelho psíquico criado por Freud no capítulo VII da “Interpretação dos sonhos”. A presença do traço unário é limitada e deixa um resto, sobra que dá notícias da operação não-toda e faz Lacan afirmar sobre como o traço, *traits*, apaga a Coisa,

deixando rastros, *trace*. Este resto, que convém chamar de objeto *a*, marca a falta do sujeito e do Outro. Ao retomar Freud e as identificações, Lacan localiza, neste ponto original do inconsciente, a função do narcisismo das pequenas diferenças, no qual se constitui o Ideal do eu e confirma o sujeito no campo do Outro. Neste Seminário, Lacan se dedicou ao traço unário pois o momento do ensino o fazia recorrer aos linguistas para pensar o significante, especialmente, a qualidade do significante não idêntico a si mesmo. A este respeito, o traço unário funciona como apoio, sustentação do significante o qual confere a propriedade da pura diferença e fez Lacan apostar na identificação ($A \neq A$) e não na identidade ($A=A$).

Mais adiante, no Seminário 16, Lacan retomará o traço unário como marca da diferença e instauração do corte, para pensar a característica arbitrária conferida por Saussure ao significante, últimos momentos teóricos do traço unário em aproximação com o significante.

Desta maneira reforçamos, portanto, a partir da leitura de Lacan, que o traço unário não é um significante, ele não assume a característica de se representar ou fornecer algum sentido para outro traço. Soler, na conferência “Repetição e sintoma”, designa-o como “cifra da diferença” (Soler, 2011, p. 17). A distinção entre traço unário e significante não aparece de forma óbvia no ensino, em algumas passagens simplesmente acontece a troca dos termos, gerando bastante confusão teórica. Embora traço e significante sejam próximos, conforme Lacan afirma em algumas passagens, cada um comparecerá à sua maneira: “Enquanto o traço está inserido na estrutura da escrita, o significante está inserido na estrutura da linguagem” (Chediak, 2014, p. 48). Daí o aforismo lacaniano “inconsciente estruturado como uma linguagem e não como uma escrita, apesar de sabermos que o inconsciente possui uma escritura e através da linguagem iremos acessá-lo. No caminhar do seu ensino, cada vez mais Lacan se aproxima do inconsciente real, da escrita Joyceana e da letra como litoral.

Ainda no campo da diferença entre traço e significante, Lacan afirma:

É somente muito mais tarde que encontramos o rastro [*trace*] de algo que é, sem ambiguidade, significante. E esse significante é solitário, porque não sonho em dar, por falta de informação, um sentido especial ao pequeno aumento no intervalo que há em algum lugar nessa linha de traços” (Lacan, 1961-1962/2003, p. 59).

Mais adiante, na lição de 24 de janeiro de 1962, Lacan confirma que o nascimento do significante ocorre em três tempos: “processo que comporta o retorno do último tempo sobre o primeiro, que não poderia haver aí articulação de um significante sem esses três tempos. Uma vez constituído o significante, há forçosamente dois outros antes” (1961-1962/2003, p. 134-

135). Chediak, a partir de Lacan, em sua tese de doutoramento, defendida na Universidade de Brasília, sobre a identificação, o êxtimo e a invenção *sinthomática*, resume: “é preciso ter havido antes três tempos: o rastro, o apagamento do rastro fazendo surgir o traço e o apagamento do traço” (Chediak, 2014, p. 48). No que a Coisa se apaga, Lacan usa o termo *effaçons*, a coisa é apagada, *façons* e o seu próprio apagamento, o *effacer* e, então, resta o traço. O caminho desenvolvido por Lacan é do apagamento da Coisa, a formação do traço unário à constituição significante. O traço unário, portanto, comporta-se como significante primordial, é aquele que abre passagem para a inscrição de outros significantes:

só há aparecimento concebível de um sujeito como tal a partir da introdução primária de um significante, e do significante mais simples, aquele que é chamado de traço unário. O traço unário é anterior ao sujeito. *No princípio era o verbo* quer dizer *No princípio é o traço unário* (Lacan, 1962-1963/2005, p. 31).

Importante notar o comentário de Lacan sobre o nascimento do significante e a anterioridade do traço e não o nascimento do sujeito, fato, ao meu ver, representante de uma questão que pouco ou quase nada contribui para o campo psicanalítico. A partir desta formulação e do trabalho desenvolvido por Lacan com a afânise, é possível alocar, cada vez mais, o traço unário no momento de originalidade do Ser, advento do inconsciente. A ocorrência da afânise, conforme verificamos, se dá no movimento constitutivo e não no movimento de suborno secundário de selamento próprio da fantasia fundamental, conforme a passagem da “Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval” (1960/1998b). Para o segundo movimento, seria necessário pensarmos em um desdobramento da afânise e, portanto, às questões ligadas ao FPS.

Prosseguindo no Seminário 11, que se mantém como importante aspiração teórica para o estudo do FPS, mais especificamente, na lição de 3 de junho, Lacan comenta a *Vorstellungsrepräsentanz*, a afânise e o desejo, evocando o traço unário, mas será melhor desenvolvido apenas após duas lições.

Na lição de 22 de abril de 1964, Lacan chama atenção para o primeiro significante como entalhe, espécie de tatuagem a qual marca o corpo e institui a contagem do um, um, um pela diferença. A primeira marca significante o faz afirmar que o discurso do inconsciente é o discurso do Outro, e enquanto discurso do Outro que surge sujeito do desejo. Na penúltima lição deste Seminário, de 17 de junho, Lacan confirma a partir de Freud e a “Psicologia das massas e análise do eu” a função do Outro de instaurar o traço unário,

o sujeito a ele se agarra, está no campo do desejo, o qual só poderia de qualquer modo constituir-se no reino do significante, no nível em que há relação do sujeito ao Outro. É o campo do Outro que determina a função do traço unário” (Lacan, 1964/2008, p. 248).

Isso cria a primeira marca de aparição do sujeito ao qual se confirmam as identificações denominadas por Freud de Ideal do eu. Lacan vai dizer que é como “mola” (Lacan, 1964/2008, p. 248) do Ideal do eu que o traço unário se instaura no campo do desejo.

Nas contribuições de 1969, do Seminário 16, Lacan, aproximando-se das elaborações do real e do gozo da década de 1970, ao mencionar a característica retroativa da repetição, afirma sobre como o traço unário “visa à repetição de um gozo que um outro traço unário surge a posteriori, *nachträglich*” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 378). Ele sugere a escritura do gozo pela repetição do traço, do um, tempo do só depois, ou, como dirá no Seminário seguinte, em 1970, “basta darmos a esse traço unário a companhia de um outro traço, S_2 após S_1 ” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 48). Com isso, Lacan trata a repetição como efeito dos traços unários, mas não propriamente o traço unário. A este propósito, vale destacar que o traço unário incide valor simbólico ali onde residia o real, isto é, precipita perda de gozo e paradoxalmente inscreve o gozo na medida que tenciona a repetição do um. A perda de gozo provocada pela inscrição do traço unário faz Lacan nomear, portanto, o surgimento do inconsciente, e não um selamento. A série de traços unários são responsáveis por fazer corte no gozo, embora não representem o sujeito, visto não serem significantes. Soler, na conferência mencionada “Repetição e sintoma”, marca mais uma importante distinção entre traço e significante ao lembrar que traço unário faz série e não cadeia.

Lacan escreve a perda de gozo como efeito do traço unário em forma de matema, utilizando o 1 em forma de numeral (Lacan, 1969-1970/1992, p. 291):

1

↓

a

Surgimento do *a* pela contagem

A repetição inconsciente como a repetição do traço, “uma denotação precisa de um traço que eu extraí para vocês do texto de Freud como idêntico ao traço unário, ao pequeno

bastão, ao elemento da escrita, um traço na medida em que comemora uma irrupção de gozo” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 81), afinal, o traço unário não anda só. Já o gozo, ele vai dizer, é:

correlativo à forma primeira da entrada em ação do que chamo a marca, o traço unário, que é marca para a morte... É a partir da clivagem, da separação entre o gozo e o corpo doravante mortificado, a partir do momento em que há jogo de inscrições, marca do traço unário, que a questão se coloca (Lacan, 1969-1970/1992., p. 188).

Na lição mais adiante no Seminário 17, de 20 de maio, Lacan retoma a série de Fibonacci e a matemática, para trabalhar a repetição do 1 e o *a* como resto na frase *Penso, logo sou* de Descartes, aproximando o traço unário da primeira sequência numérica. É possível extrair em uma única repetição de traços o suficiente para constituir o sujeito. Cabe ressaltar o quanto Lacan já havia recorrido à frase de Descartes em outros momentos, inclusive, no Seminário 9, quando afirmou que o *logo sou* representa o enigma do sujeito e não efeito de pensamento: “não é mais senão o *x* desse sujeito que buscamos, a saber, do que há na partida para que se possa produzir a identificação desse penso” (Lacan, 1961-1962/2003, p. 106). Assim, Lacan atribui o numeral 1 do traço unário ao *penso*, “Se é por 1 que nós o representamos esse penso que, repito, na medida que ele só nos interessa porque tem relação com o que se dá na origem da nominação, já que é o que implica o nascimento do sujeito” (Lacan, 1961-1962/2003, p. 107), e o enigma do sujeito no gozo, *logo sou*.

Entre 1971 e 1972, Lacan formula a existência do Uniano, Há-Um, discurso que serve de suporte para a diferença dos sexos e criação da tábua da sexuação, demarcando o momento de virada do simbólico para a dimensão real. Na lição de 11 de maio, ao retomar a “Psicologia das massas”, Lacan propõe o Há-Um como medida discursiva para a lógica toda e não-toda, na qual permite-o avançar na incompletude do gozo feminino e diferencia o traço unário na medida em que o aproxima da identificação imaginária da qual o sujeito faz cola. Assim, o traço unário comporta a falta e sua inscrição inconsciente opera pela via da repetição e o Há-Um “banca o Ser como a histérica banca o homem” (Lacan, 1971-1972, p. 214), simulacro de *Ser faire semblant*. Na formulação Há-Um, o corpo é pensado como suporte do discurso, pois todo corpo é corpo de gozo. Lacan insistiu bastante na diferença entre o Um da repetição e o Há-Um do falasser, do Há-Um dizer. A dimensão do Um traz em seu fundamento a pura diferença (1 e 0) e, como sabemos, permite a Lacan avançar em vários outros pontos da teoria, como o gozo feminino, aquele que comporta o indizível e não está referido ao falo.

A partir da aproximação do traço unário com a identificação imaginária e inspirado na Psicologia das massas, voltamo-nos para a Conferência em Genebra na seguinte passagem:

Se eu evoquei uma metáfora como a do congelado, é porque existe efetivamente essa espécie de fixação. Freud também não emprega por acaso o termo *Fixierung* – é porque o corpo se deixa levar a escrever algo da ordem do número. [...] O psicossomático é algo que, de todo modo, está, no seu fundamento, profundamente arraigado no imaginário (Lacan, 1975/1998, p. 15).

Neste momento, Lacan relembra a holófrase quando evoca a metáfora do congelado e sustenta a teoria desenvolvida onze anos antes, entretanto, a aposta de agora é pelo gozo específico. Deste modo, embora a holófrase participe e sirva de indicação para esta clínica, não é por ela que Lacan pensa sua direção, o que nos assegura do caminho interpretativo o qual não devemos seguir. Se reassumirmos a diferença do traço unário e do significante no Seminário 9 e entre traço unário e Há-Um no Seminário 19, nota-se como o psicossomático se aproxima da fixação do gozo específico, *Fixierung*, de Freud, arraigado na identificação imaginária e do corpo que se deixa levar como “escrito que chamamos cifras” (Lacan, 1975/1998, p. 14), exatamente como Lacan propôs. A partir daí, Lacan topa “olhar pela tangente” e aceitar os questionamentos do Sr. Nicolaidis e a sugestão da linguagem hieroglífica para o psicossomático, em contraposição à linguagem alfabética do neurótico.

A fixação no gozo específico da “Conferência em Genebra” nos faz recolher efeitos da “Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval”, embora quinze anos separe a conferência do escrito. Com a existência do segundo movimento de selamento, especificamente, a ausência do movimento de instituição da fantasia conforme propomos como hipótese para o psicossomático, podemos interpretar a aderência, a fixação do psicossomático no gozo específico não circunscrito pelo falo. O efeito da ausência de selamento além de repercutir na fantasia conforme Lacan indicou, mantém o gozo específico excedido e a irrupção do real, marca da clínica psicossomática. O gozo fixado, portanto, designa a contagem em um, um, um.

Lembramos, ainda, que, no Seminário 19, Lacan trabalha, pela primeira vez, as três identificações na figura do nó borromeano e o ternário Real, Simbólico, Imaginário. A teorização dos três registros aparece desde muito cedo em seu ensino, mas somente a partir da década de 1970 ocupará maior destaque na relação com a topologia dos nós e servirá até o fim do ensino. Nos Seminários 22 e 23, cada vez mais ocupado com esta temática, Lacan aponta a

escrita herética do nó-borromeano R.S.I como suporte ao traço unário, para articular Joyce e o *sinthoma*, chama atenção para a homogeneidade e desmistifica a ideia de sobreposição dos registros. A formalização de Lacan é da quarta identificação referente ao *sinthoma*, fazendo-o avançar na proposta freudiana do três.

Recolhemos o quanto o estudo do traço unário serviu para pensarmos a psicossomática em proximidade com a função da escrita visto se tratar de uma escrita bastante particular. A escrita do psicossomático relança-nos para a história de Fernanda, paciente evocada no primeiro capítulo, com repetidas lesões desencadeadas a partir da morte de algum parente ou de situações que remetiam à separação, como o abandono do noivo, narrativas as quais não faziam cadeia.

3.5 A escrita no fenômeno psicossomático

Ainda no debate seguinte à “Conferência em Genebra sobre o sintoma” e o estudo do traço unário, fica cada vez mais claro se tratar de outra escrita em psicossomática⁴². Embora Lacan tenha privilegiado o significante nas décadas de 1950 e 1960 e continue tratando-o em 1970, embora apareça com menos frequência, é em diálogo com o gozo e a topologia dos nós que novos avanços foram propostos.

Para responder à questão do Sr. Vauthier sobre o psicossomático, qual seja, *Qual é a posição do significante em relação a eles?*, foi preciso Lacan entender que havia algo fora do posicionamento significante.

Para abordar o sintoma, Lacan destaca o fato de o significante se conjugar ao corpo e ser o encontro causador da tomada do inconsciente – *motérialisme*, é a “invenção no sentido de que é uma descoberta associada ao encontro” (Lacan, 1975/1998, p. 10). Contudo, em alguns casos, o encontro entre palavra e corpo, precisamente, entre palavra escrita e palavra falada, acontece de forma distinta, congelada, e, nessa ocasião, Lacan comenta o gozo fixado do psicossomático. O corpo se deixa escrever algo da ordem do *d’écrit* e não *des cris*, conforme havia sugerido Sra. Rossier. A sugestão da Sra. Rossier buscou aproximar palavra e corpo, corpsificação, ou a própria escrita sintomática, argumento não consentido por Lacan e refutado explicitamente. Se até 1975 pairava alguma dúvida sobre o estatuto do corpo no sintoma e no fenômeno, a partir da “Conferência em Genebra” a confusão é solucionada.

⁴² O texto “Conferência em Genebra sobre o sintoma” foi trabalhado em minha Dissertação de Mestrado, no item 3.2.2. É sempre uma configuração do traço, porém, com outros enfoques dos propostos aqui.

Ao que tudo indica, a escrita no psicossomático permanece cifrada, não corresponde a uma estrutura metafórica. Valas comenta sobre pulsações de gozo, “uma vez que o mecanismo foi detonado, ele se repete em impulsos periódicos, como pulsações de gozo” (Valas, 2004, p. 120), um gozo que alterna entre presença e ausência. Apesar disso, sabe-se, com Lacan (1964/2008), que o fenômeno pode ser induzido por significante, isto é, é sensível à intervenção, mas gera bastante burburinho, pois rapidamente pode-se cair no erro de associá-lo ao inconsciente. O ponto de divergência entre o FPS e o sintoma diz respeito ao fato de os significantes não serem dialetizáveis, estarem holofraseados, congelados e fixados em um gozo bastante específico e produtor de uma escrita ilegível. A holófrase mostra o quanto simbólico é insuficiente para dar conta do real do corpo na clínica psicanalítica, é o que salta para fora da cadeia significante.

Desde os primórdios da psicanálise, percebe-se o enlace entre escrita e inconsciente. Freud, pesquisador nato, sempre destacou a escrita como artifício clínico, isto é, a construção do caso clínico possuía lugar especial, desde a troca de cartas com Fliess.

Freud (1896-1899/2013a) argumenta, na Carta 52, sobre a escrita, nos termos de um sistema de inscrição psíquica e lembramos como ele sempre se dedicou também ao diálogo com a literatura. Ainda nas produções fundadoras da psicanálise, Freud foi responsável por apresentar à comunidade a tese sobre o traço de memória presente no psiquismo estar sujeito, com o passar do tempo, a novos rearranjos, de acordo com os acontecimentos na vida do sujeito. Ele discorre, então, sobre a memória se desdobrar em mais de um tempo, isto é, a constituição da memória se dá por etapas e é feita por retranscrição. Na “Interpretação dos sonhos”, a associação entre escrita e inconsciente fica ainda mais evidenciada. O sonho, como expressão máxima daquilo que há de mais íntimo em cada um, expressa através de letra e discurso (Lacan, 1953/1998), meio desenho, meio cifras fragmentadas, e a partir do enigma onírico, Freud descobre o inconsciente e suas formações. Freud chega a propor o sonho como rebus, material a ser decifrado.

No FPS, distinto de uma formação inconsciente, algo também se oferece como enigma para leitura, mas, segundo Lacan, não sabemos ler posto que é da ordem do número. Isso não significa que não possa ser lido. Para isto, Lacan comenta a *signatura rerum* – assinatura utilizada pelos místicos – em distinção ao *signum*. Assim, então, destina o FPS como da ordem da assinatura e não do signo, fato revelador de que, embora possa ser lido, ou talvez, contado, não será tomado no lugar de outra coisa por substituição. A assinatura, então, é aproximada do cartucho, revela o nome próprio e mantém o gozo fixado, não há substituição de uma assinatura por outra. O cartucho, comentado por Lacan, refere-se à descoberta de Champollion, francês

nascido no fim do século XVIII, que dedicou sua pesquisa a leitura de hieróglifos, na qual a Pedra de Rosetta⁴³ representa seu exemplo mais famoso. Lacan comenta sobre o filólogo em algumas passagens do ensino nas quais chega a comparar Freud e o enigma dos sonhos. Assim como Champollion e a descoberta do sistema de escrita da “linguagem primeira” (Lacan, 1953/1998a, p. 295), conforme aparece em “Função e campo da fala e da linguagem”, Freud entendeu, desde a “Interpretação dos sonhos”, que o valor significante nada tinha a ver com sua significação, indicando como interpretar sonhos não se trata puramente de decodificar, significante e significado não andam juntos.

A partir da comparação com os hieróglifos, Lacan vai aproximar a escrita no fenômeno psicossomático a uma escrita antiga, porém, distinta da escrita dos sonhos, esta possui uma lógica de representação fundamentada no desejo inconsciente. Embora Freud tenha aproximado a matéria prima dos sonhos da escrita hieroglífica e da escrita chinesa, na Conferência XV, “Incertezas e críticas” (1915-1916) em na própria “Interpretação dos sonhos” (1900) – o que poderia nos levar a considerar a escrita do FPS da mesma ordem da escrita do sonho – é preciso estarmos atentos para o congelamento ressaltado por Lacan, entre palavra escrita e palavra falada; escrita e fala não faz laço no FPS. Freud se ocupou da aproximação dos sonhos com os hieróglifos e a escrita chinesa, no sentido de afirmar que ambos não apresentam textos uniformes, mas mantêm entre si os sentidos antitéticos das palavras e o caráter figurativo. Já a escrita na psicossomática permanece como matéria prima original, não faz gramática, é uma escrita composta por traços e, ali onde deveria existir S_2 , o saber para nomear a primeira operação por retroação, algo congela.

Assim posto, o tema da escrita em Freud e Lacan inspira tomarmos como direção o conceito de letra⁴⁴.

Em “A instância da letra no inconsciente”, Lacan chama atenção para a letra em sua literalidade e a define como “suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem” (Lacan, 1957/1998, p. 498). Aqui, a letra é tomada como materialidade significante, como suporte, servindo a Lacan para legitimar a metáfora e a metonímia como modos de leitura dos sonhos, ou seja, ao pé da letra, embora Freud já havia avisado sobre o umbigo dos sonhos e a porção impossível de analisar. Neste contexto, a figuração literal assume valor central, pois “estamos numa escrita em que até o pretense “ideograma” é uma letra” (Lacan, 1957/1998, p. 514).

⁴³ Para maiores esclarecimentos sobre os hieróglifos e a Pedra da Rosetta, sugiro a leitura do livro “O fenômeno psicossomático e o objeto *a*” (2021), de Joseane Garcia.

⁴⁴ A pesquisa revelou a importância de maior dedicação ao estudo da letra em articulação com o FPS.

Por outro lado, quando Lacan está às voltas em distinguir sentido e real e preocupado em discorrer sobre o furo central capaz de traumatizar o sujeito, em “Lituraterra”, ele desliza para o litoral da letra em consonância com o gozo. Foi preciso, portanto, o avanço no campo do gozo para a letra assumir outro lugar que não mais do campo simbólico, que passasse do literal para o litoral como borda do real:

A borda do furo no saber, não é isso que ela desenha? E como é que a psicanálise, se justamente o que a letra diz por sua boca “ao pé da letra” não lhe conveio desconhecer, como poderia a psicanálise negar que ele existe, esse furo, posto que, para preenchê-lo, ela recorre a invocar nele o gozo? (Lacan, 1971/2003, p. 18).

Nesta ocasião, a letra como real aponta para uma escrita com assinatura do gozo, ou como menciona a psicanalista Ana Costa, provocada pela leitura de Lacan, sobre o ato dos artistas e diversas passagens da literatura, em seu livro “Litorais da psicanálise” (2015): “letra designa um elemento mínimo não comandado pelo sentido e que permite o movimento de criação – seja nas fórmulas que compõem a ciência, seja nos traços da arte, ou mesmo na letra literária” (Costa, 2015, p. 20). Isto é, a autora destaca a letra na vertente litorânea com qualidade criativa, servindo de caminho para o trabalho clínico da interpretação poética.

Um ponto bastante relevante é o fato de Lacan não mencionar a letra ao longo da “Conferência em Genebra”, na medida em que se encontrava, em meados da década de 1970, às voltas com o avanço do literal para o litoral. Será que Lacan não a mencionou pois, como se sabe, a letra faz litoral entre simbólico e real e, então, manteria o FPS em articulação com o simbólico? Embora a letra se situe no real, ela faz borda, litoral. Deste modo, mesmo que letra e significante participem do *Troumatisme* no corpo sintomático, Lacan propõe a distinção entre eles, uma vez o significante estando próximo do campo simbólico e a letra, do campo do gozo.

Lacan propõe discernir a escrita da letra da escrita do significante, dado que o significante “é uma dimensão que foi introduzida a partir da linguística, isto é, de algo que, no campo em que se produz a palavra, não é evidente” (Lacan, 1974/2010, p.95). A diferença está em uma dupla participação da letra no inconsciente: no literal, permitindo a leitura do significante, e no litoral, com a escrita do gozo.

Entretanto, devemos lembrar que, na “Conferência em Genebra”, Lacan menciona o traço unário para tratar da escrita e em “Lituraterra” menciona o traço unário para discorrer sobre a letra “entre-as-nuvens, o escoamento das águas, único traço a aparecer... O escoamento é o remate do traço primário e daquilo que o apaga. Eu o disse: é pela conjunção deles que ele

se faz sujeito, mas por aí se marcarem dois tempos. É preciso, pois, que se distinga nisso a rasura” (Lacan, 1971/2003, p. 21); isso deixa curiosos sobre assunto, pois a letra é suporte da escrita inconsciente.

A letra, como vimos, possui a função de limitar o significante e, paradoxalmente, permite uma vista que vá além e aposte na grafia do gozo, serve de indicativo de haver gozo na escrita. Se fossemos direcionar o estudo do FPS para a letra, seria necessário tratá-la como conceito o qual não articula saber e gozo, isto é, a letra não funcionaria como *letter*, apenas como *litter*, dejetivo, gozo, o que escaparia de seu próprio atributo litorâneo, estrutura de borda corporal, “como o inconsciente que digo ser efeito de linguagem, por ele pressupor a estrutura desta como necessária e suficiente, comanda essa função da letra” (Lacan, 1971/2003., p. 18).

Ora, se formos seguir alguns parágrafos de “Lituraterra”, Lacan afirma ser entre as nuvens que a letra se forma, “ela se conjuga com sua fonte, pois que é justamente nas nuvens que Aristófanes me conclama a descobrir o que acontece com o significante: ou seja, o semblante por excelência” (Lacan, 1971/2003, p. 22). Em uma leitura bastante atenta do trecho, pondera-se que “entre-as-nuvens” diz respeito ao semblante, aquilo que encobre o furo e direciona o sujeito para a ilusão, a “fonte” e o escoamento das águas, ao gozo. Assim, a letra se forma entre as nuvens e o escoamento das águas, entre saber e gozo, semblante e gozo, e se apresenta no real como “ravinamento das águas” (Lacan, 1971/2003, p. 22), como sulcos, afirma Lacan.

Em 1974, na lição de 21 de janeiro do Seminário “R.S.I”, Lacan articula claramente a letra como operador do suporte na escrita do sintoma, “É o que, do inconsciente, pode se traduzir por uma letra... A repetição do sintoma é esse algo de que acabei de dizer que – selvagememente – é escrita” (Lacan, 1974-1975, p. 104-105), é a letra-gozo produtora da repetição inconsciente.

A leitura da tese “A escrita e o corpo em psicanálise e sua implicação nos fenômenos psicossomáticos”, de Denise Maria Lopes Dál-Col, defendida em 2016, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, serviu de importante motor para uma breve pesquisa pela letra em Lacan. A autora concluiu em sua tese que

o FPS não seria nem escrita sem gramática, tampouco pictograma, mas uma escrita como ravinamento de gozo, onde a letra se decanta como resíduo de gozo, *litter*, mas não remonta ao significante, de onde ela caiu, como *lettre*, letra legível como uma carta (Dál-Col, 2016, p. 112).

A autora indica como caminho o tratamento analítico no sentido de “incidentalmente, algo mobilize a letra congelada” (Dál-Col, 2016, p. 114). Nota-se, a partir da leitura da tese, que a autora considerou a letra congelada tal como Lacan suscitou a metáfora do congelado para discorrer sobre o gozo fixado do psicossomático, o que indica a letra apenas na vertente do gozo, sem retomar a proposta desta como suporte material significante. Restou-nos uma questão: é possível pensar em uma disjunção dos atributos da letra, quer dizer, ora se comporta de um jeito ora de outro? Essa característica não é o que coloca a letra em mobilidade no inconsciente?

A psicanalista Ana Costa, no livro “Inconsciente e escrita”, indica três caminhos em Lacan para abordar a escrita: “a instância da letra no inconsciente, a letra na fantasia e a redução do *sinthoma* à letra” (Costa, 2023, p. 26). Se fossemos apreciar a letra como indicação teórica para a escrita psicossomática, perceberíamos que não seria possível considerar os dois primeiros caminhos, pois no FPS não se trata de materialidade, tampouco de localização da fantasia fundamental, restando o último para análise. No último, Costa sinaliza o quanto a letra em Joyce faz referência ao dejetivo, daquilo que cai no lixo, “porque o ato de escrita de Joyce tanto se utilizava daquilo que cai da língua... quanto do unário que inscreveu sua letra na literatura” (Costa, 2023, p. 29), indicativo da letra em seu funcionamento na posição de gozo. No entanto, é possível verificar, no ato de escrita de Joyce, a letra em dupla função, como produto de resto e inscrição, afinal, segundo Lacan, foi possível ao artista construir uma nova amarração ali onde faltava a metáfora do Nome do Pai, fato que coloca a letra em uma função provocativa de abertura inconsciente do sintoma para o *sinthome*.

De tal condição, temos no FPS a inscrição do traço, apenas, já a letra, Costa lembra com Lacan que por portar seu endereço, “significa que é possível uma leitura, na medida em que sempre está referida a um índice de insistência” (Costa, 2023., p. 29). A letra, portanto, permite ao corpo do neurótico, assaltado pelo sintoma, poder ser reescrito em um corpo de letras, e o trabalho de análise modificar o gozo consentido pelo sujeito, ou seja, que o sujeito escreva a partir da letra outra forma de gozar com seu corpo. Escrever, reescrever. Não se trata de traduzir. A letra abre um corte na linguagem, faz fronteira entre simbólico e real e permite a brincadeira com o corpo da escrita e a escrita do corpo.

Percorrendo o avanço teórico de Lacan, diferentes momentos da letra foram propostos: a letra como fonema, como carta, material significante, entre saber e gozo, a letra em Joyce pela via da transmissão, o que serve de apuração para o fato de a letra se comportar de maneira mutável, ela permite o entre, produz dialética, indo na contramão daquilo já visto no FPS. Portanto, quando se trabalha com o conceito de letra em psicanálise lacaniana, devemos

perguntar: estamos tratando de qual letra? A letra literal d’ “A instância da letra” ou a letra literal, a qual faz borda entre saber e gozo, em “Lituraterra”? Resta-nos o alerta de que, embora a letra venha a se comportar de um jeito ou de outro, seu avesso transformador é colocado no bojo da experiência.

Já o nome próprio é destacado por Lacan, na “Conferência em Genebra”, em referência ao cartucho: “o corpo considerado como um cartucho, como portando o nome próprio” (Lacan, 1975/1998, p. 14). Vamos lembrar que os exemplos adotados por Lacan para distinguir o significante do traço unário, no Seminário 9, são a sua visita ao Museu Saint-Germain, ao se deparar com a série de traços nos ossos dos mamíferos, e o nome próprio como insígnia do sujeito. Lacan chega a perguntar, na lição de 10 de janeiro de 1962, embora já tivesse trabalhado nas lições anteriores, o que é o nome próprio e afirma como, para responder a tal pergunta, precisava levar em conta o significante em seu estado mais puro, como traço, afinal, é ao redor do traço que gira toda a questão da escrita.

Apoiado em teóricos linguistas, John Stuart Mill e Allan Gardiner, Lacan afirmará como o nome próprio é ausente de sentido e por isto não é traduzível. Contudo, acentua que seu emprego “é posto não sobre o sentido, mas sobre o som enquanto distintivo (Lacan, 1961-1962/2003, p. 86). Embora Lacan desenvolva e debata com linguistas as características da ausência de sentido e distinção do som, é sobre o cartucho que ele recai.

Por outro lado, se é sobre o som sem tradução a possibilidade de Lacan pensar o nome próprio, há algo da escrita psicossomática que passa pela escuta e não pela leitura. Uma escrita para ser escutada.

Outro momento bastante importante do ensino, no qual Lacan desenvolve o conceito de nome próprio, é o Seminário 23 – “O sinthoma”. Mergulhado na topologia e no uso dos nós, Lacan propõe o trabalho com o texto de Joyce. Escrita, escrito e letra são temas os quais sempre percorreram seu ensino, mas parece que o texto de Joyce aponta para aquilo que nenhum outro provocou: o saber brincar com a escrita mesmo sem ser legível.

Na lição de 9 de janeiro de 1973, no Seminário 20, ao introduzir o tema do escrito e da letra, ele destaca haver algo do escrito que não é para ser lido e antecipa: “Vocês verão que a linguagem se aperfeiçoa e sabe brincar, sabe brincar com a escrita. Joyce, eu admito que ele não seja legível. E certamente não é traduzível em chinês!” (Lacan, 1972-1973/2012, p.104). Isto é, há o escrito do significante que permite a leitura e há o escrito da letra – por que não de Joyce? – que pressupõe além da leitura, aposta em algo além do sentido.

Com Joyce, Lacan apura cada vez mais não se tratar do escrito ser legível, mas de escutar o escrito, e de preferência na língua materna do autor. O trabalho de Lacan com o texto

de Joyce foi, em alguma medida, a demonstração de como o sujeito psicótico, sem amarração simbólica do Nome do pai, pode construir o nome próprio a partir da escrita-arte, escrit(arte), escrita com arte. Lacan nos lembra o quanto a escrita é mutável, “desde que a linguagem existe, nós vimos algumas mutações... O que se escreve é a letra, e a letra, Deus meu, nem sempre foi fabricada do mesmo modo” (Lacan, 1972-1973/2012, p.117). Joyce promoveu uma sutura entre os registros e, a partir da brincadeira do artista, Lacan estabeleceu o *Sinthome* e pôde formalizar o nó de quatro. A letra é o que confere esse caráter de mutação do escrito.

A indicação lacaniana de 16 de junho de 1975 para o leitor é ler “Finnegans Wake” sem compreender, esse é o caminho para perceber o gozo na escrita do artista. Na primeira página da obra joyceana, ele afirma: “What clashes here of wills gen wonts, oystrygods gaggin fishydogs! Brékkek Kékkek Kékkek Kékkek! Kóax Kóax Kóax! Ualu Ualu Ualu! Quaouauh!” (Joyce, 1939/2012, p. 999). Joyce imprime a Lacan a necessidade de atingir o mais radical da palavra, de ultrapassar todas as regras gramaticais, de tratar o sintoma como *sinthoma*, no grego, e cria uma marca singular na transmissão do psicanalista, a qual perdura até o fim do ensino dele.

Sobre a escrita e as palavras em Freud, desde a “Psicopatologia da vida cotidiana” e a decomposição da palavra *Signorelli* e o livro dos Chistes, com o exemplo do *Famillionário*, o nome próprio é apontado como fundamentação no caminho que percorre a escrita da formação do sintoma enquanto mensagem, *Sinn*, o sentido do sintoma, retomado por Lacan na “Conferência em Genebra”. Freud chama atenção para a vertente *Bedeutung* – significação do sintoma, e provavelmente é o que entendemos em relação ao real do sintoma, ou aquilo da letra que toca o real. Com Lacan, o trabalho com o psicossomático indica uma escrita sem valor significante, a qual não passa pela subjetivação do desejo, tampouco permite equívoco ou jogo de palavras. É uma escrita em traços que permite a contagem de gozo.

Resta, ainda, a referência ao número, “é porque o corpo se deixa levar a escrever algo da ordem do número” (Lacan, 1975/1998, p. 15).

Ao longo dos Seminários e textos dos Escritos, Lacan fez uso da lógica matemática em diversos momentos para pensar os grafos, a lógica, a teoria nodal, os números racionais, irracionais, infinitos, complexos, o zero, o Um, dentre outros. Diversas são as passagens em nas quais o psicanalista propõe fazer uso da matemática, para ajudá-lo a pensar sobre os limites da linguagem e a constituição do sujeito.

De acordo com o conceito, número é um símbolo matemático passível de representar medida, ordem ou quantidade e desde muito cedo os registros indicam a matemática como parte do sistema de contagem da escrita antiga. Porém, interessa a nós, a partir das construções

lacanianas, o formalismo do número matemático enquanto carente de significado, esvaziado de sentido.

Na lição de 20 de março de 1973, para abordar o real, elaborado a partir do semblante e a escrita do *a*, Lacan afirma:

É aí que se distingue o que pode nos vir a dizer do Real, pois o Real, se vocês o tomarem tal como pensei ao longo do tempo, tempo que é o de minha experiência, o Real não poderia inscrever-se senão por um impasse da formalização. Foi por isso que pensei poder desenhar seu modelo pela formalização matemática, na medida em que ela é a elaboração mais avançada que nos foi dado produzir, a elaboração mais avançada da significância. De uma significância da qual, em suma – eu falo da formalização matemática – pode-se dizer que ela se faz ao contrário do sentido. Eu quase ia dizer ‘em sentido contrário’ (Lacan, 1972-1973/2012, p.187).

Na sequência, ele lança a pergunta sobre a formalização matemática como contribuição para a análise naquilo que toca o corpo: “o que se enuncia por essa formalização tão bem feita que só se sustenta pelo escrito, ou seja, algo que não nos serve, que não nos serviria, se fosse preciso, no processo analítico, senão pelo o que aí se designa: aquilo que retém os corpos invisivelmente?” (Lacan, 1972-1973/2012, p. 187).

Em uma leitura pelo ensino lacaniano, é possível identificar alguns filósofos e matemáticos tomados para debate, como Frege, Cantor, Husserl, Gödel, dentre outros, significando que são muitas matemáticas recorridas por Lacan para refletir sobre os limites do inconsciente. De acordo com seu interesse de estudo, apelava para um teórico diferente. Assim, dialogou com Frege para pensar os números, Cantor os conjuntos, Husserl os paradoxos e Gödel a teoria da incompletude. É preciso destacar a teoria de Gödel, visto ter sido bastante utilizada por Lacan com o intuito de fundamentar a teorização do todo e não-todo, a definição do real como impossível e a criação da tábua da sexuação.

Muito embora o objetivo não seja trabalhar com as diversas vertentes matemáticas utilizadas por Lacan, algumas passagens são bastante especiais para o estudo do FPS.

Na lição de 7 de março de 1962, Lacan aproxima o traço unário do número, advertindo: “retomemos as coisas onde as havíamos deixado, já que se trata de cálculo, e da base, e do fundamento do cálculo para o sujeito: o traço unário” (Lacan, 1961-1962/2003, p. 174). Por isso, se tomarmos o traço unário como pré-significante ou, como diz Lacan, o significante em seu estado puro, é preciso assumir que o número também ocupa lugar de primitividade, de

anterioridade. Traço e número são, portanto, componentes de um sistema de escrita primeira. Porventura, precisamos apontar o fato de a proposta de uma escrita primeira não possuir relação com uma escrita selvagem, ou de o sistema de escrita necessitar de aperfeiçoamento. Não lidamos com desenvolvimentismo.

Na lição de 15 de maio de 1973, do Seminário 20, Lacan, no trabalho com os nós, as dimensões espaciais e os problemas borromeanos, ao tratar da discordância entre saber e ser e o gozo *encore/en corps* que atravessa o falasser, aponta a formalização matemática, a partir dos matemas, como a única

capaz de se transmitir integralmente. A formalização matemática é escrito... Ora, ela só subsiste, essa formalização matemática, se eu empregar, ao apresentá-la, a língua que eu uso. É aí que está a objeção: nenhuma formalização da língua é transmissível sem o uso da própria língua” (Lacan, 1972-1973/2012, p. 241)

Isto nos faz reconhecer seu esforço em tentar reduzir a teoria aos matemas e à topologia.

O número, como representante do formalismo matemático, atinge o Real, é uma escrita fora do significante “que não tem nada a ver com o que o conhecimento tradicional sustentou” (Lacan, 1972-1973/2012, p.258), relativo ao mistério do corpo. Supomos, com isso, que o número escrito por extenso – ex. quatorze, zero, trinta –, em palavras, permite a leitura, desloca, descola, em contraposição ao número em estado bruto, numeral – 1, 0, 1, 0 –, o qual traz a marca da diferença radical pela contagem de gozo, aparece-desaparece, não assume caráter dialético e, conseqüentemente, não faz cadeia.

Já na lição de 14 de janeiro de 1975, Lacan, ao utilizar o nó borromeano de quatro círculos decanta ainda mais a questão do formalismo matemático e considera como, para abordar o Real é preciso levar em conta o número, “qualquer abordagem do Real é tecida pelo número” (Lacan, 1974-1975/2022, p. 70), deixando claro haver no número uma consistência significativa, uma transmissão integral, maciça.

No texto “Retorno sobre a questão do sintoma e o FPS”, Soler propõe ao menos uma analogia entre o sintoma – como letra de gozo – e o FPS, no que diz respeito à escrita do número: ambos estão ao lado do Um de gozo, a diferença está em como esse Um foi tomado pelo corpo, se é pela via da estrutura que faz do corpo deserto de gozo ou “incorporação do UM somente, como marcador de gozo” (Soler, 1994, p.53). Assim, seja no corpo da histeria seja no corpo do psicossomático, o gozo do Um é escutado, o que vai diferenciá-los, então, é a

indicação de Lacan com relação à especificidade desse gozo. No caso do FPS, o gozo é específico e ancorado no imaginário, ponto a ser tratado mais adiante.

Chegamos, portanto, a partir de trechos destacados da “Conferência em Genebra sobre o sintoma”, na condição de afirmar o quanto o ternário traço unário – nome próprio – número configura importante suporte da escrita psicossomática.

3.6 O que de *lalíngua* é depositado no corpo?

No principal aforisma lacaniano “O inconsciente estruturado como uma linguagem”, cunhado entre as décadas de 1950 e 1960, uma importante propriedade do inconsciente é verificada: sua característica estrutural. Quando Lacan propõe o famoso aforisma, Freud já havia sinalizado sobre as leis da linguagem serem as mesmas a regerem o inconsciente, a metáfora e a metonímia, a diferença vai se dar na equivocidade produzida pelo desejo que, através de circuitos, cava sua passagem. Outra particularidade diz respeito à formação de cada inconsciente, através do sonho, do chiste, do ato falho e do sintoma. Isto significa dizer que, no inconsciente, há o universal e o particular, e este último, especificamente, nos interessa.

Ainda na “Conferência em Genebra”, em 1975, mas não mais nas perguntas da plateia a respeito do psicossomático, Lacan propõe uma pergunta, qual seja, “Como sustentar uma hipótese como a do inconsciente?”. Para isso, recorre ao termo “impregnar”, o sujeito é impregnado pela linguagem. Na sequência, elabora sobre o desejo daquele que prescinde a criança, assim, embora o desejo anterior não seja definitivo na vida do *infans* ele pode, de alguma maneira, colocá-lo em situação de embaraço, pois será nos tropeços e sonhos que aparecerão notas desse desejo antecipado. Desta forma, é com a transmissão que Lacan responde.

Lalação, lalíngua, é como vai dizer da primeira marca do sujeito resultante da língua materna. Ele afirma: “...essa linguagem que não tem absolutamente nenhuma existência teórica, intervém sempre sob a forma do que chamo, com uma palavra, que desejei que estivesse o mais próximo da palavra *lalação – alíngua*” (Lacan, 1975/1998, p. 9).

A *lalíngua*, somada a outros conceitos como letra, gozo, real, permite a Lacan propor, em o Seminário 20, uma nova definição para o inconsciente: “Mas o inconsciente é um saber, um saber-fazer com *alíngua*” (Lacan, 1975/1998, p. 267), não impedindo o aforisma elaborado nos anos 1950 e 1960 de continuar em vigor, isto é, o inconsciente continua estruturado como linguagem em 1970, mas com um importante adicional. O aditivo de *lalíngua* ao inconsciente nada mais é do que a fala de Lacan na “Conferência em Genebra”, acerca de

suas observações com as crianças, as dele, inclusive. Seu comentário é como antes mesmo da criança ser capaz de construir uma frase

há algo nela, uma peneira que se atravessa, por onde a água da linguagem chega a deixar algo na passagem, alguns detritos com os quais ela vai brincar, com os quais, necessariamente, ela terá que lidar... restos aos quais, mais tarde, porque ela é prematura, se agregarão os problemas do que a vai assustar (Lacan, 1975/1998, p. 11).

Assim, é possível compreender que o resto de *lalíngua* servirá de insumo para assentamento da linguagem, pois Lacan nos alertou: “a linguagem, de início, não existe” (Lacan, 1972-1973/2012, p. 267). Este resto “lalado” da mais tenra infância é articulado por Quinet sobre a forma do bebê de um a dois anos e meio falar, “uma língua própria antes mesmo da articulação significante... é o balbucio, o tatibitate” (Quinet, 2009, p. 71), e ressaltado por Lacan, no Seminário 20, de 1972-1973: “é algo que justamente permanece indeciso entre o fonema, a palavra (*le mot*), a frase ou mesmo todo o pensamento” (Lacan, 1972-1973/2012, p. 273). Essa indecisão apontada por Lacan sobre *lalíngua* torna-se um componente bastante importante em nossa pesquisa, o qual desenvolveremos em breve.

Deste modo, linguagem e *lalíngua* afetam sujeito e falasser, contudo, é preciso especificar a linguagem universal para todo sujeito falante e *lalíngua* como o particular da relação do falasser com os Outros que o criaram e os sons que o impregnaram. A relação entre linguagem e *lalíngua* permite a Lacan afirmar, em “Televisão”, que “A linguagem é a ciência que se ocupa de *lalíngua*, que escrevo numa palavra só, para com isso especificar seu objeto, como se faz em qualquer outra ciência” (Lacan, 1974/2003, p. 510). Com isso ele aponta, portanto, para *lalíngua* como objeto da linguagem, bem como o inconsciente é objeto da psicanálise.

No ano anterior a “Conferência em Genebra”, em “A terceira”, Lacan havia sustentado como *lalíngua* é o “depósito, o aluvião, a petrificação que se marca a partir do manejo por um grupo de sua experiência inconsciente” (Lacan, 1974/1993, p. 7). Segundo o Wikipédia, aluvião se refere a “*argila solta, lodo, areia ou cascalho que foi depositado por água corrente em um leito de riacho*”. A partir do significado da palavra aluvião, argila solta, depreendemos com Lacan que *lalíngua* não é só feita de linguagem, mas de gozo, gozo do “grupo de sua experiência inconsciente” (Lacan, 1974/1993, p. 7) que, segundo Quinet (2009), corresponde ao grupo linguístico, grupo familiar. Na sequência do parágrafo, Lacan chama atenção para o lugar do analista na transferência, lugar suposto, pois lhe é sabido o caráter gozoso e enigmático

do inconsciente. Quinet propõe com Lacan, então, que a única arma do analista contra o sintoma é a interpretação pelo equívoco, pois apenas ela é capaz de reduzir o sintoma até o limite de seu equívoco. Deste modo, “A interpretação como equívoco da *lalíngua* tem como objetivo um deciframento que se resume ao que constitui a cifra do *sinthoma*” (Quinet, 2009, p. 71).

Este é um ponto importante em nossa pesquisa.

A via da interpretação pelo equívoco é uma forma de condução clínica bastante questionada no FPS, uma vez que temos trabalhos publicados os quais apresentam problemáticas quanto à quebra de significantes ou interpretações espetaculosas, como Valas sugere em “Um fetiche para os ignorantes: a psicossomática”, de 2004, e que acende o alerta com o caminho teórico de associar o FPS à *lalíngua*. Ele comenta:

Um terapeuta interpretando seu paciente a propósito de sua hepatite (não nos é dito de que tipo é) diz que ele tem dor no fígado [*foie*] porque ele perdeu a fé [*foi*].

- um outro, a respeito de uma criança de origem antilhana com dificuldades de aprendizagem na leitura e manchas de vitiligo, diz: “ela não lê [*lit pas*] porque empalidece [*pâlit*]” (Valas, 2004, p. 123).

Assim, a interpretação pelo equívoco se mostra eficiente quando o objetivo da intervenção visa ao deciframento do *sinthoma*, contudo, em relação à decifração do fenômeno, é preciso ter bastante cuidado pois, ao tocar algo do real, um desarranjo pode ocasionar agravamento da lesão e piora clínica.

A cifra do *sinthoma*, mencionada por Quinet, em referência ao Seminário 23, designa o real do sintoma, porção enigmática e irreduzível que não cessa de se escrever no real, do inconsciente real, e aí nessa cifra a letra se acopla e cria uma escritura. Uma das questões deixadas em “A terceira”, a respeito de *lalíngua* e da letra, diz respeito à junção ocorrida entre elas, “como é que *alíngua* pode precipitar-se na letra?” (Lacan, 1974/1993, p. 10), mas rapidamente Lacan afirma não ter feito qualquer elaboração e sugere a continuidade do estudo.

O *sinthoma*, portanto, é a consequência da junção entre *lalíngua* e letra, lembrando até mesmo a imagem do umbigo em Freud, ou, como Quinet (2009) propõe, “resultado da chuva da *lalíngua* que se cristaliza como a letra” (p. 72) e o sintoma, o modo particular do inconsciente gozar, a própria manifestação do inconsciente real.

Soler, na conferência “De que modo o real comanda a verdade”, retoma o esquema utilizado por Lacan na lição de 26 de junho de 1973, em referência ao saber e o Um de *lalíngua* – $S_1 (S_1 (S_1 (S_1 \rightarrow S_2)))$ – e corrobora com S_1 no lugar do saber, do significante mestre, decifrado e colocado na linguagem e S_2 no lugar do saber de *lalíngua*, significante falado, som disjunto de sentido. “Um saber falado, aí está uma novidade que a ciência que só conhece o saber escrito, ignora. A partir desse momento *alíngua* surge como a grande reserva de onde a decifração extrai fiapos, fragmentos, tiquinhos” (Soler, 2009, p. 20). Desta forma, em uma análise há o saber decifrável e o saber indecifrável, de modo a um não se sobrepor ao outro.

Lalíngua, então, corresponde à porção particular da linguagem e é feita de seu próprio gozar, são os restos de *lalíngua* a serem depositados no corpo do falasser, seus fiapos, tiquinhos, como disse Soler. Esse fiapo de *lalíngua* depositado no corpo ganha ordenamento quando se junta à letra, eis propriamente a construção do *sinthoma*. Contudo, Lacan nos advertiu sobre o Um encarnado em *lalíngua* restar indeciso, fazendo-nos levantar as seguintes questões: seria o enclave de gozo no corpo do FPS a porção de *lalíngua*, resto de puro gozo, que não aderiu a letra? Podemos entender o FPS como fenômeno de *lalíngua*? A petrificação de *lalíngua* conjugada à letra é o que serve de passagem ao escrito, quando o que resta é apenas o aluvião? Essa hipótese colocaria em questão o comentário de Carneiro Ribeiro, na leitura de Soler, no texto “O traço que fere o corpo”, de 2004, sobre o tratamento do psicossomático, através do giro discursivo, bem como o argumento de Lacan sobre a revelação do gozo específico, pontos a serem desenvolver no próximo item.

A questão aqui colocada é se *lalíngua* sem ordenamento de sentido, sem o confisco da linguagem, resta como pura homofonia, mal-estar do próprio falasser, o qual passa a vida em busca de sentido.

Dessa forma, indicamos aqui algumas notas entre o estudo do FPS e, especificamente, o resto indeciso de *lalíngua* que não se juntou a letra, porém, devido ao tempo excedido de escrita da tese não são possíveis maiores aprofundamentos, fato que nos permite sugerir estudos futuros.

3.7 A direção do tratamento na clínica do fenômeno psicossomático

No primeiro capítulo, propomos o recorte do caso clínico de Fernanda como abertura e estruturação das questões pertinentes ao fenômeno psicossomático. Inicialmente, o caso foi

atendido no âmbito do hospital⁴⁵, mesmo campo clínico que tornou possível a realização da pesquisa de Mestrado e, após alguns meses, a continuidade dos atendimentos aconteceu em consultório particular até o rompimento e saída da paciente.

Fernanda, paciente internada na enfermaria da Unidade de Terapia Intensiva de cirurgia geral do Hospital Universitário Pedro Ernesto – HUPE/UERJ, encontrava-se deprimida pela morte do pai e necessitava de acompanhando psicológico, motivo de a equipe médica solicitar parecer em função da cirurgia de colostomia.

Conforme vimos no recorte do caso clínico, não tivemos tempo suficiente para explorar as intervenções e associações da paciente, contudo, é possível destacarmos alguns elementos: a lembrança infantil em ficar com a mãe em casa enquanto os irmãos saíam para brincar na rua, a morte dos irmãos, o sumiço do noivo, a relação conflituosa com a patroa, a morte do pai, narrativas que, em alguma medida, apontavam para uma clínica da neurose e serviram de combustível para Fernanda topar o convite da analista em falar no consultório. Quanto ao fenômeno, pouca ou nenhuma fala foi produzida.

O convite para Fernanda seguir o tratamento, visto que o período de internação estava próximo ao fim e a intervenção da analista sobre o sofrimento excessivo com a morte de pessoas da família estar indo longe demais, foram os últimos passos para a acomodação da transferência e a aposta na análise. “*Não quero mais ficar retida aqui*”, foi a resposta da paciente. Não querer ficar retida diz respeito a três possibilidades: a) a quinta internação hospitalar; b) a bolsa de cocô recém colocada e c) a referência ao significante “retida” na cena infantil de ficar com a mãe em casa, enquanto os irmãos se divertiam na rua, significante pinçado pela escuta da analista, porém, não associado por Fernanda.

No consultório, a paciente permaneceu cerca de três meses e discorreu, na maioria das vezes, sobre o medo de o cocô vaziar pela roupa. Durante este período, quase não fez associações, tampouco recordava cenas da infância e da adolescência, seu medo era iminentemente de a bolsa não reter o cocô, vaziar para todos os lados e morrer de algum quadro infeccioso. À primeira vista, a vergonha de Fernanda dizia respeito aos olhares dos outros passageiros, sentia grande desconforto ao entrar no ônibus e perceber a mobilização gerada por uma bolsinha dependurada em um lugar incomum, só depois, aparecia o medo da morte. A paciente, assolada pelo gozo mortífero do FPS, tinha dificuldades em associar livremente e decidiu interromper o tratamento.

⁴⁵ Sobre o campo de pesquisa foi desenvolvido o primeiro capítulo da Dissertação de mestrado - O campo de imersão da pesquisa-clínica.

De acordo com nossa experiência clínica, sabemos ser bastante frequente que o paciente afetado pelo FPS se mantenha fixado ao discurso relativo à doença, pois a demanda de análise não se coloca a partir do aparecimento da angústia, mas, sim, pela gravidade da lesão ou pelo simples cumprimento de ordem médica, o que acaba dificultando o estabelecimento da transferência com o analista. Muitas vezes, a transferência do paciente é com o médico e este serve de motor para o sujeito procurar análise.

A questão colocada nestes casos, portanto, é: como sustentar a fala de um paciente, pois aquilo que o leva para análise vem sem angústia? Qual operação deve ser promovida pelo analista, para que a direção do tratamento mantenha o sujeito em análise e aposte no inconsciente?

No caso de Fernanda, alguns elementos nos fazem avançar com a hipótese do fenômeno psicossomático: a inscrição do significante no real do corpo, a presença do congelamento significativo, as situações de morte ou separação antecedentes ao aparecimento de lesões, o número que marcava a frequência de suas internações hospitalares e fixava gozo específico, bem como a dificuldade do estabelecimento da transferência.

A partir daí, convém trabalharmos a indicação clínica mais importante deixada por Lacan:

É por esse viés, pela revelação do gozo específico que há na sua fixação, que é preciso sempre visar abordar o psicossomático. Nisto podemos esperar que o inconsciente, a invenção do inconsciente possa servir para alguma coisa. O que esperamos é dar-lhe o sentido do que se trata. O psicossomático é algo que, de todo modo, está, no seu fundamento, profundamente arraigado no imaginário (Lacan, 1975/1998, p.16).

A resposta dada por Lacan diz respeito à colocação feita pelo Sr. Vauthier sobre o gozo tomado por algum sentido desfazer o psicossomático, fato que aponta o dever dos analistas de apostar na clínica psicanalítica e na invenção do inconsciente, pois o FPS é sensível a ele. Porém, o desafio provocado diz respeito à direção do tratamento e ao manejo da transferência.

3.7.1 Pela revelação do gozo específico

Se, “o psicossomático é algo que, de todo modo, no seu fundamento, está profundamente arraigado no imaginário” (Lacan, 1975/1998, p. 14), nota-se, portanto, uma aderência do fenômeno no registro do imaginário e, se o corpo permite escrever algo da ordem

do número e do traço, é porque não se inscreve na cadeia significante e o mantém fora do simbólico. Assim, a escrita do FPS articula real e imaginário, o simbólico resta engendrado ao real na holófrase e produz um gozo que escapa à castração.

Sobre esse gozo excedendo a castração, Lacan nos adverte sobre ele ser impossível, por estar fora da regulação do sistema de linguagem, mas, também, por fazer referência ao Um, o qual é absoluto, Um designado pela morte: “Se há algo que faz o um é mesmo assim o sentido do elemento, o sentido do que tem a ver com a morte” (Lacan, 1975/1998, p. 15). No Um absoluto, o gozo passa do real para o imaginário sem dificuldade, não é mais resto de gozo no corpo como vemos no sintoma, é gozo todo, maciço.

Colette Soler, no artigo “Retorno sobre a questão do sintoma e o FPS”, reaviva a discussão sobre a distinção entre o gozo que acomete o FPS e o gozo fálico do sintoma: “Do mesmo modo que o sintoma fixa o gozo fálico em uma letra que ex-siste ao inconsciente, podemos supor que o FPS fixa com um traço (mas, tomado de onde?) o gozo do Outro, o gozo que é fálico e que constitui o corpo do Outro” (Soler, 1994, p. 56-57). No decorrer do artigo, a psicanalista aponta a complexa relação entre os gozos e afirma o quanto o FPS e o sintoma têm em comum a referência ao escrito, todavia, o que irá distinguir um do outro é sua forma de leitura. No gozo particular, que implica o FPS, o Outro é aquele que goza do corpo do sujeito, insistentemente. Carneiro Ribeiro (2004) sustenta o argumento de o sujeito acometido pelo FPS acreditar que “É um Outro maligno que habita seu corpo” (p. 55), o qual não possui controle algum sobre seu corpo e faz o sujeito interpretar o fenômeno como se não fosse dele.

Soler, ao confiar a condução clínica a qual aponta para a passagem dos gozos, afirma: “Do mesmo modo que tentamos tratar o gozo letrificado do sintoma através do inconsciente, podemos esperar mudar o sentido do gozo do Outro” (Carneiro Ribeiro, 2004, p. 57). Em concordância, a psicanalista Carneiro Ribeiro sugere a direção do tratamento do FPS pela transformação do gozo específico em gozo da fala, assim como no sintoma neurótico trata-se o gozo fálico pela associação livre. Contudo, nesta direção de tratamento do FPS, é preciso haver a passagem intermediária pelo gozo fálico. Portanto, a operação analítica para a direção do tratamento nestes casos é: Gozo específico $J(A)$ – Gozo fálico $J(\phi)$ – Gozo do sentido (Carneiro Ribeiro, 2004, p. 53).

A partir do caso de uma moça de trinta e dois anos, Carneiro Ribeiro teoriza, a partir da transferência, a operação analítica do giro dos gozos. Segundo a analista, na condição de sujeito histórico, a fala da paciente era articulada e recheada de associações e sonhos edipianos; quando a moça sentia dores abdominais e proximidade da doença, quase não falava. “*Ele* está

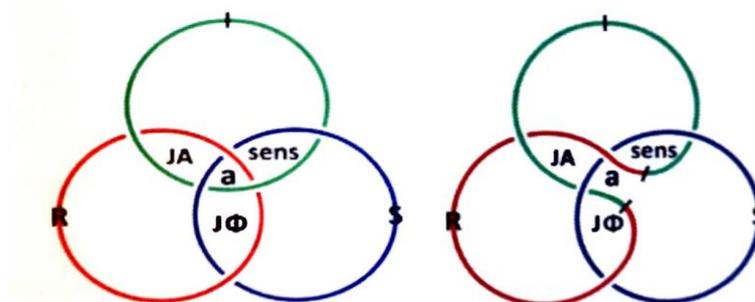
chegando, estou com medo. Preciso ir aí urgente, para você dar um jeito *nele*” (Carneiro Ribeiro, 2004, p. 55). A autora ainda afirma que

uma análise lacaniana, ao operar sobre a estrutura e interpretar com base na transferência, e não sobre ela, pode operar um giro benéfico: fazer passar o gozo do Outro ao gozo fálico da neurose e este ao gozo do sentido da associação livre. É sem dúvida uma operação delicada e uma aposta no sujeito do inconsciente, que, pela fala, talvez consiga até mesmo metabolizar o gozo fora da significação (Carneiro Ribeiro, 2004, p. 55-56).

Ainda em respeito à articulação do FPS no nó borromeano e o trabalho com os gozos, em sua tese de doutoramento, Joseane Garcia (2013), lançando mão da teoria do francês Jean Brini acerca da continuidade dos nós, observa como a não extração do objeto *a* no fenômeno coloca os elos do imaginário e do real em continuidade, resultando numa reta entre os dois registros, pois o objeto *a* não estaria fazendo a função de enlaçamento, restando para o corpo o gozo específico que o acomete. A autora aposta na possibilidade de repensar uma nova articulação dos nós e, também, o trabalho com os gozos, como uma das chaves para analisar a direção do tratamento, visto que no fenômeno não se trata de uma escrita borromeana.

Figura 10

Garcia (2021, p. 150).



Em consonância com Soler e Carneiro Ribeiro, Garcia comenta sobre o caso de uma moça de doze anos de análise, com diagnóstico de Crohn, tratado em supervisão. “A análise não teve como direção a implicação subjetiva do Crohn. No entanto, sob transferência, Louise

reproduziu as “fofocas das amigas” que trouxeram o que estava cristalizado no seu Crohn” (Garcia, 2013, p. 182). Assim, a analista deposita suas fichas naquilo que pode ser dito pela paciente: “Foi com o seu ato de pedir “fofocas” que levou a produção de um sonho de entrada em análise. O blábláblá das fofocas desenrolou a associação livre e levou a ser dito o que não era possível ser dito pelo FPS” (Garcia, 2013, p. 184), marcando o vetor da direção clínica ao apontar para a produção de associação livre.

A aposta em um giro discursivo no tratamento do FPS se trata de um manejo bastante sofisticado, impõe ao analista refinamento e intimidade com seu próprio inconsciente, pois a escuta apressada em busca da quebra de significantes, a forçagem como tentativa de subjetivação da holófrase na cadeia discursiva ou a interpretação mirabolante que aponte para o real podem colocar o tratamento em risco e piorar o quadro clínico.

Deste modo, depreendemos, a partir das referências lançadas, que teorizar, a partir do comentário deixado por Lacan pela revelação do gozo específico, é confiar na transferência da cena analítica e na associação livre do paciente, com a aposta de que a dissolução ou até mesmo o esvaziamento do gozo do psicossomático poderá advir. Aqui cabe muito bem o ditado popular “mirar em um e acertar no outro”, pois aponta a necessidade da mira do analista como estratégia transferencial e ascende o alerta quanto à tática da interpretação, visto que, nestes casos, o aparecimento do efeito sujeito pode funcionar como desorganizador psíquico.

Observamos com Lacan que a clínica psicanalítica se dá na medida em que o sujeito é representado na fala, nos significantes, deixando-nos atentos para o fato de, nos casos de FPS, estarmos diante de outro posicionamento subjetivo, convocando-nos, cada vez mais, ao maior aprofundamento teórico, desde as primeiras recomendações freudianas e, ainda, problematizarmos o processo analítico daquele que analisa.

É importante observar o fato de a clínica do FPS interrogar não apenas a direção do tratamento, mas também o lugar ocupado pelo analista em uma análise. Freud já havia, desde muito cedo, alertado que uma análise deve caminhar sob transferência do início ao fim do tratamento e alguém deve se tornar analista “pela análise dos próprios sonhos” (Freud, 1912/2013, p. 116).

3.7.2 Aposta na transferência e no desejo *do* analista

Freud (1912) elevou o amor ao estatuto de conceito fundamental e operador de uma análise, quando criou o conceito de transferência. Do início ao fim do tratamento é necessário

que a transferência ascenda e o sujeito interroga sobre si e sobre o analista, fazendo-o reatualizar seus sentimentos e servindo, de modo paradoxal, de motor e impedimento às sessões. Por mais difícil que ela seja, o analista deve suportar em uma experiência de análise a transferência, suportar ser incluído ou não nas séries discursivas do paciente.

Somada à transferência, Freud chama atenção para a angústia do lado do sujeito, afeto que, se não tratado, pode servir de paralisação corporal. Lacan dá um passo a mais e revela a presença da angústia como também verificada do lado de quem analisa, assim, a angústia serve de baliza para a condução do tratamento pois indica que ali, naquele ponto, se está próximo do real e do vazio do objeto *a*. A angústia, portanto, está do lado do analisante e pode aparecer do lado do analista, ao longo da condução de uma análise, possibilitando a Lacan retomar o conceito bastante difundido pelos analistas do ego de contratransferência (Lacan, 1962-1963/2005).

A partir do ponto que Lacan avança no conceito de transferência e retoma o conceito de contratransferência para construir um novo operador analítico, o desejo *do* analista, propomos fundamentar a direção de tratamento na clínica do FPS.

Lacan foi responsável por ampliar novas referências a partir do conceito de transferência em Freud e uma delas é o conceito de sujeito suposto saber, laço simbólico que o analisante atribui e supõe ao analista o saber sobre seu sintoma. Na “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”, Lacan formula uma escrita matemática da transferência, isto é, um significante qualquer S^q do analista, fora da cadeia do analisante, mobiliza o aparecimento de novos significantes ($S_1, S_2...S_n$) e a produção do efeito sujeito (Lacan, 1967/2003a, p. 253). Essa operação promove, então, o sujeito suposto saber no eixo central da transferência.

Figura 11

Matema da transferência (Lacan, 1967/2003a, p. 253).

$$\frac{S}{s(S_1, S_2 \dots S_n)} \rightarrow S^q$$

Deste modo, para ocupar o lugar de sujeito suposto saber, o analista precisa operar a partir da função do desejo do analista, operador denominado por Lacan, em 1964, de desejo inédito $f(x)$. Em “Posição do inconsciente no congresso de Bonneval”, o desejo do analista é entendido como “última e verdadeira mola do que constitui a transferência” (Lacan,

1960b/1998, p. 858), motivo pelo qual Lacan afirma sobre o último operador a cair numa análise ser a transferência, marcando o início e o término do processo analítico como a metáfora do jogo de xadrez descrita por Freud.

Já em relação à contratransferência, Lacan a entende

efetivamente na prática analítica que o analista deve levar em conta, em sua informação e suas manobras, os sentimentos, não que ele inspira, mas que experimenta na análise, a saber, aquilo a que se chama sua contratransferência” (Lacan, 1960-1961/1979, p. 236).

Ou seja, ele considera os sentimentos do analista, como sujeito, em sua prática. Porém, adverte sobre o erro dos pós-freudianos ter sido acreditar que a resposta para a angústia experimentada pelo analista estaria no próprio inconsciente, seus próprios entraves, “tudo aquilo que, no analista, representa seu inconsciente enquanto, digamos, não analisado” (Lacan, 1960-1961/1979, p. 228). É justamente aí que reside a questão, pois, como Machado alerta, é na relação do analista com a falta, com o objeto *a* que é preciso examinar

a relação com o objeto *a* é relação com a falta, e, portanto, com o desejo, ou então, como vimos, com a angústia. Por isso, se não for o desejo do analista o que sustenta o analista em sua prática, será, por uma questão lógica, o desejo inconsciente do sujeito-analista que advirá” (Machado, 2008, p. 36).

Por isso, em uma análise, só há um sujeito, uma fantasia fundamental, e do lado do analisante.

Deste modo, a psicanalista relembra como Lacan retomou o conceito freudiano para avançar no seu ensino, pois teorizar sobre o analista sem manter o rigor é cair na intersubjetividade que tanto denunciou; é preciso extrair da contratransferência o desejo *do* analista, esse *a* mais, a relação que o analista possui com sua castração, para não ficarmos presos ao desejo *no* analista, o sujeito-analista, a metonímia do desejo inconsciente. Para isto, Lacan situa, é preciso considerar a análise daquele que analisa.

Na última lição do Seminário 8, Lacan afirma sobre como, para a função do analista operar, é necessário ao analista perder seu Ser, seu gozo, pois só aí é possível o analisante depositar qualquer objeto no vazio do objeto *a*. O significante referido por Lacan é o luto, é preciso que o analista abra mão de seu desejo, separe-se dele, para ocupar esta função sem,

para isto, tirar o corpo fora, como vai pontuar dois anos depois, na lição de 27 de fevereiro de 1963. “Tirar o corpo fora” nos permite algumas interpretações, porém é notável o quanto a análise do analista possui lugar central em sua formação bem como nas análises que conduz.

No começo da psicanálise, Freud pouco exigiu da formação dos analistas, talvez porque ainda estava às voltas com a criação do novo campo de saber. Contudo, em textos como “Análise terminável e interminável” e “A questão da análise leiga” fica bastante claro o rigor que o analista, indiferente se é médico ou não, precisa possuir “a partir de uma determinada formação” (Freud, 1926/2012, p. 219), condições mínimas para o analisante não cair em uma prática charlatã.

Não temos tempo suficiente para abordar a questão da formação do analista nesta tese, mas a importância em tocar neste assunto é poder apostar na fundamentação da direção do tratamento clínico em psicanálise pela estratégia transferencial adotada pelo analista para conduzir o tratamento, bem como na análise daquele que analisa. Assumir a direção do tratamento com base na transferência é muitas vezes se deparar com a denúncia realizada por Lacan, em 1956, logo no início de “Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956”, sobre os analistas à época estarem fazendo da psicanálise uma prática intuitiva, pautada no afeto, na “empatia”, até mesmo na sensibilidade, em suma, algo oposto ao concebido por Freud.

Pois bem, o analista, Lacan vai dizer, é aquele que topou levar o trabalho com o inconsciente até as últimas consequências, para além dos limites da angústia, até o vazio irreduzível de uma experiência de análise. Neste ponto, Lacan conclui o Seminário 10: “convém que o analista seja aquele que, minimamente, não importa por qual vertente, por qual borda, tenha feito seu desejo entrar suficientemente nessa *a* irreduzível para oferecer à questão do conceito da angústia uma garantia real” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 366), numa aposta para o analista levar em conta o real e saber fazer algo com ele.

Neste contexto, Lacan, no ano seguinte, inicia o Seminário 11, na proposta de trabalhar os conceitos fundamentais da práxis analítica, pois havia sido expulso da IPA, o evento por ele nomeado de “excomunhão maior”. Os analistas didatas exigiam que Lacan modificasse sua prática clínica e parasse de exercer a análise didática para retornar aos quadros da IPA e o Seminário 11, é o resultado desta recusa. É a escolha decidida de Lacan em começar de novo e questionar o problema da formação do analista: “O que há de ser do desejo do analista para que ele opere de maneira correta?” (Lacan, 1964/2008, p. 17), pergunta a qual está no cerne daquele ano.

Desta forma, Lacan vai apostar na repetição, na pulsão, no inconsciente e na transferência como conceitos fundamentais, propondo avanços na teoria freudiana, mas sem dispensá-la. Vai além de Freud, sem abrir mão de Freud, “o ponto de disjunção e de conjunção, de união e de fronteira, que só pode ser ocupado pelo desejo do analista” (Lacan, 1964/2008, p. 159).

Aqui, precisamos retomar o final do item 3.1.1 – Alienação e separação –, para desenvolver a hipótese lançada, qual seja: “caberia formalizar a aposta da clínica psicanalítica no tratamento do FPS a partir do conceito de desejo do analista?”.

A hipótese foi lançada a partir da frase “Se falamos de psicossomática é na medida em que deve aí intervir o desejo. É no que o elo do desejo é aqui conservado, mesmo se não podemos dar conta da função afânise do sujeito” (Lacan, 1964/2008, p. 222), proferida por Lacan no mesmo Seminário. A questão colocada por ele permanece, até os dias atuais, sem explicação, pois, clinicamente, é justamente o elo do desejo e o efeito-sujeito os quais estão comprometidos na psicossomática. Conforme verificamos, a afânise não foi acionada no psicossomático, permitindo-nos perguntar: em que lugar o desejo restou conservado?

Por questões lógicas, deduzimos que, se Lacan afirma que na psicossomática deve intervir o desejo, é preciso apostarmos em um desejo externo, o qual poderá promover a sustentação desta clínica precisamente porque a afânise constitutiva, relativa ao inconsciente, foi acionada de saída. Ou seja, a aposta do analista deve ser no trabalho do inconsciente, é ele que serve para algo, justamente aí veremos o desejo conservado.

A seguinte hipótese, portanto, é da direção de tratamento na clínica do FPS dirigir-se no sentido da função do desejo do analista como lugar vazio, $f(x)$, assim servindo, em alguma medida de empréstimo, de apoio, no ponto em que a afânise não foi acionada. É preciso ao sujeito “pegar carona” neste desejo inédito, no desejo de obter a diferença, pois só aí podemos apostar na transferência e no trabalho com os gozos, ou como sustenta Lacan, do efeito de tapeação originário da transferência. A aposta, portanto, é de o sujeito pegar carona neste desejo externo e com isso avançar para o segundo patamar do grafo do desejo.

É por isso que, por trás do amor dito de transferência, podemos dizer que o que há é afirmação do laço do desejo do analista com o desejo do paciente. É o que Freud traduziu numa espécie de rápido escamoteamento, um chamariz, dizendo – *depois de tudo, é apenas o desejo do paciente* – coisa para serenar os confrades. É o desejo do paciente, sim, mas no seu encontro com o desejo do analista (Lacan, 1964/2008, p. 246).

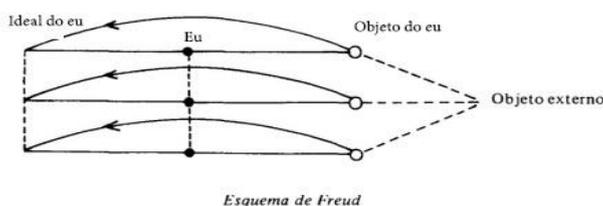
Lacan afirma que, através da insistência indestrutível do desejo inconsciente, ele teoriza sobre o desejo do analista, desejo o qual, embora tenha voz baixa, repetidamente diz sempre a mesma coisa e serve como mola da transferência.

No livro “A descoberta do inconsciente”, Antonio Quinet articula o desejo inconsciente ao *Che vuoi?*, questão que sustenta a fantasia neurótica e responde ao desejo do que o Outro quer de mim. A partir dessa pergunta, o sujeito constrói, em análise, a frase de sua fantasia fundamental. Em objeção, o psicanalista coloca o desejo do analista como uma resposta ao desamparo, situando-o para-além da fantasia: “é lugar vazio que o analista oferece ao analisante, uma vaga para que aí possa se instalar o desejo do analisante como desejo do Outro. Ele é como uma vaga de garagem” (Quinet, 2011, p. 112). Com isso, refletimos sobre esse vazio, como operador lógico a possibilitar o psicossomático, a partir do trabalho do elo do desejo conservado, estacionar pelo tempo necessário.

No fim do Seminário 11, denominado por Miller de “resto a concluir”, Lacan propõe retomar o lugar do objeto *a* na sustentação da transferência e o esquema utilizado por Freud em “Psicologia das massas e análise do eu”, o qual descreve a relação entre Ideal do eu e eu ideal. Lacan assinala o quanto o analista é convocado a ocupar o lugar de idealização pela função exercida como sujeito suposto saber, contudo, o que vai permitir a manutenção da análise é a distância entre o Ideal do eu e o *a*: “É dessa idealização que o analista tem que tombar para ser o suporte do *a* separador” (Lacan, 1964/2008, p. 264), é do lugar de *x*, de objeto exterior, que o desejo do analista inclina-se no sentido contrário à identificação e pode conduzir uma análise aos seus confins.

Figura 12

Freud (1921/2013, p. 110).



Na última frase, para ponderar a posição-limite ocupada pelo analista, Lacan conclui:

O desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele. Só aí pode surgir a significação de um amor sem limite, porque fora dos limites da lei, somente onde ele pode viver (Lacan, 1964/2008, p. 260).

Pelo fato de este sujeito se pretender como analista, ele ultrapassou os limites do desejo do Outro e experimentou esse “pouco de liberdade”, como argumenta Lacan, assim outro tipo de amor pode aparecer, para além do narcisismo, um amor sem limites e que se faça nova forma de laço.

A psicanalista Diana Rabinovich, em seu livro “O desejo do psicanalista – liberdade e determinação em psicanálise”, faz uma análise minuciosa do ensino de Lacan, a fim de articular o desejo do analista a partir das operações de constituição do sujeito e da relação entre liberdade e contingência. A autora afirma que o desejo presente no desejo do analista não é puro, pois se trata de o sujeito desejar obter essa diferença absoluta, é preciso haver um a mais nesta operação, “se exige do analista ter ido um pouco além da compaixão para estar à altura de sua função” (Rabinovich, 2000, p. 145). Ela conclui:

O analista não opera por impulso contratransferencial; opera porque, a partir desse desejo impuro de uma diferença absoluta, pode se esquecer do *pathos*, mas não só daquele paciente, mas do *pathos* na direção da cura, mesmo quando o leva em conta (Rabinovich, 2000, p. 145).

Ainda em um texto bastante inicial do ensino, “Variantes do tratamento-padrão” (1953/1998b), a psicanalista chama atenção ao fato de Lacan, mesmo sem nomear o desejo do analista, tentar diferenciar a psicanálise de outras terapêuticas e colocar em causa uma recomendação: que o analista ignore seu saber. A preocupação de Lacan naquele momento era definir de que ordem é a relação do analista com o saber e a ignorância no momento a conduzir uma análise. O analista, segundo ele, faz uma função comum a todos os homens, mas não está ao alcance de qualquer um, pois “quando ele porta a palavra falada” (Lacan, 1953b, p.352), o analista leva, faz circular a palavra, mesmo quando se mantém em silêncio. Esta função operativa do analista ignorar o que sabe é o que aparece, mais adiante no ensino lacaniano,

mais precisamente no trabalho sobre as operações de constituição do sujeito, pois o pouco de liberdade experimentada pelo sujeito é adquirido na separação dos significantes do Outro e na perda de seu Ser. Isso nos leva a concluir, então, ser o desejo do analista constituído por uma perda tornada causa, o trabalho com a perda faz o sujeito falar sobre si, de modo mais independente e sem precisar se utilizar de um Outro.

Anos depois, na “Nota italiana”, Lacan (1973/2003) propõe ser o desejo inédito advindo da experiência de análise, fazendo o analista levar em conta o real e extrair dele um saber. É preciso que o analista se submeta à análise e, mais ainda, que o sujeito extraia da experiência do encontro com o rochedo da castração um saber, por ter experimentado o lugar de dejetado da humanidade. A produção deste saber adquirido e de um desejo inédito em uma experiência de análise é aquilo que decai como singular e criativo, aquilo que permite ao sujeito questionar se quer o que deseja, e até mesmo se deseja ou não ser analista.

Dominique Fingermann, no livro “A de(formação) do analista”, aponta este desejo inédito como o lance do analista, é a partir da relação “inamensável” (Fingermann, 2016, p. 78) com a pulsão que o analista sustenta uma análise com estilo:

Se a transferência é a atualização da “pantomima” neurótica, o desejo do analista é o lance e o lançar mão do analista com o objetivo de um “remanejamento possível do eu” por causa da pulsão... O desejo do analista é um destino pulsional que permite não mais se embaraçar com a neurose, mas qualifica o analista para desconcertá-la. O analista desconcerta a neurose quando põe sua estrutura pelo avesso: passando da lógica da fantasia à lógica do ato: $(\$ \diamond a) a (a \rightarrow \$)$ ” (Fingermann, 2016, p. 69).

Quando recebemos um caso clínico para análise, aquilo que é constituído como demanda é o que possibilita o aparecimento da transferência e, somente após ela ser estabelecida, a hipótese diagnóstica da estrutura psíquica pode ser lançada. No decurso das entrevistas preliminares, desde Freud, o sujeito entra ou não em análise, de modo que uma demanda de análise nem sempre vira uma análise, afinal, clinicamente, constatamos casos de psicose os quais fazem laço e, conseqüentemente, tornam-se analisáveis, e casos de neurose que não. Neste ponto, Freud apostou no “*a posteriori*”, somente depois constatamos se há ou não análise. Para um sujeito se tornar analisável, é necessário um passo a ser dado, um limite ser ultrapassado, e aí entra a transferência, que não está colocada *in natura*, mas requer do analista o trabalho a favor de seu surgimento e a partir do operador do desejo do analista. Esta manobra, descrita de forma sucinta, configura-se como uma operação nada simples do lado do

analista, é um trabalho árduo de escuta dos significantes e nos mantém fiéis aos ensinamentos freudianos.

A direção da clínica do FPS, fundamentada na transferência e no operador do desejo do analista, diz respeito ao analista suportar, muitas vezes, longos silêncios; narrativas exaustivas (tornando-se espectador da doença); a dificuldade em pinçar o significante da transferência; a fala do paciente presente ali a pedido do médico, apontando para uma transferência prévia com o saber médico totalizante; o sujeito que vai para análise para dar notícias de seu órgão; bem como a apatia ou ausência de desejo, como Carneiro Ribeiro (2004) descreveu no caso da moça com Crohn. Esse gozo, denominado por Lacan de específico, nada simbolizado, faz o sujeito permanecer fixado discursivamente e exige do analista uma escuta precisa, todavia sem precipitação. Somente a partir daí será possível dirigir o tratamento sob transferência, no sentido de transformar esse gozo específico em associação livre, no campo onde o elo do desejo se mantém conservado e é denominado por Lacan de discurso da histórica.

Do lado do analista praticante, embora o operador “desejo do analista” ainda não tenha advindo da experiência pessoal de análise, é na aposta da transferência e do inconsciente ser possível escutar outro sujeito. Isto é possível pois, como Lacan (1962-1963/2005) afirma, a experiência em analisar é feita justamente porque não há resposta precisa sobre o que é o desejo, tampouco resposta à pergunta sobre o que é o psicanalista, caso contrário, a psicanálise restaria como um campo da farsa. Ora, isso tem consequências na clínica e no âmbito da formação, pois, embora a função do desejo do analista advenha para um sujeito, este poderá recorrer ao dispositivo analítico em algum momento de sua vida e, se for um analista advertido e estiver à altura das questões de seu tempo, estará às voltas com as indagações ligadas à formação do analista, no interior de uma Escola de psicanálise, lugar de refúgio e continuidade da formação.

4. A HERESIA LACANIANA E A PSICOSSOMÁTICA

De fato, como vou lhes explicar, tudo gira em torno do insucesso.

Jacques Lacan, Seminário 17.

4.1 Algumas questões entre psicanálise e ciência

Apostamos, desde a origem da tese, mais especificamente na questão central apresentada na introdução, a subversão produzida com a criação do conceito de substância gozante, legitimada ainda no primeiro capítulo com a teoria pulsional. Ficou bastante claro que a novidade trazida com os conceitos de pulsão e de gozo aponta, insistentemente, para a tentativa de Freud e Lacan de (re)conceituação do corpo em psicanálise. Quanto à palavra substância, verificamos, no segundo capítulo, que Lacan recorreu aos filósofos como fundamentação maior, mais especialmente em Descartes, filósofo responsável pelo advento da ciência moderna e separação do corpo e do pensamento.

A psicanálise possui importantes filiações, como a medicina, a biologia e a ciência moderna, fato que contribui para certa confusão dos analistas em localizá-la pertencente a um campo inédito, próprio, distinto de suas derivações. Foi o reconhecimento de a outra cena responsável por Freud retirar o viés humanista do sujeito – ele concebeu o inconsciente como sede do desejo e retirou da consciência “o senhor de sua morada” –, compreensão dominante na filosofia e na literatura, nos séculos XIV e XV e remanescente até o final do século XIX e início do XX. Com isso, reconhecemos o ponto de partida da psicanálise, mas precisamos estar atentos ao fato de ela não permanecer fiel a ele; ela vai mais além, promove a subversão de sua origem e é aí que a substância gozante nos serve.

A relação entre psicanálise e ciência sempre foi delicada, pois reconhecer a filiação sem se manter sob os jugos dela é, clinicamente, próximo dos desafios que encontramos com o percurso de análise de um sujeito neurótico, no trabalho de desalienação dos significantes do Outro. Para discutirmos esta relação, precisamos, sobretudo, retornar aos fundamentos da psicanálise, o inconsciente.

Depreendemos, da obra de Freud (1900), o quanto a filosofia já apostava no inconsciente. Franz Brentano, filósofo e professor de Freud, já considerava os estados mentais inconscientes; Schopenhauer, filósofo do século XVIII, em sua importante obra “O mundo como vontade e representação”, afirmava a existência da divisão entre o que é da ordem da

vontade e o que é da representação, reconhecendo manifestações de ordem sexual ligadas ao inconsciente. No campo filosófico, o inconsciente era tratado de forma descritiva, sendo a instância do psiquismo responsável por descrever o estado geral do homem. Porém, é preciso esclarecer a circunstância de Freud idealizar o inconsciente como portador de lei e desejo e elaborar, para isto, um método específico de acesso a ele: o trabalho a partir da experiência analítica. Esta mudança, de incluir desejo no inconsciente, é o principal motivo da psicanálise não ser considerada mais uma linhagem filosófica e, até mesmo, um estudo ontológico – aquele que considera o ser em si mesmo, em essência.

Desta maneira, o inconsciente, como objeto, e o trabalho analítico, sob a única regra imposta ao sujeito da associação livre, vão demarcar as coordenadas metodológicas da psicanálise.

Nesta espécie de localização da metodologia da psicanálise, caberia mencionarmos o atual debate gerado a partir das críticas de rasos pensadores sobre a psicanálise não ser considerada ciência (como se a psicanálise fosse subordinada às mesmas coordenadas da ciência moderna), motivo de intensa movimentação no meio analítico, principalmente, no último ano, com o lançamento do livro “Que bobagem!”, da cientista – ou seria pseudocientista? – Natália Pasternak. Para isto, convém trazermos, aqui, além da novidade do objeto e do método de acesso ao inconsciente, o lugar ocupado pelo analista, fomentador do campo e agenciador do discurso, posição que radicalmente distingue o cientista.

Antes de adentrarmos no lugar ocupado pelo analista, somos impelidos a mencionar a indicação freudiana de pesquisa e clínica coincidirem (Freud, 1912), o que deposita toda pesquisa como de ordem clínica, em psicanálise. Em 1919, Freud inclui a teoria ao que ficou conhecido como formação continuada, assim, pesquisa/supervisão dos casos clínicos, clínica/análise pessoal e teoria/debates entre os pares integram o tripé freudiano, que o analista deve possuir, para indicar ao paciente a única regra válida em uma análise, a associação livre, e expor, com ela, a técnica psicanalítica.

O debate sobre o estudo da psicanálise na universidade não é novo, era uma preocupação desde Freud (1919 [1918]/2012). Afinal, ensina-se psicanálise na universidade? Via de regra, o estudo da psicanálise na universidade propicia o acesso a uma fração da técnica, a de cunho teórico, a partir da produção de material didático como esta tese, por exemplo, mas o que diz respeito à clínica, continua “capenga” (embora haja a inclusão da clínica, como no primeiro capítulo com o caso de Fernanda), o que nos faz sustentar o fato de não se formarem analistas na universidade, pois o analista não é produto nem dependente dela, apesar de ela poder formar profissionais. A produção da universidade é o material confeccionado pelo sujeito

conforme veremos no discurso universitário, já o lugar do analista não é, de forma alguma, circunscrito neste discurso. Este, Freud sustenta do início ao fim, faz-se no divã, e, com Lacan, há o acréscimo da participação da Escola e seus pares. Para Freud, era muito clara a diferença entre os dois – psicanálise e universidade –, fato corroborado por Lacan, tempos depois, com os discursos no laço social.

Com a diferença posta em Freud e a partir da teoria dos discursos, Lacan vai afirmar só haver acesso a uma psicanálise a partir do método de escuta analítica, ou, na presença do discurso do analista sob transferência; na universidade, é possível encontrar o pesquisador (como sujeito que porta sua pesquisa) e a *psicanálise* que, como Freud assegurou, não está desimplicada da reflexão sobre as formas de tratamento do mal-estar (Freud, 1921). Aliás, sabemos muito bem como o contexto de guerra o influenciou na construção da teoria psicanalítica. Aqui, vale o destaque para o significante *psicanálise*.

O destaque dado ao significante psicanálise marca a distinção em relação ao significante psicanalista, pois uma leitura desatenta e pouco orientada pela psicanálise levar-nos-ia a concluir o consentimento entre pesquisador e psicanalista em seus afazeres, e como resultado a própria pesquisa em psicanálise; mas, pelo contrário, promover esta junção nos leva a desconsiderar o desejo de saber sobre o sofrimento que move o sujeito a procurar análise e deslocar para a figura do analista, como se este fosse regido pelo saber das maledicências sobre o outro. Se a fórmula de substituição satisfizesse, destituiríamos o lugar de suposição de saber e acreditaríamos haver UM que sabe e este UM seria encarnado na figura do analista. Assim, pesquisador e psicanalista estariam no mesmo patamar.

Porém, a questão desenvolvida sobre esses dois agentes é responsável por acender uma problemática crucial na metodologia da psicanálise: se o analista opera a partir do lugar de objeto *a* causa de desejo – como veremos com a criação de Lacan sobre os discursos – e é produto de sua própria análise e atravessado pelo desejo *do* analista – como vimos no capítulo anterior – como vamos atribuir ao pesquisador, movido radicalmente pelo desejo *de* saber, o mesmo lugar? Voltaremos a isso.

No último item do capítulo anterior, “Aposta na transferência e desejo *do* analista”, para abordar a direção de tratamento no FPS, vimos o passo a mais de Lacan, ao afirmar como a angústia também pode ser verificada do lado do analista, servindo como retomada do conceito de contratransferência – Freud já havia demonstrado que o analista é atravessado por afetos – e formalização do operador desejo do analista. Este, sim, guarda o caráter original de Lacan. Assim, o analista, quando atravessado pela angústia, denuncia a proximidade do real e do objeto *a*, índice máximo de inexistência da neutralidade, suscitando em Lacan a necessidade

de precisar um lugar bastante específico destinado a quem analisa e a criação do discurso que agencie e provoque o sujeito a saber sobre suas determinações inconscientes.

Já o pesquisador, também é movido por desejo, mas, desejo de outra qualidade, de saber. Este, quando lança suas hipóteses em busca da verificação da teoria, é capaz de colocar o próprio desejo à prova e enviar o resultado final, mostra disso é a comunidade científica considerar a pesquisa válida quando há pelo menos uma hipótese verdadeira. Então, geralmente, o pesquisador parte da teoria para encontrar o “campo” que corresponda acertadamente aos objetivos da pesquisa e garanta, com prestígio, o compartilhamento do resultado pelos pares de trabalho. Quanto mais hipóteses confirmadas, maior prestígio e confiabilidade no estudo.

4.1.1 O discurso do analista e os outros

Para teorizar sobre o discurso do analista e os outros, entre 1969 e 1970, Lacan define o discurso como laço social, isto é, sua proposta é ordenar e aparelhar a produção de gozo por meio da linguagem das diferentes formas de laço social e, para isto, nomeia quatro discursos: mestre, histórica, analista e universitário.

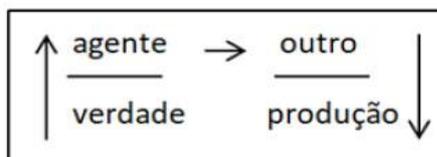
Somado aos quatro discursos e para responder ao mal-estar do sujeito, a comunidade cria, a partir dos laços sociais, formas de ludibriar e tamponar a inexistência da relação sexual. Assim, para dar lugar a mais uma forma de gozo, Lacan cria o discurso do capitalista, com a promessa sedutora de objetos de consumo, os *gadgets*. Não iremos dar tratamento a este discurso, pois precisaríamos dedicar um tempo maior de trabalho, porém, é importante sinalizar que o discurso do capitalista é entendido como deslizamento do discurso do mestre sendo o resultado final da operação a forclusão do laço social e da castração, “o que se opera entre o discurso do senhor antigo e do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 32). Este discurso, quando compactuado com o discurso da ciência, produz a mercantilização dos serviços de saúde, realidade a qual assistimos com as infundáveis ofertas dos planos de saúde.

Os quatro discursos apontados por Lacan como fundamentais ao laço social correspondem às profissões consideradas impossíveis por Freud em “Análise terminável e interminável”, de 1937, quais sejam, governar, analisar, educar, acrescidas do “fazer desejar” da histórica, incluída por Lacan. O arranjo dos discursos acontece na medida em que cada elemento gira em posição horária, da esquerda para a direita e, com isso, os elementos

subsequentes dão lugar a um novo discurso. Para isto, Lacan define quatro lugares estruturais e fixos (Lacan, 1969-1970/1992).

Figura 13

Quatro lugares estruturais (Lacan, 19691-1970/1992)

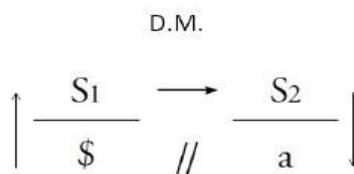


O (agente) é o lugar que organiza e agencia, dá movimento ao discurso; o (outro) é o agenciado, ou, a quem o agente se dirige; a (produção) é o efeito gerado através do discurso vigente; e a (verdade) é o dar a sustentação à fala do agente.

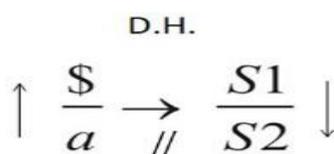
Os quatro elementos matemáticos, os quais irão compor os discursos, são: S_1 (significante mestre), S_2 (significante do saber), a (lugar do objeto que contrapõe o sujeito) e $\$$ (sujeito do inconsciente).

Ao situar os respectivos elementos nos lugares pré-fixados, teremos:

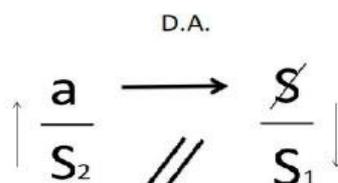
- 1- **Discurso do Mestre – D.M:** aproximado ao que entendemos por discurso da ciência, ou seja, é o significante mestre responsável por agenciar o discurso, endereçar ao saber a produção de objetos a e ter o sujeito do inconsciente recalcado sustentando o lugar da verdade.



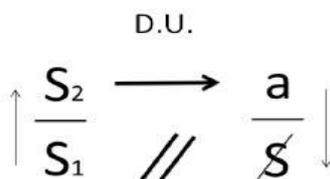
- 2- **Discurso da Histórica – D.H:** agenciado pelo sujeito do inconsciente, endereça ao mestre a produção de saber e tem o a como sustentação do lugar da verdade.



- 3- **Discurso do Analista – D.A:** o analista agencia a partir do lugar de semblante de objeto causa de desejo, lugar ocupado no ato analítico, endereça ao sujeito barrado a produção de significantes e o saber ocupa o lugar da verdade, ou, como diz Lacan (1969-1970/1992): “que faça funcionar seu saber em termos de verdade” (p. 55), pois é esperado de um analista que tenha feito uma análise, frase proferida por Lacan em pelo menos três momentos do ensino⁴⁶.



- 4- **Discurso Universitário – D.U:** agenciado pelo saber, dirige-se a um objeto, o efeito desse discurso é a produção de sujeito do inconsciente e o significante mestre sustenta a verdade.



Se, conforme sinalizamos anteriormente, somente a partir do D.A sob transferência que se pode afirmar haver analista/análise ou não, é deste mesmo discurso que Lacan propõe, para a psicanálise, outra epistemologia daquela fixada pelo discurso da ciência, sob novas coordenadas. Para discorrer sobre o D.A, Lacan coloca, em primeiro lugar, o D.M – motivo para iniciarmos por ele –, discurso o qual oferece a possibilidade de pensar a humanidade e a realidade compartilhada entre o sujeito e o mundo.

O D.M, tal qual Lacan o pensou, é aquele que extrai as consequências da relação entre S_1 e S_2 , é dessa relação que a ciência nasce (Lacan, 1969-1970/1992, p. 22) e, juntamente com ela, a produção de objeto a . Assim, a ciência visa à produção de um objeto e, conseqüentemente, o sujeito permanece excluído dessa relação, foracluído, como vimos, mais especificamente, com a criação de Descartes, na operação de separação entre mente e corpo. O

⁴⁶ “Variantes do tratamento padrão”, Seminário 15 – “O ato analítico” e Seminário 17 – “O avesso da psicanálise”.

efeito sujeito, excluído da relação entre S_1 e S_2 , ocupa o lugar da verdade, mas, porquanto verdade-recalcada, e que Lacan vai discutir extensivamente ao longo do ensino a relação entre saber e verdade.

O D.A, no avesso do D.M, coloca o analista no lugar de agenciador, sob a forma de semblante de objeto a , e somente aí é possível endereçar ao sujeito o lugar do Outro e , como efeito disso, produzir novos significantes mestres que o determinem. Aqui, o saber está no lugar da verdade e não no lugar do Outro, como no D.M, portanto, é de outro saber que se trata. O saber no lugar da verdade no D.A aponta para a disjunção empreendida por Lacan com a inexistência da relação sexual, ou, como o psicanalista Raul Pacheco (2013) irá definir a resposta do analista frente ao real:

Talvez em parte por isso, mas provavelmente também devido a implicações éticas do ofício do psicanalista, é que Lacan apresenta um percurso alternativo, ao formular uma margem de liberdade para o sujeito e buscar dar conta da opacidade do real introduzindo-o no próprio interior do campo da psicanálise, como um elemento conceitual necessário e não eliminável, uma vez que intrínseco ao próprio objeto que se trata de investigar (Pacheco, 2013, p. 40).

O ato analítico, intervenção do analista a partir do seu des-ser, é a única possibilidade de mobilização do sujeito a se desprender dos significantes do Outro e produzir os próprios significantes, o que vai implicar questões éticas. Tal fato é exemplificado pela psicanalista Ida Freitas, no prelúdio “Eu, a verdade, eu falo!” para o XXXIII Encontro Nacional da EPFCL-Brasil, cuja temática foi “A psicanálise entre saber e verdade”, ao comentar sobre a angústia fundada na moral social dos pais em levar o filho para análise. A autora afirma:

a psicanálise vai em outra direção, se orienta não pelo moralismo da verdade, mas pela ética do bem dizer, que acolhe a mentira, o ato, a ficção, na transferência, como formas de, através das elucubrações e elaboração de saber, fazer falar a verdade, sobre o desejo, o gozo, o sintoma (Freitas, 2023, p.2).

Entre o D.M e o D.A há, portanto, um *work in progress* propriamente do trabalho de análise, a passagem pelo D.H, no qual se espera a modificação da relação do sujeito com seu modo de gozo, travessia que vai resultar no operador desejo do analista. Desta forma, para o analista topar sustentar o saber não sabido das marcas de seu inconsciente, é preciso ele ter

passado pelo desejo de saber como analisante, como Quinet (2011) afirma em “A descoberta do inconsciente”: “O analista é aquele que pode deixar de lado seu sintoma para se colocar a serviço do desejo de saber, o que é promovido pelo desejo do analista como operador lógico do tratamento do gozo pelo discurso do analista” (Quinet, 2011, p. 148). Este saber, da ordem do horror, posto que é saber sem sujeito e não o saber das insígnias que o sujeito carrega do Outro no lugar da verdade (como no D.M), remete ao fato de ao analista ser reservado seu ato como lâmina cortante.

Tomar como guia o analista no lugar de semblante de objeto *a* é, como Lacan afirma na lição de 7 de fevereiro de 1968:

esse objeto “*a*” sem dúvida esteve lá desde sempre, ao nível de nossa questão, a saber, o ato psicanalítico, será apenas no final da psicanálise terminada, somente no final da operação que ele vai reaparecer no real a partir de uma outra fonte, a saber, como rejeitado pelo psicanalisando... Em todo o caso, uma coisa é certa, é que não há psicanalista sem psicanalisando (Lacan, 1967-1968, p. 137).

É esperado de um analista, portanto, a especificidade da experiência do inconsciente, “Tal experiência transforma o sujeito, modifica radicalmente sua relação consigo mesmo, com os demais, com o que costumamos chamar de mundo, e também com o *imundo* [*inmundo*] (Aparicio, 2016, p. 74).

Depreendemos, daí, que, para se tornar psicanalista é preciso ter passado pelo lugar de psicanalisando e, mais ainda, o psicanalisando, a partir de seu próprio desejo, deve colocar o analista neste lugar, emergindo, então, a face contingencial da operação.

Podemos, agora, tornar à pergunta deixada em suspenso, qual seja, sobre o lugar ocupado pelo pesquisador e o lugar do analista que, como verificamos a partir da teoria dos quatro discursos, não são correspondentes, pois o primeiro é agenciado pelo significante mestre e o segundo, como causa de desejo.

Notamos, seguramente, o quanto o desejo concernido ao pesquisador é bastante diferente do operador do desejo que surge para um analista, deste modo, não é o saber que move o analista, mas seu ato, conforme Lacan indica:

É ao analista, e a ele somente, que se endereça essa fórmula que tantas vezes comentei, *Wo es war, sol Ich werden*. Se o analista trata de ocupar esse lugar no alto e à esquerda que determina seu discurso, é justamente porque de modo algum está lá por si mesmo.

É lá onde estava o mais-de-gozar, o gozar do outro, que eu, na medida em que profiro o ato analítico, devo advir (Lacan, 1969-1970/1992, p. 55).

Quando, em seu prelúdio, a psicanalista Ida Freitas aponta para uma ética própria da psicanálise, é justamente porque toca na frase “onde o isso estava, deve advir o eu”, formulada por Freud e retomada por Lacan para fazer referência à ética do desejo e ao discurso do analista, no sentido de afirmar que não há travessia por uma experiência de análise sem levar em conta a ordem ética.

Elia, no livro antes mencionado, “A ciência da psicanálise”, propõe um novo nome para um novo lugar, a categoria de “pesquisante”. O psicanalista já havia, desde a conferência “Por uma psicanálise desavergonhada diante da ciência”⁴⁷, problematizado a embaraçosa relação entre psicanálise e ciência, partindo da sua experiência pessoal na universidade e no campo de saúde mental com o autismo. Nesta ocasião, sustentou não se tratar de desdenharmos da ciência, nem tampouco de colocarmo-nos num lugar independente dela, mas sim trilhar, a partir de uma posição ética, a possibilidade desavergonhada de diálogo.

Neste momento, o psicanalista vai afirmar, com Freud e Lacan, que, ao realizar uma pesquisa em psicanálise, é preciso deslocar o saber do lugar do psicanalista para o psicanalisante. O pesquisador, portanto, deverá manter-se no D.A, mas, em outra posição, como “pesquisante”. Assim, não se trata de saltar para outro discurso, D.M, D.H, ou D.U, contudo, de trabalhar deste lugar, advertidamente, no ato da pesquisa.

O pesquisador assume a posição de psicanalisante no ato da pesquisa, mas não se transforma com isso no psicanalisante: o que o sujeito em trabalho (analísante) no discurso psicanalítico produz são novos significantes mestres (S1) para literalizar de modo novo, único e particular, as suas formas de gozar, e não o saber. Já o pesquisador, desde uma posição fundamentalmente homóloga à de psicanalisante, produz o saber (S2) que sua pesquisa se propõe a produzir (Elia, 2023a, p. 225).

Deste modo, Elia irá sustentar que o pesquisador em psicanálise tem em comum com o analisante o fato de sustentar o trabalho de pesquisa a partir de suas próprias questões (ditas subjetivas) e, com isso, produzir algum saber. Diante deste fato, o autor argumenta sobre como

⁴⁷ Comunicação feita na Mesa Plenária nº I - *Psicanálise, epistemologia, ciência e pesquisa*, do VI Simpósio Anual do Programa De Pós-Graduação em Psicanálise do Instituto de Psicologia da UERJ, realizado nos dias 19, 20 e 21 de outubro de 2009, no Auditório 91 da UERJ, com o tema Psicanálise, Universidade e Sociedade.

o pesquisador em psicanálise não deveria necessitar da participação do mestre com ordens ou demanda de trabalho, como vemos operar o discurso da histeria, embora na histeria aconteça produção de saber pela intervenção do mestre. O pesquisador em psicanálise, tal qual o analisante, é movido pelo desejo de saber, desejo de saber pesquisar ativamente as causas daquilo que o atravessa.

O termo “pesquisante”, portanto, advém daí, da condensação dos termos pesquisador e analisante, “se é no campo da psicanálise que ele está (...), está, como dissemos, em um lugar homólogo ao do analisante” (Elia, 2023a, p. 226).

É possível, agora, revisitar o que Freud afirmou, em 1912, sobre o fato de pesquisa e tratamento andarem juntos. Analisar e pesquisar não é feito do mesmo lugar, ao mesmo modo, é preciso que aconteça uma inversão do analista para o analisante, sem haver mudança de discurso, fato crucial para compreendermos que, em psicanálise, adota-se outra metodologia, pois o saber não é reservado àquele que agencia a pesquisa, mas sim ao agenciado. Em contraposição, tem-se o D.M, o qual exclui o sujeito com sua fantasia, ele é capaz, em um só tempo, de recalcar o próprio mestre, sendo este barrado quanto à sua verdade.

Vimos, claramente, como analisar requer daquele a ocupar o lugar de semblante de objeto *a* uma experiência prévia com o inconsciente, embora ainda não tenha chegado aos confins de uma análise, diferente de pesquisar na universidade, a qual não prevê tal experiência pré-histórica, contudo, requer a aposta no saber, desejo de saber, o que o coloca próximo ao analisante.

Constatamos, então, que para sustentar a pesquisa séria em psicanálise – não a que visa números, metadados e produções incessantes de publicação em plataformas – é preciso, de alguma forma, que esses dois agentes coincidam – pesquisador e analisante –, e que haja um reposicionamento no interior do D.A. A inversão promovida na pesquisa em psicanálise vai distinguir-se, definitivamente, do efeito esperado pelas pesquisas pautadas no cartesianismo, ou seja, aquelas que operam pela refutação ou não de uma hipótese.

4.1.2 Substância gozante: subversão e resolução

Embora as questões entre psicanálise e ciência sejam complexas e impossíveis de desenvolver em um único item e, mesmo algumas delas já tenham sido trabalhadas no segundo capítulo, isso não impede de trazê-las aqui novamente, afinal de contas a subversão e a resolução da substância gozante articula-se ao modelo hegemônico de fazer ciência.

Propomos reconsiderar, neste momento, as quatro regras do caminho metodológico criado por Descartes em seu “Discurso do Método”, de 1637 – que fundamenta a ciência moderna –, as quais foram expostas no segundo capítulo, item 2.2 – Substância em Descartes. São elas: 1) não aceitar algo como verdadeiro, até que não o reconheça como tal em sua completude; 2) dividir as partes de forma sistemática do complexo ao simples; 3) gradação de análise do mais fácil ao mais complexo, de maneira rigorosa; 4) revisão de todo o processo, de modo a nada ser omitido.

Descartes vai afirmar, a partir daí, que para o homem chegar ao conhecimento é preciso transpor a dúvida metódica o que, então, o fará duvidar de tudo. Com isso, o objeto alcança veracidade e, conseqüentemente, torna-se válido. Para isto, é necessário ao pesquisador adotar duas premissas: a universalidade da pesquisa e o ponto comum de partida do objeto. Aqui, devemos ao menos mencionar outros filósofos responsáveis pelo movimento de cientificismo e racionalismo a partir do século XV, os quais marcaram o início da idade moderna, como: Galileu Galilei, Thomas Hobbes, John Locke, Nicolau Maquiavel, dentre outros, com o intuito de percebermos o movimento intelectual presente à época.

Na contramão do que Descartes pregou para a criação de seu método, Freud partiu de duas prescrições para fundamentar o postulado sobre tratamento e pesquisa coincidirem: 1) o caráter abstinente por parte do analista (Freud, 1915) e 2) a indicação em tratar cada caso como se fosse o primeiro e o não generalismo no tratamento analítico (Freud, 1913).

Se, conforme demonstra nossa pesquisa, a partir de Freud e Lacan, é preciso que pesquisador e analisante coincidam para haver pesquisa em psicanálise, como, então, é possível fazer equivaler a pesquisa em psicanálise à pesquisa que admita o método cartesiano como coordenada? Ou, pior, deduzir que a pesquisa em psicanálise deva seguir os mesmos preceitos metodológicos cunhados pela ciência moderna?

Em psicanálise, conforme vimos, é necessário ao analista recusar todo e qualquer saber prévio, o que indica a impossibilidade de tomar um caso como modelo e faz com que a cada nova sessão precisemos assumir a necessidade de esvaziar saberes e conhecimentos prévios, colocando-nos no lugar de não-saber nada sobre aquele que procura a análise. Tal posição é derivada da ética do desejo, na aposta de, a cada análise, surgirem novos significantes e o trabalho clínico assumir sua dimensão de pesquisa.

A reviravolta criada por Freud, primeiro, com a afirmativa de haver desejo no inconsciente e segundo, com a teoria do narcisismo e da pulsão, já nos dava subsídios para sustentarmos a psicanálise como uma novidade no pensamento ocidental. Somado a isto, com Lacan, fica a cargo do conceito de sujeito e de gozo – conforme vimos no primeiro capítulo –

e a criação do D.A, uma metodologia de pesquisa particular, pois na época de Freud a preocupação era incluir a psicanálise no escopo científico como método de ensino e pesquisa, diferente de Lacan, que, imbuído de outros instrumentos lógicos e metodológicos, preocupou-se em demonstrar, a partir da teoria freudiana e dos acréscimos promovidos, o lugar subversivo da psicanálise frente a outros campos do conhecimento humano e o próprio modelo de ciência.

Para responder à pergunta “O que sou eu?”, Descartes procurou a verdade nas ciências e descartou qualquer possibilidade da existência de um objeto capaz de gerar sentidos ou enganos, como é próprio do corpo. Esta pergunta, precursora na história do pensamento humano, é responsável por levar Descartes a conceituar o sujeito, advento que tornou possível a criação da psicanálise. Este ponto indica como Descartes e Freud convergiam no ponto de pensar sobre o sujeito, embora um o defina pela razão e o outro, pelo inconsciente. Freud defendeu haver uma forma original do inconsciente pensar e Lacan foi responsável por conceituar o sujeito da psicanálise.

Em Freud e com Lacan o sujeito não tem substância, ele é definido no “entre” dois significantes, na ausência, no vazio, visto que em Descartes é definido como a coisa pensante. Vamos verificar, entre psicanálise e ciência, uma filiação incontornável, isto é, embora o conceito de substância gozante subverta a lógica cartesiana e solucione o corpo exilado que faz seu retorno como máquina, o sujeito o qual operamos em psicanálise continua sendo o sujeito que a ciência opera – embora sejam conceituados de forma diferentes – fato que não assenta a psicanálise em uma posição subsumida à ciência moderna, não a torna aquém, pelo contrário, possibilita reconhecer as circunstâncias de uma e de outra.

Assim, o conceito de substância gozante, ao meu ver, é uma resposta de Lacan para re(conceituar) o corpo e, para isto, ele utilizou-se de um significante bastante caro para Descartes: substância. Quanto ao ser, Lacan nos indicou como semblante de ser (Lacan, 1972-1973). Testemunhamos, portanto, a psicanálise articulada ao laço social de forma distinta da ciência, conforme Lacan demonstrou com a teoria dos quatro discursos e a nova função do gozo, pelo *avesso*, como objeto *a* mais de gozar. A ciência produz objetos, já a psicanálise produz novos significantes, embalados pelo amor de transferência.

O linguista Jean-Claude Milner, em seu livro “A obra clara” (1996), no segundo capítulo, intitulado “O Doutrinal de Ciência”, afirma que toda a morada da obra de Descartes repousa sobre o *cogito*, não sendo por acaso que Lacan recorreu tantas vezes a este filósofo para debater o conceito de sujeito, pois, a partir da ciência moderna Freud pôde criar a psicanálise. Para demonstrar a íntima relação entre Descartes e Lacan, o autor criou um

conjunto de proposições denominadas de “*cartesianismo radical* de Lacan”, ou seja, pontos para refletir a aproximação discursiva entre eles. Milner afirma:

se Descartes é o primeiro filósofo moderno, é pelo Cogito’; ‘Descartes inventa o sujeito moderno’; ‘Descartes inventa o sujeito da ciência’; ‘o sujeito freudiano, na medida em que a psicanálise freudiana é intrinsecamente moderna, não poderia ser outra coisa senão o sujeito cartesiano’” (Milner, 1996, p. 33).

A proposta de Milner é afirmar como o sujeito da ciência é sem qualidades, atributos, e desta mesma especificidade é possível falar em sujeito do inconsciente, “nem o sujeito nem o pensamento exigem a consciência” (Milner, 1996, p. 35).

Um acréscimo bastante interessante feito por Milner a este debate foi a diferenciação entre o que chamou de “ciência ideal” e “ideal de ciência”, no qual descreveu o primeiro como a forma de fazer ciência do século XIX e XX e o segundo, a redução de conteúdo com objetivo de atingir o patamar ideal da ciência, como o próprio Freud fez ao ambicionar para a psicanálise o lugar de ciência. Em Lacan, ao contrário, verificamos a psicanálise em outro campo discursivo da ciência e a tentativa de distinguir os princípios de cada uma delas.

Para finalizarmos e passarmos para o próximo item, concluímos que o inconsciente, em Freud, promoveu um dos cortes epistemológicos na humanidade e a teoria da pulsão seguiu a mesma direção. É da pulsão a responsabilidade de portar a diferença entre o corpo da psicanálise e o corpo biológico, na medida em que institui o caráter alteritário. A partir da pulsão, em seu caráter alteritário, entendemos o gozo não como uma energia que emana da res extensa, pois, seguir esta leitura é acreditar haver dois mundos independentes e separados. A criação do gozo é para incluir o sujeito em seu eixo central e recolocar o corpo ao trabalho, para afirmar que há gozo no corpo – várias derivações surgem dessa afirmativa, como: há palavra no corpo, pensamento no corpo, etc. -, e só aí podemos apostar na subversão e solução da separação da mente e do corpo.

À substância, Lacan incluiu o gozo, e assim afasta de vez qualquer possibilidade de pensar a psicanálise nos moldes da ciência moderna, embora a psicanálise possua estrita filiação com a ciência, como vimos com a operação do mesmo sujeito. A proposta da presente tese é argumentar como entre elas também existem descontinuidade, ruptura e subversão de uma em relação à outra. A novidade, aqui, fica a cargo do gozo, o qual torna a clínica psicanalítica responsável pelo giro discursivo. Se o sujeito fica foracluído e o corpo exilado no discurso da ciência, na psicanálise, eles são restituídos a partir da substância de gozo, do lugar

do Outro são convocados ao trabalho de fala e a produção de novos significantes, e à espera desses efeitos de fala encontra-se o analista com sua escuta.

Aqui, resta o seguinte comentário: o gozo (como única substância da psicanálise) não pode ser responsável por solucionar a separação entre mente e corpo como forma de amenizar a problemática imposta por Descartes; ora, a resolução encontrada com a criação da substância gozante é confiar num campo de pesquisa e clínica que visa re(conceituar) o corpo em nossa cultura, dando o devido tratamento na sustentação e no reconhecimento de haver um furo estrutural que sustenta o não-saber de nossa prática.

Quer dizer, ao afirmarmos que Lacan produziu uma re(conceituação) do corpo, a partir do conceito de substância gozante, entre 1972 e 1973, estamos apontando ser esta a resposta dada, cinco anos depois, da afirmativa feita por ele em 10 de janeiro de 1967, evocada no segundo capítulo, item 2.2.1 – Lacan com Descartes, que nomeou “erro sobre o ser” (Lacan, 1967-1968, p. 89). A lição de 1967, na qual afirma que “o ato constitua um verdadeiro começo” (Lacan, 1967-1968., p. 78) é responsável por tecer longas elaborações sobre a novidade que o ato analítico inaugura e, nela, Lacan aponta o ato do *cogito* como “a grande *Verwerfung* de Descartes. Ela é assinalada por seu efeito que reaparece no Real, ou seja, no impossível” (Lacan, 1967-1968, p. 89). O erro de Descartes só foi respondido pelo próprio Lacan anos depois, o que nos leva a crer ter sido preciso, para tal, a escrita de “O avesso”, seminário importante por trazer o D.A como eixo subversivo da psicanálise.

Ainda no início do ensino, na lição de 12 de janeiro de 1954, às voltas com a pergunta sobre se a psicanálise seria humanista, o que fez Lacan recorrer à “Fenomenologia do Espírito” de Hegel e o “Discurso do Método” de Descartes para responde-la, recolhemos um diálogo bastante interessante entre Lacan e Sr. Hyppolite, estudioso de Hegel e participante de seus seminários.

Na perspectiva de entender como Hegel pensava a função do não-saber e a finalidade dos discursos para contradizê-lo com a energia da libido, embora subtraia da teoria hegeliana esforços para pensar o sujeito em psicanálise, Lacan comenta não ter pretensões de ultrapassá-lo; para isso, diferencia Freud de Hegel pela libido, afirmando haver desejo nos sonhos. Quanto à Descartes, filósofo nascido mais de cem anos antes de Hegel, Lacan possui a mesma postura, “Como frequentemente o fiz notar, não gosto muito de que se diga que se *ultrapassou* Hegel, como se diz *ultrapassar* Descartes. Ultrapassa-se tudo e se fica muito simplesmente no mesmo lugar” (Lacan, 1953-1954/1979, p. 101). Entretanto, se, com Hegel, Lacan reconhece e leva extremamente longe suas contribuições teóricas, com Descartes não acontece o mesmo, pois, é como máquina que o corpo retorna da divisão cartesiana.

É totalmente estranho estar localizado num corpo, e não se pode minimizar esta estranheza, apesar de a gente andar o tempo todo agitando as asas a se gabar de ter reinventado a unidade humana, que esse idiota do Descartes havia recortado. É totalmente inútil fazer grandes declarações sobre a volta à unidade do ser humano, à alma como forma do corpo, por meio de grandes reforços de tomismo e de aristotelismo. A divisão está feita de vez (Lacan, 1953-1954/1979, p. 104).

A respeito deste comentário, feito entre 1954 e 1955, com relação à divisão promovida entre corpo e pensamento, podemos dizer que, doze anos depois, entre 1967 e 1968, Lacan vai retomá-la a partir do “erro sobre o ser”, só alcançando uma resolução entre 1972 e 1973, com a criação da substância gozante. Ora, são três momentos distintos do ensino (lembramos que em outros momentos Lacan recorre a Descartes), mas que nos permitem afirmar que Descartes não foi ultrapassado, assim como Lacan desejava. Ao invés, ele foi subvertido, na medida em que houve a suposição da existência de gozo no corpo. Se ultrapassagem é o ato de ultrapassar alguém ou algo que vai na mesma direção, a subversão promove a disjunção, altera a direção, provoca ruptura.

Acreditamos, ainda, afirmar ser possível, com a substância gozante, subverter e solucionar o problema deixado pela ciência moderna com seus critérios metodológicos, o que não pode significar que só a psicanálise tem acesso à verdade, como Lacan afirmou em “Televisão”: “Sempre digo a verdade: não-toda, porque dizê-la toda não se consegue” (Lacan, 1974/2003, p. 508), pois, “uma prática não precisa ser esclarecida para operar” (Lacan, 1974/2003, p. 512), ao lembrar que médicos já lidavam com a loucura antes mesmo de Freud elaborar o inconsciente da psicanálise. Quando trabalhamos em instituições de saúde, por exemplo, assistimos, com profissionais não analistas, como levar em conta a fala do sujeito faz diferença no tratamento. Isso, pois, ao escutarem a verdade veiculada pela fala de um sujeito, por exemplo, de estrutura psicótica, esses profissionais operam, transferencialmente, no tratamento.

Pois bem, o que extraímos da subversão e resolução promovida a partir do conceito de substância gozante, mas essencialmente determinado pelo discurso do analista, é a resposta dada por Lacan a partir do gozo, pois, com isso, o corpo não pode mais ficar desterrado do pensamento e resumido ao lugar do impossível. Apreender o conceito de substância gozante e tomá-lo como da ordem do ato inaugural é resolver de uma vez por todas, mais além, a divisão cartesiana mente-corpo; é apostar que a transmissão da psicanálise funda uma nova

metodologia de pesquisa-clínica na cultura ocidental e, a partir de Freud, re(conceitua) o corpo, sem retirar o furo que estrutura o saber da psicanálise e sustenta, a partir do real da experiência analítica, a originalidade de nosso campo.

Lembremos que, do lado da ciência, muitas vezes representada por médicos neurologistas, como Antonio Damasio (1996), autor do livro “O erro de Descartes” – no qual afirma, a partir da biologia neuronal que a compreensão separada da mente e do cérebro não leva ao entendimento completo sobre os fenômenos, mas ao interacionismo como o processo que daria conta de responder as maledicências do indivíduo –, o posicionamento da psicanálise está em outro patamar, outra episteme.

A psicanálise, portanto, não pode ser compreendida como disciplina curricular ou mais um campo de saber que integre outros; a psicanálise, principalmente a partir de Lacan, promove uma subversão e soluciona a lógica cartesiana, mantendo viva sua própria forma de fazer ciência e ponderando haver, borromeamente – pelo real, simbólico e imaginário –, outro sistema epistemológico em curso. Se a psicanálise é ciência, que seja uma ciência da experiência do real, de ex-sistência.

Para a ciência, *res cogitans* e *res extensa*. Para a psicanálise, a substância gozante.

4.2 A nomeação “fenômeno psicossomático”

Para nos debruçarmos no segundo caminho da pesquisa, indicado desde o título e a introdução, qual seja, o estudo do fenômeno psicossomático no que tange às questões clínicas e restos de articulações teóricas não exploradas em pesquisas anteriores –, o que consideramos feito no terceiro capítulo –, e, mais ainda, o questionamento quanto à conservação da nomeação “fenômeno psicossomático” a partir da subversão do conceito de substância gozante, também foi preciso retomarmos os conceitos de pulsão e de gozo.

Se a psicanálise nos ensina, dentre tantas coisas, que o corpo assume outra dimensão daquela imposta pelo saber médico e pela inflexão cartesiana nos quais corpo e pensamento se tratam de categorias distintas e opostas – resta a pergunta: como vamos, então, conservar o termo “psicossomático” em psicanálise?

A palavra “psicossomático”, em sua forma etimológica, convoca-nos à primeira vista para a reconciliação cartesiana entre psico-soma e mente-corpo, assim mantê-la seria incoerente com todo o desenvolvimento de nosso estudo. Para tanto, é necessário seguirmos outro viés argumentativo que nos faça sustentar o termo, pois é bastante importante ele

continuar em vigor entre nós, analistas e pesquisadores, afinal, ainda hoje, existe grande resistência por parte dos próprios analistas em pesquisá-lo, fato possível de constatar com a escassa produção bibliográfica.

Reservamos aos itens anteriores a subversão e a resolução do problema deixado por Descartes, o que nos conduziu, como consequência, à novidade epistemológica e a outra forma de fazer ciência. Assim, além da substância gozante questionar o modelo vigente de produção científica, ele também serve para situar a única substância possível em psicanálise e reafirmar que o trabalho clínico da psicanálise é com o gozo, não mais com extensão e pensamento. Desta forma, subversão e resolução dizem respeito ao modelo científico cartesiano e não ao termo “psicossomático”, pois, em sua especificidade clínica, ele assume importante função.

Conforme verificamos desde o fragmento do caso clínico de Fernanda e, mais especialmente, no terceiro capítulo, o fenômeno psicossomático evidencia que o significante afeta o corpo de modo inusitado, participando de uma relação singular entre significante e corpo, responsável por outro tipo de escrita distinta do que se inscreve no corpo da estrutura histórica. Deste modo, o psicossomático diz respeito ao fenômeno e o sintoma histórico à estrutura. Na histeria, desde Freud, a palavra está cravada no corpo, é o anti-*cogito* psicanalítico – entre real e simbólico, no FPS, é mais além da linguagem, em outra dimensão, entre real e imaginário. Esta diferença, que não é uma qualquer, persiste ao lado da escrita o fato de não ser o mesmo gozo a atravessar fenômeno psicossomático e estrutura histórica, o que vai exigir do analista maior cuidado quanto a sua tática, no decurso da direção do tratamento e, para isto, não foi preciso inventar ou acrescentar outra recomendação à técnica da psicanálise, afinal, Freud sempre assegurou a associação livre como única regra e Lacan apostou na invenção do inconsciente do início ao fim do ensino.

Vale lembrar que, no processo analítico, em “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”, Lacan (1958/1998a) vai destacar três níveis de ação: tática, estratégia e política. A transferência como uma estratégia está do lado do analisante e, portanto, cabe ao analista saber precisar o lugar que o analisante o coloca na relação transferencial, para poder operar a tática, isto é, com sua interpretação. Para a política, reserva-se o fato de o discurso analítico ser aquele a colocar a ética do desejo no centro da experiência e incluir a castração do Outro, política própria da psicanálise. Observamos, como de costume na clínica do FPS, haver o comprometimento da estratégia, visto que a relação transferencial muitas vezes permanece com o profissional médico, o que torna o atendimento psicanalítico enfadonho e silencioso e aí a tática interpretativa do analista exige cuidado.

Examinamos, principalmente no primeiro capítulo, como a substância gozante ajuda-nos a pensar sobre o que está dentro dos contornos da linguagem, aquilo que serve de estruturação do sujeito, sua “pré-história”, como Lacan comenta em “Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956”. Paradoxalmente e seguindo as mesmas indicações freudolacanianas, sobre nem tudo poder ser incluído à linguagem, a partir da pulsão de morte e do gozo, depreendemos como contribuição da substância gozante ao FPS o fato de ele nos servir como mais uma ajuda na distinção dos acontecimentos de corpo da histeria. Além disso, ele nos faz reafirmar que há outro tipo de gozo capaz de assolar o sujeito – o gozo é plural em suas dimensões –, exigindo do analista outra precisão clínica.

Deste modo, quando Lacan inclui o gozo na substância é para assegurar que a clínica psicanalítica visa ao trabalho com os gozos, esse é o nosso material analítico, e com isso é possível teorizarmos sobre a transformação e passagens dos gozos, em relação à direção do tratamento na clínica e suas especificidades, como é o caso do FPS.

Arriscamo-nos a afirmar que Lacan não seguiu levemente com a dualidade cartesiana, ao manter o termo “psicossomático”, tampouco devemos substituí-la. Nossa aposta é que a conservação pressuponha a diferenciação da estrutura histórica e do trabalho com os diversos tipos de gozo. Devemos recordar o quanto a última indicação sobre o psicossomático decorre da “Conferência de Genebra”, de 1975, dois anos após a criação da substância gozante, em 1972, em que Lacan vai confirmar a continuação de um e de outro sem operar qualquer associação entre eles.

As referências históricas de todos ou quase todos os grandes estudiosos no campo da psicossomática foram próximos ou tiveram algum contato com a obra freudiana, como Georg Groddeck, Franz Alexander e Felix Deutsch com a Escola de Psicossomática de Chicago, Pierre Marty na França, além de outros (Volich, 2022). Cada um deles se debruçou em alguma passagem ou conceito de modo a poder auxiliar no entendimento de afecções que se mostravam de outra natureza.

Lembremos como a expressão “psicossomático” foi utilizada, pela primeira vez, em 1818, pelo psiquiatra alemão Johann Christian Heinroth, nos estudos sobre as possíveis causas para a tuberculose, o câncer e a epilepsia (Volich, 2022). Porém, somente no século XX, com o *american way of life*, principalmente após a Primeira Guerra Mundial, quando liberalismo, nacionalismo e capitalismo passaram a ditar o modo de vida ocidental e a pujança da teoria freudiana se deu na virada entre os séculos XIX e XX, que a expressão tomou ares científicos com a criação da disciplina “medicina psicossomática”, em 1930.

A partir da expansão do termo “psicossomático”, associado sobretudo ao discurso médico-científico-capitalista, resta-nos retomar Lacan com a pergunta: e o que pode o psicanalista?

Pacheco (2017) nos lembra que o discurso do capitalista é aquele no qual o sujeito fica mergulhado no imperativo de gozo dos objetos de consumo e “nada quer saber da experiência da castração e do impossível” (2017, p. 53), é aquele distinto dos demais – D.U, D.H, D.M, D.A –, pela rejeição, *Verwerfung*, e ausência de laço social, como constatamos no item anterior. Este significante freudiano é também utilizado por Lacan para referir-se ao ato do *cogito*, como vimos em 1967, o que nos mostra a dupla rejeição do gozo pela ciência e pelo capitalismo e esclarece cada vez mais a tendência em nossa sociedade em tornar a psicanálise obsoleta dos campos acadêmicos, de tratamento e discussão. Em 1968, na introdução de “Scilicet” - revista da Escola Freudiana de Paris –, Lacan ao tratar da operação da *Verwerfung* em um sistema simbólico, é categórico ao afirmar que a rejeição “reaparece no real” (Lacan, 1968/2003, p. 292), direciona-nos cada vez mais para a especificidade da experiência analítica com os psicossomáticos.

Concluimos, portanto, que a manutenção da expressão “psicossomático” mantém viva a principal base teórica utilizada pelos primeiros pesquisadores da área e é a confirmação de Freud continuar sendo a referência máxima da nossa experiência. Além disso, conservá-lo dentro do campo da psicanálise é apostar que o discurso do analista tem a dizer, dentre tantas outras coisas, sobre essa clínica complexa e árida; é ratificar que este é o único discurso que parte do real e só ele é capaz de recolocar o amor na condição de existir um tratamento o qual leve em conta a verdade do sujeito, mesmo que para isso pague o preço de não responder às demandas sociais.

4.3 A falha epistemossomática

A partir dos comentários trabalhados no item 2.2.1, a respeito da falha epistemossomática, tem-se que o mundo ocidental contemporâneo, marcado pela particular relação entre discurso da ciência e discurso do capitalista, representado por uma “subversão sem precedentes” (Lacan, 1967/2003, p. 361), é provedor da universalidade e hegemonia dos indivíduos e seus corpos. A íntima relação entre ciência e capitalismo promove a dupla rejeição do sujeito e, conseqüentemente, o mal-estar descrito por Freud desde 1930, aspecto central na

formação do sujeito e do coletivo, aspecto que fica de fora, na medida em que ter o conhecimento sobre o transtorno do órgão adoecido é prevalente à verdade do sujeito.

Um ano antes de proferir uma jornada de encerramento sobre a “Alocução sobre as psicoses da criança” (Lacan 1967/2003b), a convite de Maud Mannoni, Lacan foi convidado a falar aos médicos no Colégio de Medicina, no hospital *Salpêtrière*, conferência conhecida como “O lugar da psicanálise na medicina” (1966). Nesta ocasião, lhes fez uma advertência: o risco que corriam em abandonar suas funções clínicas, em prol do avanço da ciência. Esta indicação bastante acertada de Lacan corresponde, quase sessenta anos depois, ao que assistimos hoje: qualquer rápida pesquisa no *Google* torna o sujeito expert em determinado assunto e uma doença, até então desconhecida, passa a existir quando a “medicina baseada em evidências” a encontra.

A aliança promovida – entre ciência e capitalismo – permite ao sujeito ficar reduzido a objeto de saber e seu corpo ser ofertado às manipulações, assim como aquele que ocupa a função médica, em razão de se tornar refém do imperativo tecno-financeiro. A partir da dupla exclusão de gozo, Lacan vai destacar o aumento progressivo da “falha” entre episteme e soma e, com ela, a proliferação de novas doenças e diagnósticos.

A expressão “falha epistemossomática” foi por ele criada para tratar a hiância entre saber e verdade. Este intervalo diz respeito aos limites possíveis na relação impossível com o real, é na tensão provocada do “entre” que o gozo vai consentir na clínica psicanalítica, articulação a qual permanece excluída dos outros discursos.

Desde muito cedo, Freud (1901) demonstrou ser o ato falho bem-sucedido em sua estrutura “porque produz a falta e põe o sujeito em causa” (Quinet, 2009, p. 136), todavia ele também é capaz de apontar o insucesso do mecanismo do recalque como destino pulsional e depositar a fração impossível de saber do inconsciente, deixando como resto o enigma, o semi-dizer inconsciente. Quanto à verdade, por ela ter a ver com o real e ser “irmã do gozo” (Lacan, 1969-1970/1992), “dizê-la toda é impossível” (Lacan, 1974/2003, p. 508), o que nos faz falá-la sempre pela metade e, com isso, derivar o sujeito dividido em seu “estado de fenda”.

Embora Lacan tenha evocado o psicossomático em poucos momentos do ensino, em nenhum deles apostou em pô-lo em paridade com a neurose histérica. Na histeria, o sintoma é articulado pelo gozo fálico – falado e castrado – fixado na fantasia fundamental e é a partir dele que o sujeito irá trabalhar em uma análise. Miranda (2002) ao afirmar sobre a debilidade mental estar referida a um transtorno entre saber e verdade, pergunta-se “qual o destino do saber na debilidade mental?” (p. 178), o que vai nos servir para transpor ao psicossomático: qual o destino do saber no FPS? Esta é uma pergunta merecedora maiores aprofundamentos teóricos,

pois o que o FPS testemunha em muitos casos é o velamento da estrutura e, conseqüentemente, o gozo que atravessa o falasser. Por isso, é comum comparecer certa dificuldade clínica em pensar a hipótese diagnóstica, visto que ela só é feita a partir da estrutura.

Deste modo, a hiância descrita por Lacan entre saber e verdade participa da própria estruturação psíquica do sujeito, contudo, em casos de FPS, a falha estará a serviço daquilo que foi rejeitado no simbólico e retorna no real e aí reside toda a problemática clínica, afinal, o intervalo entre saber e verdade comportará dois gozos distintos: o primeiro, no caso de uma neurose, o fálico do sintoma e o segundo, no caso da psicossomática, o gozo específico, o qual, simbolicamente, aparecerá representado pela holófrase.

Constatamos, com isso, o fato de a expressão “falha epistemossomática” expor o desnível epistêmico entre saber e verdade, escuta e fala, corpo e imagem, sujeito e objeto; nestes desencontros o gozo se instala e é sobre ele que a psicanálise opera, naquilo que fracassa. Este fracasso é também da psicossomática, pois entre a associação do sujeito e aquilo que seu corpo apresenta algo fica de fora, de fora da linguagem, como resto.

Freud, em 1916, já havia mencionado o fato de o sujeito se angustiar diante da felicidade e por isso ele fracassar, arruinado pelo êxito do desejo ou diante da possibilidade de realizá-lo, levando-nos a problematizar que é de fracassos que falamos em uma análise, sem isto não haveria razão para existir psicanálise. A “falha epistemossomática”, portanto, extrai e consolida o caráter disjuntivo entre corpo e mente; o corpo e qualquer efeito de linguagem, remete ao próprio equívoco de fundação do sujeito e ainda desponta como potente expressão para o estudo do FPS.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final da pesquisa, pude verificar que o estudo foi realizado em dois tempos do meu desejo. O primeiro tempo, posso afirmar como refletiu meu desejo em prosseguir mais ainda com o estudo do fenômeno psicossomático e suas especificidades, assunto transversal em minhas pesquisas ao longo de mais de dez anos de caminhada clínica e teórica. Neste tempo procurei me debruçar sobre aquilo que não foi possível trabalhar no Curso de Mestrado, seja pelo percurso teórico, seja pelo analítico. No segundo tempo, verifico que minhas descobertas caminharam pela extração do índice da diferença da psicanálise, a partir do conceito de substância gozante, contribuindo para leituras e articulações bastante originais em meu percurso, principalmente no campo filosófico.

A presente tese pretendeu fazer uma reflexão sobre o conceito de *substância gozante*, elaborado por Lacan no Seminário 20 – “Mais, ainda” – (Lacan, 1972-1973), e o estudo do fenômeno psicossomático. A problemática que sustentou a originalidade da pesquisa partiu da pulsão em Freud, do gozo em Lacan e da novidade trazida com o termo substância gozante. Afinal, o corpo em psicanálise assumiu outra dimensão, *mais além* daquela impressa pelo saber médico e científico – *res cogitans* e *res extensa* –, evidenciando a necessidade de se rever em que medida o termo *psicossomático* é apropriado, pois, à primeira vista, ele convoca à reconciliação cartesiana entre psico-soma e entre mente-corpo.

Para tanto, foram adotados dois caminhos: o primeiro, em relação à inscrição da tese no campo discursivo e a extração dos limites e amarrações da psicanálise, em relação ao modelo científico vigente; o segundo, articulado ao estudo do fenômeno psicossomático, bem como sua nomeação. Não vejo outra maneira de escrever sobre psicossomática sem adotar a clínica como ponto de partida, sendo assim, o caso clínico de Fernanda serviu como fonte de inspiração para a escrita da tese.

Para a inscrição da tese no campo discursivo, foram utilizados como referenciais teóricos a obra de Sigmund Freud, o ensino de Jacques Lacan, psicanalistas comentadores pertinentes ao estudo, alguns filósofos, como Aristóteles, Descartes e Antoine Arnauld e Pierre Nicole, da Abadia de Port-Royal, além de comentadores da filosofia. Os filósofos trabalhados foram escolhidos, rigorosamente, a partir do percurso feito por Lacan no Seminário 20, momento de conceituação da única substância admitida em psicanálise.

Em Freud (1905), o caráter alteritário da pulsão conserva a psicanálise distinta da biologia, esvazia uma suposta correspondência entre os campos e radicaliza com a concepção de corpo. Exemplo disso é o movimento feito pelo bebê com a boca ao nascer, entendido pela biologia como reflexo primário de sucção. Para a psicanálise, é por intermédio da relação com o Outro que a zona erógena recebe excitação sexual e o sugar passa a ser significantizado, assim o metabolismo corporal deixa de ser puramente orgânico. A noção de exterioridade da pulsão, somada à descoberta freudiana de desejo no inconsciente, possibilitaram a Lacan desenvolver formulações bastante importantes, como “o inconsciente é o discurso do Outro” e “o desejo é o desejo do Outro”.

Ainda sobre a alteridade da pulsão e adicionada a ela, a genealogia da pulsão de morte, a repetição inconsciente e a economia freudiana do masoquismo permitiram a Lacan formular sobre *jouissance*. Ao longo da tese, verificamos as modificações e nuances do conceito de gozo através do ensino de Lacan, até sua representação como principal orientador da práxis lacaniana e índice do real. O psicanalista recorreu a Sade para afirmar que embora o ser falante tenha se deparado com o gozo através do sexual (Lacan, 1971-1972/2012), não podemos restringi-lo a esta função, pois o que verificamos com a clínica do FPS é um gozo não drenado pela barreira fálica da castração, gozo sem fala. Há, com isso, a pluralidade de gozos que atravessam o *falasser*, a partir do nó borromeano: gozo Outro J(A), gozo fálico Jφ e do sentido, e é a partir dessa diversidade de gozos que se opera em psicanálise, embora o referente seja uma única substância.

A proposta da pesquisa em adotar os filósofos – Aristóteles, Descartes e Port-Royal – não foi chegar à resposta sobre o que é a substância gozante para a psicanálise, mas extrair como Lacan recorreu a eles para inaugurar a nova substância, o que *ex-traiu* com/da filosofia. Desde Platão, o conceito de substância já ocupava lugar acirrado nas discussões filosóficas, porém, somente com Aristóteles assume a devida acuidade.

Para a filosofia aristotélica a substância é o ponto de partida para qualquer movimento, dela tudo se deriva, é o princípio o qual fundamenta qualquer noção de realidade e nos faz apostar na manifestação da trama de gozo como função de suporte, só há gozo se houver corpo, sem que para isto precisemos ir em busca da origem do sujeito. Com Antoine Arnauld e Pierre Nicole, filósofos e teólogos de Port-Royal, há sempre algo que escapa entre uma substância e outra e isso faz com que apostem no vazio de predicação, isto é, eles afirmam que nós nos atrapalhamos com a substância e o seu predicado na medida em que não há uma relação causal entre pensamento e corpo. Embora estes filósofos tenham recorrido ao método de Descartes, o que eles afirmam passa por uma diferença lógica, a presença do vazio, e com isso recolhemos

junto com Lacan o fato da lógica jansenista ter baseado algumas elaborações do Seminário 20, como a própria substância gozante.

A respeito do vazio entre substância e predicado apontado pelos filósofos de Port-Royal, perguntamo-nos como esta lógica poderia nos ajudar a pensar a psicossomática visto que o fenômeno aborda, justamente, a ausência do vazio e, conseqüentemente, o aparecimento do efeito sujeito entre o primeiro par significativo, na holófrase. Esta relação entre – lógica de Port-Royal e estudo da psicossomática – convoca-nos para maior aprofundamento da pesquisa e por isso deixaremos aqui, dentre tantas outras questões, para pesquisas futuras. Este achado teórico merece tempo e dedicação de estudo e não foi possível contemplá-lo, ficou como resto.

Ao longo de toda a pesquisa, verificou-se que o diálogo de Lacan é mais intenso com Descartes do que com Aristóteles e Port-Royal e é por esse motivo que o estudo procurou ater-se no debate com este filósofo. O pensamento de Descartes é referido inúmeras vezes ao longo do ensino, principalmente no que diz respeito à fundamentação epistemológica, acima de tudo, pela inferência da hipótese lacaniana sobre o sujeito cartesiano ser o mesmo sujeito da psicanálise. Com isso, verificamos entre psicanálise e ciência uma filiação incontornável, embora entre elas haja ruptura.

O filósofo criador do método que deu origem à ciência e filosofia moderna fez a busca pelo rigor, fato que o levou a investigar pela via do saber e não pelo ser. Para isto, Descartes (1637/2004) criou quatro etapas metodológicas as quais o possibilitaram chegar ao seguinte resultado: *Cogito, ergo sum*. Agora, existem duas substâncias distintas e irreduzíveis uma à outra – *res cogitans* e *res extensa*. O corpo restou exilado do pensamento no lugar do impossível, e é daí que advém todo o trabalho de Lacan com o conceito de gozo e a nomeação do atributo da substância psicanalítica.

A aposta da tese é que a expressão “substância”, utilizada por Lacan, faça referência a Descartes, não como um meio para “enfiar”, embutir a psicanálise no campo filosófico ou científico, pelo contrário, a expressão é uma revolução do lugar da psicanálise diante dos outros campos de saber e, ao mesmo tempo, a subversão do modelo hegemônico de fazer ciência e a resolução da separação mente-corpo. Para isto, Lacan precisava “ser ouvido” (Lacan, 1974/1993, p. 2), como lembrou em “A terceira”. O título da tese se trata, portanto, de um sarcasmo, ao colocarmos a *res gozante*, uma vez que em psicanálise o sujeito não tem substância, ele é definido no “entre” dois significantes.

O caminho da pesquisa em relação ao estudo do FPS e a conservação da expressão “psicossomático” permite verificarmos, desde o recorte do caso clínico de Fernanda e a pulsão de morte livre – para nos mantermos fiéis à Freud – a presença do gozo qualificado como

específico. Alguns achados desta clínica – as mortes dos irmãos e do pai, os períodos que antecediam as internações e o significante “retida” – deixaram como alerta a necessidade em apurarmos o manejo clínico do analista e a direção do tratamento, possibilitando-nos continuar apostando nas referências teóricas de Sigmund Freud, Jacques Lacan e alguns psicanalistas pesquisadores do campo da psicossomática que apostam no trabalho clínico com os gozos.

Ao longo do capítulo “Fenômeno psicossomático: restos a dizer”, pudemos retomar e avançar em questões importantes para a psicossomática, como a holófrase, as operações de constituição do sujeito, o estudo da *aphanisis* em Ernest Jones, a escrita psicossomática do ternário *traço unário - nome próprio - número* a partir dos comentários da “Conferência de Genebra sobre o sintoma”, o estudo da letra e de *lalíngua*. Para além destes pontos, outros dois merecem nosso destaque: o estudo do *fading* em Lacan e a aposta na transferência e no desejo do analista, como operador clínico para a direção do tratamento.

A partir da afirmativa de Lacan, em 3 de julho de 1964, sobre os casos de psicossomática nos quais a afânise não é acionada, comentário que sempre me intrigou, encontrei no texto “Posição do inconsciente”, texto originário das intervenções no Congresso de Bonneval, quatro anos antes das elaborações do Seminário 11, uma passagem bastante significativa, a qual serviu como um achado no interior da pesquisa. Neste texto, Lacan chamou atenção para o primeiro movimento de “*fading* constitutivo”, próprio da operação de alienação e com início no campo do Outro, e o segundo movimento, chamado de “suborno secundário”, no qual a operação se dá pela via do selamento, o que decantamos como autenticação, chancela, recobrimento da estrutura. Sendo assim, é somente em um segundo tempo da constituição do sujeito que a estrutura é confirmada.

“Posição” é um escrito contemporâneo ao Seminário 11 no qual constatamos Lacan percorrer o caminho do inconsciente transferencial estruturado como uma linguagem, mas que já apontava para o inconsciente real e a nova aliança entre significante e gozo, construção formalizada anos depois. A afirmativa de Lacan para a afânise não acionada em casos de psicossomática foi relacionada, portanto, à hipótese da ausência da operação de selamento neste momento da manifestação do fenômeno, como se o movimento de suborno não estivesse em atividade e o gozo restasse excedido do real para o imaginário, o que provoca a vivência de um gozo fora do simbólico, embora logicamente haja o selamento da estrutura com o registro simbólico. Devemos sempre distinguir o que é do fenômeno e o que é da estrutura.

Esta “topada” teórica parece clarear o recurso da fantasia que circunscreve o gozo fálico da histeria e faz o corpo complacente, “aberto” as intervenções do analista, diferente do corpo acometido pelo FPS e do gozo específico. Isto confirmaria, portanto, duas leituras distintas de

trabalho com aquilo que o corpo apresenta. O achado teórico e a hipótese elaborada requerem maiores pesquisas e aprofundamentos, ficando como mais um resto.

Em relação à direção do tratamento do FPS e a indicação de Lacan com o trabalho pela via do gozo específico, a aposta da tese dirigiu-se a partir do trabalho com os gozos e da invenção do inconsciente, pela transferência e desejo *do* analista.

Ainda nas elaborações do Seminário 11 sobre o psicossomático, Lacan defende haver a conservação do elo do desejo mesmo sem a presença da afânise e por isto deve aí intervir o desejo, apuração que igualmente sempre me incomodou, pois, como vimos, é justamente o elo do desejo e o efeito-sujeito a ficarem comprometidos na psicossomática. A respeito desse incômodo, outro *trouvailla* despontou em meus estudos, agora, em relação ao desejo do analista.

Somado à transferência e às elaborações antecedentes de outros pesquisadores do campo da psicossomática, pude verificar, por questões lógicas, ser preciso apostar em um desejo externo para a sustentação de tratamento desta clínica, isto é, a função do desejo do analista como lugar vazio servir de empréstimo, de apoio, no ponto em que a afânise não foi acionada. É preciso que o sujeito “pegue carona” neste desejo inédito, no desejo de obter a diferença, só aí podemos apostar no trabalho de esvaziamento e passagem dos gozos, ou, como situa Quinet (2011), esse desejo “como uma vaga de garagem” (p. 112). Assim como a pulsão é externa ao sujeito, também colocamos para debate o desejo do analista como operador primordial para esta clínica.

Inferimos, então, que a aposta da direção de tratamento em casos de psicossomática em nada difere dos operadores clínicos de casos nos quais a psicossomática não compareça – transferência e desejo do analista – mas, a presente hipótese levantada serve para formalizar de uma vez por todas a clínica psicanalítica como campo fundamental para tratamento dos psicossomáticos, seja em clínicas públicas, privadas ou ambientes hospitalares. Esta descoberta teórica também merece maiores estudos visto que a clínica psicossomática possui especificidades conforme pudemos demonstrar nesta tese.

Após considerar os caminhos de inscrição e os avanços da pesquisa, propomos retomar a problemática central e seguirmos para a finalização.

Desde a pesquisa sobre o conceito de substância com os filósofos, a pulsão e o gozo, concluímos que a substância gozante opera uma re(conceituação) do corpo em psicanálise. Para além do campo da psicanálise, acreditamos ser a substância gozante capaz de promover a subversão do modelo cartesiano científico – pois aponta que há outra forma de fazer ciência – , do modo de pensar o homem na cultura ocidental e de resolver o que Lacan nomeou de “erro

sobre o ser”, ao resgatar e incluir o gozo e o sujeito no centro da experiência analítica e desterrar o corpo do lugar do impossível.

Dizer que a psicanálise resolveu o problema deixado por Descartes e retirou o corpo do impossível não deve ser entendido como medida apaziguadora, pois sabemos, como analistas, que lidamos com os fracassos e as impossibilidades, seja na clínica, seja no nosso ofício como analistas. Desta forma, há muito o que a psicanálise possa fazer dentro e fora da academia, ao criar um modo de fazer ciência a incluir o furo e o vazio.

Para chegarmos a estas conclusões, foi imprescindível retomarmos a pesquisa em psicanálise – lugar de coincidir tratamento e pesquisa –, concebida por Freud desde 1912, e o trabalho de Lacan com os discursos (1969-1970), mais especificamente com o discurso do analista.

Pensar, com rigor, a relação entre pesquisa e psicanálise significou conceber o saber no lugar do não-saber, o que não remete à ineficiência, pouca profundidade epistemológica ou torna a tese “menos acadêmica”, mas a elevar o inconsciente ao lugar de radical compromisso e assumir o D.A como fundamento da heresia promovida por Lacan. Quanto ao lugar ocupado pelo analista em seu discurso, fica reservado ao trabalho de análise, pois, apenas como rebotalho, ele poderá operar a partir da ética do desejo.

A partir das elaborações lacanianas de 1965 a 1970, apuramos entre ciência e capitalismo a aliança promotora de dupla rejeição – do sujeito e do gozo – o que permitiu a Lacan discorrer sobre o aumento da “falha psicossomática”. Precisamente, há uma hiância entre saber e verdade constitutiva do sujeito e o pacto tecnológico-financeiro cultuado em nosso tempo contribui, indescritivelmente, para o fetiche dos diagnósticos e medicamentos.

Conclui-se, então, como a expressão “falha epistemossomática” expõe, de saída, o caráter disjuntivo e o desnível epistemológico entre mente e corpo, saber e verdade, e também serve para cooperar como pujante orientador para o estudo do FPS. Tem-se, aqui, um ponto importante para futuros avanços, a relação entre a falha epistemossomática e o FPS.

A respeito da expressão “psicossomático”, verificou-se a necessidade de conservação do termo em psicanálise laciana, não pelo viés etimológico da palavra, mas por ela em si mesma: conservar Freud como a maior referência utilizada pelos principais pesquisadores do campo mesmo que nunca a tenha utilizado; contribuir para a distinção entre fenômeno e estrutura histórica - embora Lacan nunca tenha colocado-as em analogia; e manter o alerta para a diversidade dos gozos os quais atravessam o *fallasser*. Conservar o “psicossomático”, portanto, é adotar uma postura crítica e política na teoria e clínica psicanalítica.

Para inconcluir, observo o quanto teria enriquecido este trabalho se tivesse incluído maior número de publicações sobre casos clínicos de psicossomática, pois sabemos que no singular da clínica surgem os universais. Acredito, também, que sempre há muito por fazer, elege uma direção de pesquisa depende do lugar e momento que o pesquisador ocupa, me fazendo terminar com a aposta de ainda haver restos por dizer.

REFERÊNCIAS

- Aluvião. (22 de junho de 2024). In *Wikipédia*. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Aluvi%C3%A3o>.
- Aparicio, S. (2016). A análise é o que se espera de um analista. *Stylus Revista de Psicanálise: Psicanálise e atualidade*, (33), pp. 67-75. <https://doi.org/10.31683/stylus.vi33.583>.
- Aristóteles. (s. d.) *Ética a Nicômaco*. Acesso no site <https://lelivros.love/> em 5/4/2021.
- Aubenque, P. (2012). *O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. Paulus Editora.
- Azulay, R. D. (2013). Psicodermatologia, Medicina Psicocutânea e Dermatologia Psicossomática. In: *Dermatologia*. 6. ed., G. Koogan. pp. 716-730. (Trabalho original publicado em 1985).
- Barros, M. (1996). *Livro sobre nada*. Record.
- Bernard-Dessoria, O. (1995). Estudos de Psicossomática. *ATUEL-CAP*, (2).
- Carneiro Ribeiro, M. A. (1995). O fenômeno psicossomático. *Revista da Escola Brasileira de Psicanálise: Imagem Rainha: as formas do imaginário nas estruturas clínicas e na prática psicanalítica*. Sette Letras.
- Carneiro Ribeiro, M. A. (1997). A pulsão e seus destinos. In: Carneiro Ribeiro, M. A. & Motta, M. B. da. (Orgs.). *Os destinos da pulsão: sintoma e sublimação*. Contracapa.
- Carneiro Ribeiro, M. C. (2004). O traço que fere o corpo. In: Carneiro Ribeiro, M. C. & Alberti, S. (Orgs.). *Retorno do exílio – O corpo entre a psicanálise e a ciência*. Contracapa, pp. 47-56.
- Chatelard, D. S. (2001). Algumas considerações sobre o termo afânise a partir de E. Jones e J. Lacan. *Ágora*, (4), pp. 02-14. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982001000200004>
- Chediak, G. de F. (2014). *As identificações no processo de estruturação subjetiva – o encontro contingente com o íntimo e a invenção sinthomática*. [Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Clínica e Cultura, Universidade de Brasília]. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/16999>.
- Costa, A. (2015). *Litorais da psicanálise*. Escuta.
- Costa, A. (2023). Inconsciente e escrita: notas de apresentação. In: Chatelard, D. S., Maesso, M. C. & Rilho, V. (Orgs.). *Inconsciente e escrita*. 1. ed. Appris, pp. 25-31.
- Dál-Col, D. M. L. (2016). *A escrita e o corpo em psicanálise e sua implicação nos fenômenos psicossomáticos*. [Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. Universidade Federal do Rio de Janeiro]. <https://teopsic.psicologia.ufrj.br/wp-content/uploads/2021/06/Tese-Denise-Dal-Col-ABNT.pdf>

- Damasio, A. (1996). *O erro de Descartes: Emoção, Razão e o Cérebro Humano*. Companhia das Letras.
- Descartes, R. (2004). *Discurso do método*. L&PM Editores. (Trabalho original publicado em 1637).
- Descartes, R. (2005). *As paixões da alma*. Editora Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1649).
- Dunker, C. I. L. (2011). Corporeidade em psicanálise: corpo, carne e organismo. In: Ramirez, H. H.; Assadi, T. C. & Dunker, C. I. L (Orgs.). *A pele como litoral: Fenômeno psicossomático e psicanálise*. Annablume, pp. 87-129.
- Elia, L. F. (1995). *Corpo e sexualidade em Freud e Lacan*. Uapê.
- Elia, L. F. (2004). *O conceito de sujeito*. Zahar.
- Elia, L. (2004). “Je pense donc j’essuie”: o que retorna do exílio? In: Carneiro Ribeiro, M. C. & Alberti, S. (Orgs.). *Retorno do exílio – O corpo entre a psicanálise e a ciência*. Contracapa, pp. 29-35.
- Elia, L. (2023a). *A ciência da psicanálise. Metodologia e princípios*. Edições 70.
- Elia, L. (2023b, 20 de outubro). *O corpo na psicanálise*. Conferência apresentada nas XXII Jornadas da Maiêutica Florianópolis, Instituição Psicanalítica, Florianópolis.
- Figueiredo, I. (2016). *Fenômenos Psicossomáticos: o manejo da transferência*. Appris.
- Fingermann, D. (2016). *A (de)formação do Psicanalista: as Condições do ato Psicanalítico*, 1 ed. Escuta.
- Freitas, I. (2023). *Prelúdio IV: Eu, a verdade, eu falo! XX*. Encontro Nacional da EPFCL-Brasil. A psicanálise entre saber e verdade.
- Freud, S. (2012a). *Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas*. In: Obras completas. (1ªed. v.11). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1910).
- Freud, S. (2012b). *La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis*. In: Obras completas. (1ªed. v.11). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1910).
- Freud, S. (2012). *15º conferência. Incertezas y críticas*. In: Obras completas. (1ªed. v. 15). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1916-17 [1915-17])
- Freud, S. (2012). *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?* In: Obras completas. (1ªed. v. 17). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1919 [1918]).
- Freud, S. (2012a). *Lo ominoso*. In: Obras completas, (1ªed. v. 17). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (2012b). *Pegan a un niño*. In: Obras completas, (1ªed. v. 17). Amorrortu, 2012. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (2012c). *Introducción a Zur Psychoanalyse der Kriegs-neurosen*. In: Obras completas, (1ªed. v. 17). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1919).

- Freud, S. (2012). *El problema económico del masoquismo*. In: Obras completas. (1ªed. v. 19). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (2012). *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial*. In: Obras completas. (1ªed. v. 20). Amorrortu (Trabalho original publicado em 1926).
- Freud, S. (2012). *El malestar en la cultura*. In: Obras Completas. (1ªed. v. 21). Amorrortu, 2012. (Trabalho original publicado em 1930 [1929]).
- Freud, S. (2013a). *Carta 52*. In: Obras completas. (1ªed. v.1). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1886-1899).
- Freud, S. (2013). *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*. In: Obras completas. (1ªed. v. 1). Amorrortu (Trabalho original publicado em 1893 [1888-1893]).
- Freud, S. (2013). *Proyecto de psicología*. In: Obras completas. (1ªed. v. 1). Amorrortu (Trabalho original publicado em 1950 [1895]).
- Freud, S. (2013b). *Carta 69*. In: Obras completas. (1ªed. v.1).Amorrortu, 2013. (Trabalho original publicado em 1886-1899).
- Freud, S. (2013). *La interpretación de los sueños*. In: Obras Completas. (1ªed. v. 5). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (2013). *Psicopatología de la vida cotidiana*. In: Obras completas. (1ªed. v. 6). Amorrortu, (Trabalho original publicado em 1901).
- Freud, S. (2013). *Tres ensayos de teoría sexual*. In: Obras completas. (1ªed. v. 7). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (2013). *Fragmento de análisis de un caso de histeria*. In: Obras completas. (1ªed. v. 7). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1905 [1901]).
- Freud, S. (2012b). *Sobre la dinámica de la transferencia*. In: Obras completas. (1ªed. v. 12). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1910).
- Freud, S. (2013). *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*. In: Obras completas. (1ªed. v. 12). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1912).
- Freud, S. (2013). *Sobre la iniciación del tratamiento. (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I)*. In: Obras completas. (1ªed. v. 12). Amorrortu (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (2013). *Introducción del narcisismo*. In: Obras completas. (1ªed. v. 14). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (2013). *Pontualizaciones sobre el amor de transferencia*. In: Obras completas. (1ªed. v. 12). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915 [1914]).

- Freud, S. (2013). *Pulsiones y destinos de pulsión*. In: Obras completas. (1ªed. v. 14). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (2013). *Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico*. In: Obras completas. (1ªed. v. 14). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1916).
- Freud, S. (2013). *Más allá del principio de placer*. In: Obras completas. (1ªed. v. 18). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (2013). *Psicología de las masas y análisis del yo*. In: Obras completas. (1ªed. v. 18). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (2013). *32ª conferencia. Angustia y vida pulsional*. In: Obras completas. (1ªed. v. 22). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1932).
- Freud, S. (2013). *¿Por qué la guerra?* In: Obras completas. (1ªed. v. 22). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1933 [1932]).
- Freud, S. (2013). *Análisis terminable e interminable*. In: Obras completas. (1ªed. v. 23). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (2020). *Além do princípio de prazer*. In: Obras Incompletas de Sigmund Freud. Autêntica, (Trabalho original publicado em 1920).
- Garcia, J. (2012). A estrutura topológica do objeto *a* e o fenômeno psicossomático. In: Manso de Barros, R. M. & Elia, L. (Orgs.). *Estrutura e Psicanálise*. Cia de Freud, pp. 265-274.
- Garcia, J. (2013). *O fenômeno psicossomático e as incidências do objeto a*. [Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, Universidade do Estado do Rio de Janeiro]. <http://www.bdt.d.uerj.br/handle/1/14573>.
- Garcia, J. (2021). *O fenômeno psicossomático e o objeto a*. 1 ed. Appris.
- Guir, J. (1988). *A psicossomática na clínica lacaniana*. Zahar.
- Hegel, G. W. F. (2012). *Fenomenologia do espírito*. Editora Universitária São Francisco. (Trabalho original publicado em 1807).
- Jones, E. (2003). *O desenvolvimento inicial da sexualidade feminina. Original Papers*. (Trabalho original publicado em 1927).
- Joyce, J. (2012). *The complete novels*. Wordsworth Editions. (Trabalho original publicado em 1939).
- Krutzen, H. *Índex de referências dos seminários de Jacques Lacan 1952 a 1980*. Toro Editora, 2022.
- Laboissière, M. C. (2018). *O corpo e as incidências clínicas do fenômeno psicossomático na psicanálise*. [Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, Universidade do Estado do Rio de Janeiro]. <http://www.bdt.d.uerj.br/handle/1/14695>.
- Laboissière, M. C. (2021). *O corpo e o fenômeno psicossomático na psicanálise*. 1 ed. Zagodoni.

- Lacan, J. (1967-1968). *O Seminário, Livro 15: O ato psicanalítico*. Inédito.
- Lacan, J. (1974-1975). *O Seminário, Livro 22: R.S.I.* Edição não comercial retirada do site <http://lacanempdf.blogspot.com/>.
- Lacan, J. (1978). *O sonho de Aristóteles*. Retirado da página <https://mclaudiaformigoni.wordpress.com/> em: 19/04/2021.
- Lacan, J. (1979). *O Seminário, Livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: J. Zahar. (Trabalho original publicado em 1953-1954).
- Lacan, J. (1979). *O Seminário, Livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: J. Zahar. (Trabalho original publicado em 1957-1958).
- Lacan, J. (1979). *O Seminário, Livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: J. Zahar. (Trabalho original publicado em 1960-1961).
- Lacan, J. (1992). *Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Trabalho original publicado em 1969-1970).
- Lacan, J. (1993). *A terceira*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1974).
- Lacan, J. (1998a). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Zahar, pp. 238-324. (Trabalho original publicado em 1953)
- Lacan, J. (1998b). Variantes do tratamento-padrão. In: *Escritos*. Zahar, pp. 323-364. (Trabalho original publicado em 1953).
- Lacan, J. (1998). Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956. In: *Escritos*. Zahar, pp. 461-495. (Trabalho original publicado em 1956).
- Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Zahar, pp. 496-533. (Trabalho original publicado em 1957)
- Lacan, J. (1998a). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: *Escritos*. Zahar, 1998, pp. 591-652. (Trabalho original publicado em 1958).
- Lacan, J. (1998b). A significação do falo. In: *Escritos*. Zahar, pp. 692-703. (Trabalho original publicado em 1958).
- Lacan, J. (1998a). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Zahar, pp. 807-842. (Trabalho original publicado em 1960).
- Lacan, J. (1998b). Posição do inconsciente. In: *Escritos*. Zahar, pp. 843-864. (Trabalho original publicado em 1960).
- Lacan, J. (1998a). Do sujeito enfim em questão. In: *Escritos*. Zahar, pp. 229-237. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (1998b). A ciência e a verdade. In: *Escritos*. Zahar, pp. 859-892. (Trabalho original publicado em 1966).

- Lacan, J. (1998). Conferência de Genebra sobre o sintoma. *Opção Lacaniana*. Revista da Escola Brasileira de Psicanálise, São Paulo, (23), pp. 6-16. (Trabalho original publicado em 1975).
- Lacan, J. (2001). O lugar da psicanálise na medicina. In: *Opção Lacaniana. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, (32), Eolia, pp. 8-14. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (2002). *O Seminário, Livro 6: O desejo e sua interpretação*. Circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. (Trabalho original publicado em 1958-1959).
- Lacan, J. (2003a). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros Escritos*. Zahar, pp. 248-264. (Trabalho original publicado em 1967).
- Lacan, J. (2003b) Alocução sobre as psicoses da criança. In: *Outros Escritos*. Zahar, pp. 359-368. (Trabalho original publicado em 1967).
- Lacan, J. (2003) Introdução de Scilicet no título da revista da Escola Freudiana de Paris. In: *Outros Escritos*. Zahar, pp. 288-298. (Trabalho original publicado em 1968).
- Lacan, J. (2003). *O Seminário, Livro 9: A identificação*. Tradução de Ivan Correia e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos freudianos do Recife. (Trabalho original publicado em 1961-1962).
- Lacan, J. (2003). Lituraterra. In: *Outros Escritos*. Zahar, 2003, pp. 15-28. (Trabalho original publicado em 1971).
- Lacan, J. (2003) Nota italiana. In: *Outros Escritos*. Zahar, pp. 311-315. (Trabalho original publicado em 1973).
- Lacan, J. (2003). Televisão. In: *Outros Escritos*. Zahar, pp. 508-543. (Trabalho original publicado em 1974).
- Lacan, J. (2005). *O Seminário, Livro 10: A angústia*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1962-1963).
- Lacan, J. (2007). *O Seminário, Livro 23: O sintoma*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1975-1976).
- Lacan, J. (2008). *O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1959-1960).
- Lacan, J. (2008). *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2ª ed. Zahar. (Trabalho original publicado em 1964).
- Lacan, J. (2008). *Seminário, Livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Trabalho original publicado em 1968-1969).
- Lacan, J. (2008). *Encore*. Edição não comercial destinada exclusivamente aos membros da Escola Letra Freudiana. (Trabalho original publicado em 1972-1973).
- Lacan, J. (2012). *O Seminário, Livro 19: ...ou pior*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1971-1972).

- Lacan, J. (2012). *O Seminário, Livro 20: mais, ainda*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1972-1973).
- Lacan, J. (2018). *O Seminário, Livro 21: Os não-tolos erram/Os nomes do pai*. Editora Fi. (Trabalho original publicado em 1973-1974).
- Laurent, E. (1997). Alienação e separação II. In: Felstein, R., Fink, B. & Jaanus, M. (Orgs.). *Para ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Jorge Zahar Ed, pp. 42-45.
- Le Gaufey, G. (2018). *A incompletude do simbólico: de René Descartes a Jacques Lacan*. Unicamp Ed.
- Machado, Z. (2008). Da angústia ao desejo do analista. *Angústia. Reverso Revista do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais*, ano 30, 56 (30), p. 35-39. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5442615>
- Marcondes, D. (2007). *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 2.ed. rev. ampl. Zahar.
- Milner, J.-C. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Jorge Zahar.
- Miranda, E. R. (2017). *Desarrazoadas: devastação e êxtase*. Contracapa.
- Miranda, E. R. (2011). *O gozo no feminino*. [Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, Universidade do Estado do Rio de Janeiro]. <https://www.bdt.d.uerj.br/handle/1/14545>.
- Miranda, E. R. (2002). Debilidade mental e estrutura clínica. *Revista Marraio*, (1), pp. 83-91.
- Nasio, J-D. (1993). *Psicossomática*. Companhia das Letras.
- Pessoa, S. (2017). Algumas referências e reflexões sobre a lógica de Port-Royal a partir da exposição feita por Françoise Récanati no Seminário “Mais, ainda”. *Livro Zero: Revista de Psicanálise*, 8(1), pp. 99-106. <https://campolacanianosp.com.br/wp-content/uploads/2021/01/Livro-Zero-08.pdf>
- Quinet, A. (2011). *A descoberta do inconsciente*. Companhia das Letras.
- Quinet, A. (2009). *A estranheza da psicanálise*. Zahar.
- Quinet, A. (2009). Com *lalíngua* no corpo. *Stylus Revista de Psicanálise: Alíngua e o inconsciente real*, (19), pp. 69-76. <https://doi.org/10.31683/stylus.vi19.856>
- Pacheco, R. (2013). O real: a resposta da ciência e a resposta do psicanalista. *Stylus Revista de Psicanálise: O que responde o psicanalista? Ética e clínica I*, (26), pp. 35-43. <https://doi.org/10.31683/stylus.vi26.749>

- Pacheco, R. (2017). Os sujeitos tornaram-se perversos no capitalismo contemporâneo? *Stylus Revista de Psicanálise: Problemas cruciais para a psicanálise*, (34), pp. 45-56. <https://doi.org/10.31683/stylus.v0i34.24>
- Peusner, P. (2010). *Reinventar la debilidad mental: Reflexiones psicoanalíticas en torno a un concepto maldito*. Letra Viva.
- Pollo, V. (2018). Prelúdio V: Por que somos uma minoria ou Da identificação às Fake News. Encontro Nacional da EPFCL-Brasil. A psicanálise entre saber e verdade. <https://www.campolacaniano.com.br/preludios-2018-05/>.
- Prates Pacheco, A. L. (2010). Mapa do gozo: comentários introdutórios para uma leitura possível do Seminário Encore. *Livro Zero: Revista de Psicanálise*, (1), pp. 39-50. <https://campolacanianosp.com.br/wp-content/uploads/2021/01/Livro-Zero-01.pdf>
- Rabinovich, D. (2000). *O Desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*. Companhia de Freud.
- Reale, G. & Antiseri, D. (2007). *História da filosofia: filosofia pagã antiga*, 3 ed, v. 1). Paulus.
- Ribeiro, M. A. C. & Miranda, E. R. (2015). A falha epistemo-somática: o fenômeno psicossomático e a debilidade mental. In: Carneiro Ribeiro, M. A.; Martinho, M. H. & Borges, S. (Orgs.). *O caldeirão da feiticeira – a metapsicologia de Freud, um século depois*. Contracapa, pp. 109-120.
- Rosenfield, D. L. (2004) Vida e obra. In: Descartes, R. (1637). *Discurso do método*. L&PM Editores, 2004
- Sanches, D. (2010). Da narrativa ao nó borromeano: versões da noção de falha simbólica na clínica da psicossomática. *Stylus Revista de Psicanálise*, (20), pp. 119-131. <https://doi.org/10.31683/stylus.vi20.845>
- Sociedade Brasileira de Dermatologia (s. d.). Recuperado em 04/10/2021, In <http://www.sbd.org.br/>.
- Soler, C. (1994). Retorno sobre la cuestion del sintoma y el fps. *Estudios de Psicossomática. ATUEL-CAP*, (2), pp. 53-60.
- Soler, C. (1995). Los nombres del real. *Estudios de Psicossomática*. Atuel Ed.
- Soler, C. (2005). *O que Lacan dizia das mulheres*. Editora Zahar.
- Soler, C. (2009). De que modo o real comanda a verdade. *Stylus Revista de Psicanálise*, (19), pp. 13-26. <https://doi.org/10.31683/stylus.vi19.850>.
- Soler, C. (2010). O “corpo falante”. *Stylus Revista de Psicanálise*, (1), pp. 9-29.
- Soler, C. (2011). Repetição e sintoma. *Stylus Revista de Psicanálise: A política do sintoma II*, (23), pp. 15-33. <https://doi.org/10.31683/stylus.vi23.798>.
- Soler, C. (2019). *O em-corpo do sujeito: seminários 2001-2001*. Ágalma.

- Soler, C. (1997). O sujeito e o Outro II. In: Felstein, R., Fink, B. & Jaanus, M. (Orgs.). *Para ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Jorge Zahar Ed., pp. 58-67.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (s. d.) Recuperado em 04/10/2021, In <https://plato.stanford.edu/entries/port-royal-logic/>.
- Stevens, A. (1987). A holófrase, entre psicose e psicossomática. *Ornicar?*, (42), pp. 45-79.
- Teixeira, M. R. (2014). *Vestígios do gozo*. 1. ed., Ágalma: Associação Científica Campo Psicanalítico.
- Valas, P. (2004). Um fetiche para os ignorantes: a psicossomática. *Revista da Escola Letra Freudiana. O corpo do Outro e a criança*, ano 23, (33), pp. 113-126.
- Vidal, E. (2019). Substância gozante, uma heresia de Lacan. *Revista da Escola Letra Freudiana. Corpo, substância gozante?*, ano 37, (51), pp. 141-160.
- Vieira, S. D. C. (2008). *A teoria aristotélica da substância*. Contraponto.
- Wartel, M. O. Holofrase y Fenomeno Psicomatico. (1994). *Estudios de Psicossomática. ATUEL-CAP*, (2), pp. 123-129.
- Víctoria, L. G. (2006). Afânise. *Correio da APPOA*, (31), pp. 76-90.
- Volich, R. M. *Psicossomática, de Hipócrates à psicanálise*. [s.l.] Editora Blucher, 2022.