

PAPERS Nº 6

COMITÊ DE AÇÃO

AMP 2014-2016

Patricio Alvarez (EOL)

Vilma Coccoz (ELP)

Jorge Forbes (EBP)

Clara Holguin (NEL)

Clotilde Leguil (ECF)

Maurizio Mazzotti (coordenador) (SLP)

Nassia Linardou (NLS)

Responsável pela edição

Marta Davidovich (ELP)

Editorial

Algumas notas para compor a sinfonia do "corpo falante"

Clara M. Holguín

O Paper 6 nos oferece uma série de notas diferentes para a sinfonia que nos empenhamos em compor em direção ao próximo congresso. Em vez de fazer-nos cantar em “uníssono”, os textos que compõem este Paper propõem avançar pelo caminho sinuoso que implica deixar-nos invadir pela presença angustiante do objeto.

Se o poder midiático das imagens, que repercute no corpo (imaginário para além dos reflexos e das sombras), situa um real contemporâneo e a Psiquiatria moderna e a Religião reduzem o corpo ao biológico e ao sagrado, respectivamente; a Psicanálise apoiada na Arte, que sempre toma a dianteira, põe em questão a forma de escuta para fazer-nos ouvir o ruído que não deixa a música em paz e abre uma via diferente daquela da debilidade própria do ser falante, que tenta reduzir o gozo ao sentido e ao visível, para introduzir um novo cogito, “Penso logo Se goza”, gozo de língua somente perceptível nas ressonâncias que a palavra produz no corpo e que em Psicanálise chamamos de pulsões. Forma e dizer, que oferecem elementos novos para esta sinfonia.

Nota 1. Na imagem que percute, Gil Caroz se interroga como abordar o real contemporâneo que emerge pela via da proliferação de imagens “pornô” que descrevem um para além do Édipo. Como signo do real, a atrocidade das imagens – insustentáveis - que dão a volta ao mundo, operam como um S_1 sozinho que se inscreve no corpo do Outro. Caroz propõe com veemência imiscuir-se da boa maneira na dança do eixo imaginário e comprometer a interpretação analítica com tais fenômenos, como assinalou Miller.

*Nota 2. Guy Briole em seu texto, *O corpo dentro dos muros*, demonstra a falsidade da psiquiatria atual –*psiquiatria*- que ao substituir “os muros do asilo” (asilo clínico), pelos protocolos e os hospitais-prisões, condenam o corpo do louco a um corpo biológico observado e vigiado, bem como dócil à experimentação. É necessário, “falar com as paredes” porque não são os muros que impedem de entender, é o modo de escuta que está questionado”.*

*Nota 3. Se os “psi”, como diz Briole, perderam a razão e se tornaram fóbicos à transferência, o discurso religioso, tal como demonstra Reginald Blanchet, em *Gozar do corpo de Deus*, encontra uma solução fóbica frente à intrusão real do corpo que a tecnociência revela. A nomeação “corpo de Deus” efetua a sacralização do corpo para fazer*

dele um corpo transcendente, imutável e intocável. *Defesa da subjetividade contemporânea promovida pela Igreja católica.*

Como escapar da debilidade mental? É a pergunta que orienta a nota 4, de Massimo Termini, *A Debilidade do imaginário*. Além de sublinhar o fato do ser falante estar condenado à debilidade de fazer do corpo Um e com isso ocultar o silêncio revelado nas pulsões, propõe a alternativa de reduzir e debilitar a “bolha imaginária”, localizando um real do gozo que esburaque o sentido, sob o *fio que une o saber-fazer com o parceiro e o saber-fazer com a imagem*.

É aqui onde parece imprescindível a nota 5, que apesar de dissonante e ruidosa, ou precisamente por isso, faz parte desta sin-fonia. *O Ruído de Schoenberg*, de Maria Josefina Fuentes, introduz o Joyce da música, para desvelar o real que a música tonal ocultou. Com o acontecimento Schoenberg, a harmonia dodecafônica rompe qualquer paradigma e nos coloca nos confins da música, onde o ruído, as dissonâncias e os timbres dão conta do silêncio próprio de um real do gozo que não mente, nem sacrifica o sem-sentido como matéria prima da arte de Schoenberg: “*choques traumáticos do corpo estremecido*”.

Para terminar de dar corpo à sinfonia, contamos com as notas 6 e 7, de Juan Fernando Pérez, *O dizer e a forma*, e Leonardo Gorostiza, *O cogito cartesiano e o corpo (Primeira parte)*, que têm o privilégio de nos fazer avançar na compreensão do mistério do corpo falante.

O texto de Juan Fernando apresenta o estilo Cantor do corpo, que Lacan introduz no *Seminário 23*, para situar o corpo em termos da teoria dos conjuntos. Enquanto para a ciência (Aristóteles), o corpo aparece como um conjunto cujos elementos são os órgãos funcionando como um todo, o corpo ao estilo Cantor é um corpo vazio, sem órgãos: bolsa vazia de pele e seus órgãos ao lado. Um da bolsa que toma forma em função das pulsões e o vazio, que conduz a localizar, como propõe Leonardo Gorostiza, a dimensão real do corpo (para além da dimensão imaginária) a partir do cogito “Penso logo Se goza”. Cogito que ao mesmo tempo que foraclui o sentido, que é da ordem do ser (gozsou, produzido pelo pensar) introduz a sustância gozante (Se), que é da ordem da existência. O corpo é algo que se goza, como o ronronar do gato que sai do corpo todo.

Boa leitura!!

Tradução: Paola Salinas.

A imagem que percute

Gil Caroz

É inevitável constatar que o imaginário não se reduz mais ao simples registro das «sombras e reflexos»¹ que Lacan lhe atribuía no início de seu ensino. A primazia atual da imagem na la civilização, tão lamentada por aqueles que sonham com um mundo que se poderia colocar em marcha a ré, confirma antes a consistência do imaginário. Os efeitos que as imagens midiáticas exercem sobre as opiniões e sobre os corpos, marcam um certo desaparecimento dos limites entre imaginário, simbólico e real. A fala pode ter a imagem como suporte e vice-versa, produzindo efeitos reais manifestos. Assim, a imagem do caminhão frigorífico estacionado no acostamento de uma estrada na Áustria, marcou nossa rotina por um acontecimento com um antes e um depois. Essa imagem ocultava disso mais do que aparentava. Não vimos cadáveres. Mas os desenhos dos frangos, salsichas e fatias de carne defumada que adornavam esse caminhão, bem como o selo da sociedade eslovaca de carnes de frango *Hyza* falam por si. Eles acrescentavam à informação que setenta e uma mulheres, crianças e homens foram encontrados asfixiados nesse caminhão, uma gama bastante vasta de significações associadas. Inclusive Ângela Merkel se apressou a assimilar esse novo drama a uma “advertência” à Europa, aplicando na Alemanha a política de abertura aos refugiados que se conhece. E que parece ser aqui uma feito de imagem, é de fato um efeito de ressonâncias significantes sobre o real, desdobrando-se pela metáfora e a metonímia.

A imagem do corpo de Aylan, o pequeno imigrante curso que pereceu em uma praia turca, teve um efeito de despertar e de mobilização sobre os discursos reinantes que várias imagens de refugiados outrora não tiveram. Aqui a repercussão da imagem depende do objeto, mais do que do significante. Lembremo-nos de outra imagem de criança morta, aquela do jovem Mohammed al-Durah em Gaza, nos braços do pai que em vão tentava protegê-lo por ocasião de uma troca de tiros entre os palestinos e um destacamento do exército israelita no ano 2000. A origem dos tiros que atingiram Mohammed é sempre controversa, mas ninguém contexta o papel que essa imagem desempenhou na alimentação dos confrontos chamados de “segunda intifada” no dia seguinte à sua divulgação. Sejam quais forem as causas complexas desses *acontecimentos-crises*, não se pode excluir a participação dessas imagens no desencadeamento desses eventos. Sua força deve-se à produção de um efeito de massa pela ativação de uma fantasia coletiva da criança maltratada ou morta, versão real de “bate-se em uma criança”. A criança como objeto *a* revestido pela fantasia, provoca uma emoção poderosa. O fato de ser comum a situações

¹ LACAN J., « Le séminaire sur “La lettre volée” », *Ecrits*, 1966, Paris, Seuil, p. 11.

totalmente diferentes não é senão uma assinatura da indiferença do objeto da pulsão. Qualquer criança maltratada em qualquer situação evoca sempre o mesmo afeto apenso a essa fantasia. Isto não significa que a imagem “minta”. Ao sustentar que a imagem é adulterada ou instrumentalizada, não fazemos senão confirmar que ela desvela sempre o que constitui verdade para cada um. Pode-se até suspeitar da “manipulação” pela imagem do corpo afogado de Aylan, ela produz alguns efeitos reais bastante significativos. O ser falante inclusive não esperou pelas imagens para praticar a manipulação. Esta não passa de um nome dado a uma repercussão que o significante produz no discurso, quando essa repercussão é percebida como mal-intencionada.

Ora, seja como efeito do significante ou do objeto na fantasia, essas imagens não prejudicam a boa forma do corpo. Como tais, elas não contêm nenhuma transgressão das leis da linguagem e se prestam à regulação fálica pela significantização. Dito de outro modo: essas imagens transformam o horror em mensagem pelo artifício de uma *aufhebung* do real que elas representam. Cabe evocar aqui a tensão entre a exibição religiosa dos corpos na arte barroca e a imagem pornô contemporânea, proposta por Jacques-Alain Miller: “Tal como foi definido por Lacan, o barroco visaria a regulação da alma pela visão dos corpos, a escopia corporal. Nada parecido no pornô, nenhuma regulação, antes uma perpétua infração”².

É a partir do efeito do pornô que podemos apreender os efeitos das decapitações encenadas e difundidas pela propaganda de Daesch, mas também das imagens divulgadas pelos organismos cujos objetivos são sobretudo pacifistas. Assim, no mês de março deste ano, uma exposição de trinta fotos foi patrocinada por quinze Estados membros da ONU com o título “*Caesar Photos: Inside Syrian Authorities*”. Essa exposição apresentava as torturas e as atrocidades cometidas nas prisões do regime de Bashar al-Assad. Fotos particularmente insustentáveis mostravam mulheres, crianças e sobretudo homens torturados, mutilados, famintos, mortos. A exposição foi instalada em um corredor muito frequentado do prédio da ONU em Nova-Iorque e isto com a intenção declarada de obrigar os deputados, diplomatas, jornalistas e representantes da ONG que o atravessavam a não desviar o olhar desses horrores. E de fato a visão do insuportável deixa no corpo um vestígio sem mediação. Essa perturbação, cuja duração ultrapassa o instante de um olhar, não é uma mensagem, mas como a angústia, é um sinal do real que não mente. Ao mesmo tempo, é susceptível de despertar a adoração do *falasser* pela boa forma do corpo³, que se traduz nessa ocasião por uma mobilização em uma ação de cuidado e reparação.

Estabelecemos então um laço de equivalência entre essas imagens insustentáveis dos corpos mutilados e a pornografia. Com efeito, como destaca Jacques-Alain Miller, “nada mostra melhor a ausência de relação sexual no real do que a profusão imaginária de corpos

² Miller, J.-A. « L'inconscient et le corps parlant », *La Cause du désir*, n°88, Novembre 2015.

³ Lacan, J.. *O Seminário, livro 23: o Sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p.64.

entregues a um se dar e a um se pegar”⁴. Ora, o fato de que a pornografia mostre melhor a não relação sexual, leva a dizer que ela é imagem que nos leva até mais próximo do real. Exceto que, diferentemente da pornografia, que é um forçamento de um mais-de-gozar sobre o sujeito, por meio do olhar, o que as imagens dos humanos realmente castrados evoca é da ordem da angústia, aquela da cessão do objeto, da “experiência corporal em que se produz o corte do objeto”⁵. A imagem opera aqui como um S_1 sozinho, um significante sem sentido que não se endereça a um S_2 para a produção de uma significação, mas que em contrapartida vem se inscrever no corpo como Outro. O efeito de exposição à imagem é sobretudo traumático e quando esse acontecimento se instala no tempo, quando o sujeito pena para livrar-se dele, produz um sintoma.

Na verdade, essas imagens são uma produção de nosso tempo de *pós Édipo*, na medida em que ele abriga de um lado um capitalismo desenfreado e de outro uma identificação com um pai fundamentalista. Deste modo, ao lado da cirurgia que restaura corpos desfigurados vemos emergir um lado obscuro da medicina que impulsiona à obscenidade, faz subir à cena o corte significante. Pensamos nos escândalos que emergem de tempos em tempos quando chegam da China testemunhos do negócio em expansão nesse país, de órgãos extraídos dos corpos dos condenados à morte. Por outro lado, a figura mais recente do djihadista se torna também afinizada com o corte encarnado, ao identificar-se com o agente da vontade do Outro e colocar em cena o S_1 como carrasco, prestes a decapitar o S_2 como vítima ajoelhada⁶.

Para terminar, Jacques-Alain Miller nos incita a não baixar as armas diante da pornografia como “sintoma do império da técnica” e diante de outros sintomas de mesma fonte⁷. Assim, mais do que mergulhar em uma militância das causas perdidas e lamentar os efeitos nocivos da proliferação das imagens na civilização contemporânea, cabe a nós envolver a interpretação analítica em relação a esses fenômenos. Por outro lado, mais do que contrariar essa nova organização do mundo em torno do eixo imaginário, parece-nos mais pertinente interferir entrando nessa dança do bom modo a fim de abordar o real contemporâneo.

Tradução: Teresinha N. Meirelles do Prado.

⁴ Miller, J.-A., 2015, *Op.cit.*

⁵ Lacan, J. *Le Séminaire, livre X, L'Angoisse*, 2004, Paris, Seuil, p. 249.

⁶ Miller, J.-A. « En direction de l'adolescence ». Intervention de clôture à la 3e Journée de l'Institut de l'Enfant. http://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2015/04/en_direction_de_ladolescence-J_A-Miller-ie.pdf

⁷ Miller, J.-A. « L'inconscient et le corps parlant ». *Op.cit.*

O corpo dentro dos muros

Guy Briole

Os “muros” atrás dos quais Lacan pronuncia suas *Conversas*⁸ são os do Hospital psiquiátrico de Sainte-Anne em Paris. Muros nos quais fez seu internato, onde encontrou-se com Aimée e aonde foi todas as semanas, até o final de sua vida, para conversar com pacientes durante as apresentações de enfermos, este “exercício que consiste em escutar os pacientes, algo que evidentemente não lhes ocorre ao virar cada esquina”⁹.

La *psiquiatria*¹⁰ é o achado de Lacan para falar da posição de falsidade dos psiquiatras quando se entregam a toda sorte de contorções para encontrar para a psicose uma causalidade que evitaria que se confrontassem com a loucura e com o “serviço social”¹¹ que contém sua função. A dimensão científica das perspectivas genéticas e da nanomedicina acabaram por precipitar os psi para fora da clínica. Fóbicos da transferência, voltaram-se sobre o corpo do enfermo.

Os corpos « presos »

Para Michel Foucault¹², o hospital e a prisão são antes de tudo lugares disciplinares. Nestes espaços, cercados sobre si mesmos, a disciplina se exerce por intermédio dos corpos. A tese central de Foucault é que os doentes, os loucos e os prisioneiros são *corpos presos*. Estes corpos, cada um à sua maneira, infringiram a lei, romperam com um equilíbrio biológico ou social. Os protocolos, médicos, penitenciários etc., apontam para reintegrar os corpos às normas de um funcionamento pré-definido. É um verdadeiro *corpo a corpo* que está comprometido entre o poder do corpo médico – e/ou carcerário – e com aquele que tem a seu encargo, para disciplinar. O corpo médico usa seu saber para exercer um poder no centro do qual se encontra um olhar particular sobre os corpos. É a partir deste ponto, e retomando o dispositivo panóptico inventado por Jeremy Bentham, que Foucault estende sua reflexão ao conjunto de uma sociedade baseada na vigilância. Assim, “o efeito psi” se insinua nas diferentes engrenagens sociais e afirma que “tudo aquilo que é anormal em relação à disciplina escolar, militar, familiar etc., todos esses desvios, todas essas anomalias, poderão ser reclamadas para si pela psiquiatria.”¹³ Bem observado! Antecipação sobre uma evolução da psiquiatria que tem se redobrado sobre o biológico para participar

⁸ Lacan J., *Hablo a las paredes*, BA, Paidós, 2012, p. 9.

⁹ *Ibid.*, p. 101. Nota del autor: é importante manter a tradução mais próxima da frase de Lacan. Na época em que a pronunciou e, ainda mais hoje, os enfermos psiquiátricos estão na rua, em cada esquina.

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹¹ *Ibid.*

¹² Foucault, M. *El poder psiquiátrico*. Tres cantos, Madrid. Akal Ediciones, 2005, p.391.

¹³ *Ibid.*, p.226.

melhor na ação política da colocação em ordem. Assim pode ser explicada a reintegração da enfermidade mental às enfermidades somáticas: tudo é enfermidade do corpo.

Ali onde os psi permaneciam como um ponto de resistência, de contestação frente aos poderes, vemo-lhes agora comprometidos com a colocação em ordem dos corpos loucos, corpos fora das normas. Os responsáveis políticos não esperavam tanto!

O sujeito já não é o interlocutor dos psiquiatras. A loucura está circunscrita ao espaço de um corpo biológico e “os muros do protocolo foram substituindo os muros do asilo.”¹⁴ O psiquiatra não está interessado em saber a quem pertence este corpo. Contudo, sente-se preocupado pelo que faz no campo social. Converteram-se em um assunto de polícia, de justiça e de psi!

O doente mental se encontra nos corredores e nas celas das prisões. É uma novidade de nossa época. Os desdobramentos de sua loucura se dão ali, frente à qual o pessoal penitenciário não tem possibilidades de enfrentamento.

Sofrimento, violência, estigmatizações, castigos, abusos de tratamentos neurolépticos, ausência de tratamento coerente a longo prazo, são o cotidiano destes sujeitos.

Esse retorno à prisão-asilo está marcada pelo fracasso do seguimento que devia assegurar a “psiquiatria de setor”¹⁵, fora dos muros. Isto é concomitante com o aumento dos doentes mentais na rua e, por conseguinte, nas prisões. O doente mental está em situação de precariedade na rua – mas “curado”, segundo os critérios atuais, ainda que não tenha um seguimento regular – sob risco de cometer, mais do que qualquer um, delitos ou crimes que o levarão à prisão. O círculo se fecha sobre o que alguns admitem como uma “solução de mal menor”, o encarceramento do doente mental.

O corpo no hospital-prisão

E foi aqui que a ideia chegou a um poder alcançado pela sua derivação em direção à segurança de construir, com a ajuda ativa dos psiquiatras, “o hospital prisão”. Na França, chama-se *Unité Hospitalière Spécialement Aménagée* (UHSA)¹⁶ onde estão trancafiados os detentos que apresentam transtornos psiquiátricos; nove unidades já estão em funcionamento, bem divididas por todo o território.

Eis aqui os corpos não somente constrangidos, trancafiados, biologizados, mas também, retomando Foucault, “corpos observados”, “vigiados” e “punidos”. Ele recolhia o caráter paradoxal das revoltas nas prisões nos anos 70, que não eram tanto protestos sobre a precariedade carcerária, mas uma revolta contra as “prisões modelos”, os guardiães, os psiquiatras: “tratava-se realmente de uma rebelião, no âmbito dos corpos, contra o corpo

¹⁴ Briole G., « Le jeune Lacan », in : *Lacan au miroir des sorcières. La Cause freudienne*, Paris, Navarin, 2011, p. 98.

¹⁵ «Psychiatrie de secteur» : nome dos locais em que, na França, se dá o tratamento depois do hospital.

¹⁶ UHSA: Unidade Hospitalar Especialmente Acondicionada.

mesmo da prisão.”¹⁷ O rechaço está relacionado com a “tecnologia do poder sobre o corpo” que redobra a coação moral. Isto inclui tudo o que se coloca da repartição dos corpos nos espaços, do leque sobre o qual entra em jogo o que alimenta e o que descarta esses corpos, dos castigos que os tocam, da violência que recebem ou que dão.

O corpo é tomado nos muros contra os quais se golpeia. Muros sobre os quais se pode escrever, mas sem falar demais, pois aqui, como em outros lugares, eles têm ouvidos; não sempre benévolos.

O corpo do louco

No hospital também não se deve se falar demais; o medicamento se encarrega de fazer calar. O corpo é “objeto e ponto de mira do poder” e o confinamento aponta para torná-lo “dócil”¹⁸.

O corpo do doente mental permanece como um lugar de experimentação. De qualquer maneira, estudam-no, contêm-no, excitam-no, acalmam-no, pegam-no, medem-no, injetam-lhe todo tipo de coisas. Interrompem-lhe seletivamente conexões – denominação velada da lobotomia –, implantam-lhe eletrodos, provocam-lhe enfermidades iatrogênicas induzidas pela terapia eletroconvulsiva (ECT) que tem encontrado seu vigor primitivo em sua função de disciplinar os corpos.

Acrescentamos que os psi se beneficiam de uma obscura cumplicidade das famílias: é preciso acalmar o louco, reduzir sua periculosidade. E é o corpo do louco, em seu desencadeamento, que concentra todos os tipos de periculosidade: para ele, para os outros e para os bens. Há urgência! Houve um tempo em que se podia resolver esta urgência, prevenir-se de outro modo, em uma relação em que a transferência fazia com que se Hoje, de maneira implícita, o desejo de curar inclui o de reeducar, de readaptar ao entorno, por uma ação sobre o próprio corpo. O cognitivo-comportamental encontra-se em convergência com a psiquiatria biológica e a neurologia cognitiva, com as quais a neurocirurgia esperneia por juntar-se. Estão dispostos a fazer tudo a respeito desse cérebro, por menos pacientes que lhe forneçam: implantação de eletrodos, estimulação, cirurgia estereotáxica etc.

O fim do asilo clínico

Falar com as paredes, é falar a história desses muros¹⁹, para o que ficou dos muros do asilo que todo um movimento quis substituir por um vínculo com a palavra, tentando restituir ao louco um lugar na sociedade. Os psi têm perdido a razão, estão de costas para os muros.

¹⁷ Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1992, p. 37.

¹⁸ *Ibid.*, p. 140.

¹⁹ Lacan, J. *Estou falando com as paredes.*, op. cit., p. 86.

A *razão dos muros* é o que se dilapidou, engolido pelo retrocesso daqueles que têm desdenhado a transferência para entregar-se a um enfoque supostamente racional e científico da psiquiatria. De fato, não é mais do que uma ilusão, a loucura sempre será loucura e as terapias gênicas ou nanomoleculares não regularão as desordens dos homens. Estando todos despojados da clínica mais do que de um saber fazer, e longe de ser animados por um desejo de ir ao encontro dos pacientes, resta-lhes aplicar protocolos que decidem os engenheiros, biólogos e especialistas dos enfoques cognitivos do vivente.

O que foi sacrificado é o que este sintagma, *asilo clínico*²⁰, continha de respeito e de interesse pelo paciente e, para além da dimensão humanista, de uma ética da prática em psiquiatria.

Para Lacan, não são os muros que impedem de entender, é o modo de escuta que está questionado²¹.

Tradução do espanhol para o português: Paola Salinas.

Gozar do corpo de Deus

Réginald Blanchet

É a intrusão de um gozo estrangeiro a si mesmo que causa a fobia do pequeno Hans. Esse gozo, destaca Lacan²², é « tudo o que há de mais hétero ». Ele é ao mesmo tempo heterogêneo, heterônimo e heteróclito: heterogêneo ao sujeito do significante, heterônimo na medida em que seria sem lei, heteróclito no que destaca do corpo em uma pluralidade de zonas de satisfações parciais. Ele deve portanto ser mantido como a manifestação de um real, ensina Lacan, ou seja, daquilo que por sua natureza permanece forcluído para o sujeito.²³ Esse real é aquele da *substância gozante*: do corpo como substância gozante.

Assim, é a intrusão do real do corpo que provoca o desarranjo dos discursos estabelecidos diante das manipulações tecnológicas que a partir de então intervêm na procriação. O semblante de tal «lei natural» que tradicionalmente organiza no Ocidente a relação entre os sexos (a «diferença sexual») e a ordem procreativa (a conjugação sexual dos corpos)

²⁰ *Ibid.*, p. 80

²¹ *Ibid.*, p. 100.

²² « Conférence à Genève sur le symptôme », *Bloc-Notes de la psychanalyse*, N° 5, 1985, p.13.

²³ Le Séminaire, livre XVI, « D'un Autre à l'autre », Paris, Seuil, 2006, p. 321-322.

enfraquece. O advento do corpo da tecnociência²⁴ torna caduca a antiga «lei natural» fundada sobre um corpo cujo funcionamento permanecia, quanto ao essencial, até pouco tempo, fora do alcance da manipulação humana. É à subversão do semblante da lei natural e de sua normatividade (as práticas e instituições que ela autoriza) que vem responder à promoção de novos semblantes, apropriados à era do «tecnocorpo».²⁵ No que diz respeito ao discurso atual da Igreja católica, para falar a verdade, trata-se de uma remodelagem de semblantes seculares tornados incompatíveis com o curso atual do movimento das ciências e tecnologias da reprodução e, de modo mais geral, da modelagem do corpo.

Mistos de significantes e de modos de gozo normativos que visam a lidar com o real da *substância gozante*, esses semblantes constituem uma *nomeação* deles. Uma nomeação tal que efetua a sacralização do corpo exaltada pelo catolicismo romano. Ela vem responder às mutações sociais que ocorreram no âmbito da conjugalidade (o casamento homossexual) e da procriação (dita medicamente assistida).²⁶ Assim como a neurose fóbica de Hans, que efetua a criação de um *objeto fora-do-corpo* (o cavalo no lugar de objeto fóbico) condensador de gozo que provoca sua angústia, o discurso religioso realiza, com a função «corpo sagrado», a localização em um objeto fora do corpo, o *corpo-de-Deus*, de um real que, por natureza, não tem relação com o Outro. Esse real é o da *substância gozante* e o *corpo-de-Deus* é a nomeação votada a fixá-la.

A norma que a Igreja acredita promover, de fato se autoriza pela transcendência. Essa transcendência é a do corpo. Ele é sagrado, quer dizer, intocável, e primeiramente na sua natureza sexuada. Esta define a ordem pretendida por Deus: eterna e imutável. Ela dita a lei do que deve ser: da conjugalidade (somente heterossexual) e da procriação (exclusivamente segundo as vias da conjunção sexual de um homem e de uma mulher). Esse corpo sexuado pretendido por Deus é ainda o «corpo de Deus» em outra acepção. Ele se torna o divino encarnado, a instância em nós, por assim dizer, do corpo de Deus. As invariantes antropológicas invocadas pelo discurso religioso para assentar suas posições doutrinárias constituem diversas manifestações dessa ordem divina presente em nós. Ocorre da mesma forma com a diferença sexual. Concebida primordialmente como diferença corporal, notemos («... a diferença corporal chamada de sexo», diz eloquentemente o cardeal Joseph Ratzinger, futuro papa Bento XVI),²⁷ ela constitui um absoluto a respeito do qual a humanidade não saberia contrariar sem atingir seu próprio ser. No discurso com visada universal do Magistério, notar-se-à também que a transcendência do real antropológico do corpo sexuado é invocada no lugar mesmo de Deus, cujo nome não é pronunciado. É o

²⁴ Hervé Juvin, « L'avènement du corps », Paris, Gallimard, 2005, chapitre 2 « La production du corps ».

²⁵ Brigitte Munier (sob a direção de), « Technocorps », La sociologie du corps à l'épreuve des nouvelles technologies, Editions François Bourin, Paris, 2013.

²⁶ Ver a coletânea do Conselho Pontifício para a Família, *Gender – La controverse*, Présentation de Tony Anatrella, Paris, Pierre Téqui éditeur, 2011.

²⁷ In *Gender*, op. cit., p. 20.

mesmo que dizer que esse real antropológico se encontra promovido ao posto de substituto do nome de Deus. Ele realiza isso como metaforização. O *corpo-de-Deus* é essa metáfora.

O *corpo-de-Deus* nomeia, portanto, o real do corpo para a Igreja. Mas ele faz mais do que isso; ele efetua um tratamento desse real. Ao fazer do corpo um objeto sagrado, imutável e intocável, ele o mantém ao abrigo do que desnaturalizaria e corromperia a ordem essencial das coisas, seja a conjunção da sexualidade e da procriação, de um lado, e da diferença sexual e do gozo sexual de outro. O *corpo-de-Deus* constitui a partir de então o objeto fantasmático convocado a ser o condensador de um gozo que, de outro modo, não conheceria nem Deus nem senhor. Isto equivale a dizer que, assim como o objeto fóbico, ele forma a defesa da subjetividade contemporânea promovida pela Igreja diante do real do gozo. É precisamente ao efeito de regular a ordem do gozo deixado sob o poder da fantasia imprevisível de cada um que o Magistério fomenta essa neo-formação fantasmática. Ela não representa nada mais que a remodelagem do objeto do gozo religioso como tal, ou seja, de Deus, propriamente dito. Ela preenche de fato a função eterna do divino, ou seja, de fazer frente ao desamparo do sujeito em face do Outro que não existe e que só poderia ter acesso à existência por meio do gozo que se tem dele. Gozar do *corpo de Deus* seria conseqüentemente a modalidade de gozo convocada a produzir a relação sexual com o Outro a que aspira a Igreja.

A partir disso se encontra um modo de elucidar o mistério desse “estranho materialismo biológico que governa, contra qualquer expectativa, diz a especialista, as problemáticas morais do catolicismo em matéria de sexualidade”.²⁸ Esse materialismo biológico da teologia moral (o primado da função sexual determinada pela anatomia corporal) de fato só é detonado se desconhecemos sua verdadeira natureza. Ele é apenas a vestimenta teórica do objeto fantasmático que é o *corpo de Deus*. Ele concerne mais exatamente ao ser carnal, para além do fato biológico tomado como tal. É a retificação que opõe o filósofo católico em defesa e como ilustração da doutrina contra esses insensatos, seguidores do *gender*, cuja especulação é vã, que ignora a Natureza, ou seja, Deus.²⁹ Ou seja, ele diz respeito ao corpo como substrato de gozo e por essa via como encarnação da relação sexual.

Contudo, essa metafísica do corpo, deveríamos dizer essa fantasmática do corpo, não é de modo algum o apanágio do clero. Toda a temática da dignidade intrínseca do corpo, “indisponível” à transação³⁰, toda a elucubração com pretensão de saber psicanalítico com

²⁸ Danièle Hervieu-Léger, « Vieux interdits, nouveaux absolus : le cas de l’approche catholique de la nature », in *Le sacré hors religions*, sous la direction de Françoise Champion, Sophie Nizard et Paul Zawadzki, Paris, L’Harmattan, 2007, p. 247.

²⁹ Cf. Xavier Lacroix, « Charnel, filiation et différence sexuelle », in *Gender*, op. cit., pp. 111-126.

³⁰ Sylviane Agacinski, « Mise au point sur la mixité des sexes », in *Politique des sexes*, Paris, Points Seuil, 2001, pp. 7-24.

Corps en miettes, Paris, Café Voltaire, Flammarion, 2009.

pretensão de saber psicanalítico que se orgulha de defender o ato sexual como condição necessária ao engendramento de uma criança psiquicamente normal³¹ participa diretamente disso. Mas, de modo mais difuso, a angústia e até o espanto que cada um apreende, a vertigem sentida diante do que se emancipa com formas de fabricação de crianças a partir das peças avulsas de organismos esparsos, não são senão os afetos que manifestam a emergência do real, ou seja, do que provém do não regulável dos “corpos falantes” que nós somos.

As manifestações inéditas hoje em dia, desse real do corpo falante, incluem na questão o desejo do psicanalista. O que deve se tornar seu desejo de modo que tenha como consequência, em relação ao real, que ele deve alojar para o sujeito, real de cuja carga ele não poderia se separar? O ateísmo requerido de seu ato, ou seja, o abandono de toda transcendência, para ser efetivo, não existiria sem se estender à irreligião de sua ética ou a dizer ‘não’ à normalização de um gozo-para-todos em nome de um Sentido supremo.

Que doit-il en être de son désir de sorte qu’il soit de conséquence pour le réel qu’il a à loger pour le sujet, réel dont il ne saurait se départir de la charge ? L’athéisme requis de son acte, soit sa déprise de toute transcendance, ne sera pas sans s’étendre, pour être effectif, jusqu’à l’irreligion de son éthique, soit au dire que non à la normalisation d’une jouissance-pour-tous au nom d’un Sens suprême. Certamente será a partir do impossível cuja função ele deve sustentar.

*
**

Tradução : Teresinha N. Meirelles do Prado.

Sobre a debilidade do imaginário

Massimo Termini

A debilidade como dimensão intrínseca ao mental, e não mais unicamente como categoria da clínica, é o que se encontra no ensino avançado de Lacan. Retirada do particular do diagnóstico, registra uma vertiginosa extensão. Não mais reservada a alguns, torna-se a de todos, concernente a cada ser falante, a debilidade é aquilo a que estamos destinados em razão do imaginário: “o homem pensa débil”³². Portanto, uma extensão do conceito até sua

³¹ Christian Flavigny, *Avis de tempête sur la famille*, Paris, Albin Michel 2009, chapitre 4 « L’enfant sans enfantement ? », pp. 104-119.

³² J. Lacan, “ Carta de dissolução ”. In *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 319.

radicalização no inelutável, que J.-A. Miller ressaltou assim: “os falasseres estão condenados à debilidade mental pelo próprio mental, precisamente pelo imaginário como imaginário de corpo e imaginário de sentido”³³.

I

Como categoria clínica, a debilidade é considerada por Lacan em um particular impasse da dimensão simbólica, com os consequentes efeitos de reforço do imaginário. A falta de um enganchamento sólido no Outro, no caso do sujeito débil, reduz a função estruturante do simbólico, deixando assim o campo sob o domínio imaginário³⁴. Não instalado solidamente no discurso, o sujeito continua numa posição de exterioridade em relação ao saber, fixado na evidência de um nada a compreender³⁵.

Ficando fixado no sentido restrito tal uso do conceito, sua generalização, contudo, nos adverte do fato de que ninguém foge do poder do imaginário. Ainda que com consequências diferentes, mesmo no caso de um sólido enganchamento no discurso, não se está ao abrigo de tal domínio e este pode apenas recolocar a questão sobre a capacidade do simbólico de opor-se ao efeito de captura do imaginário.

II

Se, com Lacan, consideramos a debilidade no imaginário, é pelo fato de representarmos o mundo no modelo da imagem do corpo, de percebê-lo no seu reflexo, reduzido à evidente unidade do visível. Ao mesmo tempo, sempre com Lacan, consideramos os efeitos do simbólico sobre o corpo. A ação do significante se opõe àquela do imaginário, destaca sua unidade, separa uma parte dela, para encontrá-la alhures: é o pedaço destacado, o fragmento de gozo que vamos buscar no Outro e que coloca o objeto em jogo na busca do saber. A partir dessa perspectiva, a do corte do significante que assinala o ponto de abertura ao Outro, os efeitos de fechamento do imaginário parecem a uma certa distância. Mas a percepção muda, se colocada no banco dos réus, como na experiência analítica, o saber deixa entrever sua convivência com o imaginário, presa sobretudo da ideia de poder “fazer totalidade” e operar de tal modo um “fechamento da satisfação”³⁶. O que discernir nessa ideia de um todo capaz de restituir a satisfação, que sempre foge ao ser falante, senão o efeito do reflexo do significante na unidade imaginária do corpo?

III

33 J.-A. Miller, *O osso de uma análise + O inconsciente e o corpo falante*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015, p.135.

34 N. Purgato, “Debilità o il potere dell'immaginario”, *Attualità lacaniana* 12, 2010, p. 48

35 Cf. E. Laurent, “La jouissance du débile”, *Analytica* 51, Navarin 1987

36 Cf. J. Lacan, *Il seminario XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2001, p. 29

Na linha de argumentação de J.-A. Miller ³⁷, podemos refutar essa ideia de totalidade como a crença em um gozo que inclui o sentido e que, ao incluí-lo, o constitui como um campo unitário. Leva-nos a crer que o gozo esteja de acordo com o sentido, ou seja, que queira falar, que tenha alguma intenção, que queira dizer algo, é pretensão do mental; sua débil pretensão de ocultar o silêncio ressaltado por Freud, no fundo da pulsão, de ocultar aquele real do gozo que, excluindo o sentido, torna impossível a unidade do seu campo, dividindo-a.

A extensão do conceito de debilidade, a sua inelutabilidade corre, portanto, na linha que vai do imaginário do corpo, com sua crença num gozo redutível ao visível, ao imaginário do sentido, com sua crença num gozo redutível ao sentido. A redução do gozo ao visível reverbera na redução ao sentido e é aqui, nesta passagem, que o semblante do falo encontra sua função. unto à palavra e, por isso, na direção do sentido, por mais entricheirado na crença que não exista nada além dele? Por isso, na medida em que a inteligência vasculha o Outro em busca do objeto, lê nas entrelinhas, mas encontra somente um sentido (fálico), e é ainda no perímetro da debilidade que se move.

IV

O saber não se livra do imaginário. Mas isso vale também para o saber científico, que não supõe um sentido no real, mas sim uma pura articulação de significantes?

Lacan, no rastro da pesquisa de Koyrè, retomando a questão da revolução científica no campo astronômico, indicou a virada essencial de Kepler: é com ele que opera a passagem “do imaginário da forma dita perfeita, como sendo a do círculo, para a articulação da cônica, da elipse, no caso, em termos matemáticos”³⁸. O simbólico, com o saber científico, a formalização matemática, mostra a capacidade de atravessar os efeitos idealizantes do imaginário, que provêm da boa forma, para se dirigir ao real. Mas tal argumentação não leva nem mesmo a concluir que a ciência possa, realmente, desembaraçar-se de tal dimensão, pelo menos não de todo. O que reconhecer de fato na sua referência ao modelo, à teoria dos modelos, senão a necessidade de recorrer ainda ao imaginário para ter uma ideia do real³⁹?

V

Não se sai da debilidade, mas também não se trata de acomodar-se a ela. O próprio ensino de Lacan, em particular seu trecho final, testemunha um incrível esforço para identificar os meios capazes de forçar os efeitos.

37 Cf. Cfr J.-A. Miller, *O osso de uma análise + O inconsciente e o corpo falante*, op cit.

38 J. Lacan, “Radiofonia”. In *Outros escritos*, op cit, p.430.

39 Cfr J. Lacan *II seminário XXIV*, lezione I; E. Laurent, “Parler avec son symptôme, parler avec son corps”, *Quarto* 105, 2013

Para isso, a focalização do simbólico e da sua função irá ainda mais longe, para indicar, para além da dialética, da ordenação, de suas leis, a capacidade de conservar algo do furo, de comportar um furo no qual reconhecer o recalque originário, o *Urverdrängung*, de Freud⁴⁰. Assim, mais do que ler entre as linhas para se fixar e pretender um sentido fálico, pode-se buscar localizar os furos do sentido fálico, aqueles que fazem “ponto de interseção entre o semblante e o real”⁴¹. Então, ler, *intelligere*, mas fundamentalmente “ler um sintoma”, como propôs J.-A. Miller, para ressaltar um modo de interpretação na qual, mais do que nutrir seu sentido, trata-se de esvaziar de sentido o sintoma, de contemplar a letra em sua materialidade, como aquilo que produz o acontecimento de gozo, que está na sua base e que não responde a nenhum sentido⁴².

Tal operação, contudo, não leva a um ‘para além da debilidade’. Diante de cada falsa esperança de saída, a alternativa que se abre para o falasser é a de localizar um real de gozo que, furando o sentido, enfraquece a crença na unidade do corpo e, portanto, os efeitos de captura da sua imagem, de modo a poder manejá-la, de saber fazer aí, pelo menos um pouco.

VI

Como resalta E. Laurent a partir de uma passagem do *Seminário 24*, o saber fazer com a própria imagem vai além da relação com o corpo, a partir do momento em que corresponde mais ou menos ao saber fazer com o parceiro⁴³. O nexo não é evidente, mas os suportes para colhê-lo não faltam. Por exemplo, a passagem de *Televisão* a propósito do racismo, em que Lacan considera que quanto mais perdidos estamos em relação ao nosso gozo, mais procuramos situá-lo por meio da imposição do Outro. Diferentemente, ele acrescenta, o que podemos fazer é deixar o Outro com seu modo de gozo, sem lhe impor o nosso⁴⁴. O fio que liga o saber fazer com o parceiro com o saber fazer com a própria imagem pode ser assim tomado: pode-se abrandar a mordida da imposição somente com a condição de reduzir a bolha imaginária e situar no real do corpo, principalmente, por intermédio do Outro, o próprio gozo perdido na debilidade.

Tradução: Ana Paula Sartori Lorenzi.

40 J. Lacan, *Il seminario XXIII. Il sinthomo*, Astrolabio, Roma 2006, p. 37 e 39

41 M. Bassols, “Il fallo e le sue cifre”, *La Psicoanalisi* 47-48, Astrolabio, Roma 2010, p. 147

42 Cfr J.-A. Miller, “Leggere un sintomo”, *Attualità lacaniana* 14, FrancoAngeli, Milano 2012

43 E. Laurent, “Parler avec son symptôme, parler avec son corps”, *op cit*

44 Cfr J. Lacan, *Televisione, Altri scritti*, *op cit*, p. 528

O ruído Schoenberg

Maria Josefina Sota Fuentes

O artista não faz o que os outros consideram belo, mas somente o que ele tem por necessário. (Schoenberg)

Deixar-se conduzir pela sonoridade de um dos compositores mais dramáticos e combatidos da história da música exige uma travessia e a suspensão da expectativa de alento, muito distante daquela que, em plena ascendência do sistema tonal, Miguel de Cervantes manifestava ao dizer que “a música compõe os caminhos decompostos e alivia os trabalhos que nascem do espírito”.

Nascido em 1874 na Viena efervescente de Freud, Schoenberg sofreu com as duras críticas do público escandalizado com sua obra. Embora seu talento excepcional tenha sido reconhecido no meio artístico e intelectual, não escapou da pobreza de origem que o acompanhou até 1951 nos Estados Unidos, onde se exilou da perseguição nazista e morreu na miséria.

Obstinado pelo ato de criação musical, não fazia concessões. Diante da crítica respondia com ousadia e invenção incessantes. “A única coisa que é eterna é a mudança e o que é transitório é a existência”⁴⁵ – escrevia no seu extenso tratado sobre *Harmonia* destinado aos alunos, mas sobretudo à crítica que o condenava, comprometido com o legado dos grandes compositores entre os quais a história efetivamente lhe reservou um lugar como protagonista da ruptura do sistema tonal e criador do dodecafonismo⁴⁶.

Não se considerava um revolucionário, mas um “evolucionário”⁴⁷ inserido na tradição estilística tonal que regeu a música na Europa por mais de três séculos, denunciando sua saturação. Coube-lhe descortinar a estrutura e as leis de uma linguagem musical, desvelando um real modulado até então conforme as épocas e os estilos musicais.

Assim, o atonalismo deu voz ao momento do absurdo e da ausência de sentido que implodia na Viena angustiada com a Primeira Guerra Mundial. É o que propõe Adorno no elogio à “música radical, aquela que conhece a dor não transfigurada do homem”⁴⁸, a dor

⁴⁵Schoenberg, A. *Harmonia*. SP: Unesp, 2011, p.72.

⁴⁶ Cf. Menezes, Flo. “Apresentação”. In *Harmonia*. Op. cit, p.12.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁸ Adorno, T.W. *Filosofia da nova música*. SP: Perspectiva, 1974, p. 36.

que não admite o jogo das aparências tamanha sua impotência frente ao mundo, quando a tragédia, até então inserida na linguagem musical, pagava o preço de transfigurar-se no reconfortante do sistema tonal.

Schoenberg não utilizou a linguagem musical para expressar uma narrativa dramática, mas desmantelou o próprio sistema criando uma harmonia capaz de abarcar o caos, a dissonância, o timbre estridente e a melodia errante. “Já não se trata de paixões simuladas, mas antes de movimentos corporais do inconsciente, de traumas que ficam registrados no meio da música”⁴⁹ – defende o filósofo frankfurtiano para quem a beleza da obra de Schoenberg consiste em subtrair-se à aparência do belo e resplandece na abolição do sentido.

Entre as rupturas que ocorreram ao longo da história da música ocidental, o *acontecimento* Schoenberg consistiu em revelar que o sistema tonal era apenas um dos modos de fazer música que se consolidou, para o compositor, às custas de uma negação: “A ordem que nós chamamos de *forma artística* não é uma finalidade em si, mas apenas um recurso. A natureza também é bela quando não a compreendemos e quando nos parece caótica. Uma vez curados da ilusão de imaginar que o artista cria por razões de beleza [...], compreendemos que a inteligibilidade e a clareza não são condições que o artista necessita exigir da obra de arte, mas condições que o espectador espera ver satisfeitas.”⁵⁰

A música e seus “acordos”: modal e tonal

Wisnik⁵¹, em sua análise histórica das relações entre *O som e o sentido*, mostra que a música já nasce como tentativa de ordenar os ruídos, as interferências sonoras caóticas e irregulares permeadas de silêncio presentes no mundo. A música tem o poder de extrair, do barulho e do silêncio, um som afinado, ordenado, como o cantar em *uníssono*. Afinar as vozes vibrando na mesma altura e duração de uma onda sonora exigiu um acordo – berço do acorde –, no qual a voz inserida no laço ressoa vibrante em sintonia com o Outro social. Assim nasceu a música modal presente nas sociedades pré-capitalistas e nos povos “selvagens”, onde a música sempre foi associada à experiência do sagrado.

Com efeito, o poder mágico da música, de colocar em sintonia a realidade invisível do corpo, que ressoa com a presença do Outro numa mesma vibração, pode ser lido como o júbilo de encontrar no objeto sonoro comum à modulação para a angústia frente ao silêncio

⁴⁹ Idem, p. 40.

⁵⁰ Schoenberg, A. Op. cit, p. 72-73.

⁵¹ Wisnik, M. *O som e o sentido*: São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

do Outro, ou, ainda, para a presença invasiva da “*lálálíngua*, esse ruído que não deixa a música em paz”⁵².

O sentido comum, no caso da música, é modulado, segundo Wisnik, por um determinado sistema sonoro. Na música modal, distintas escalas foram utilizadas conforme as propriedades semânticas que se buscavam, entre as quais prevaleceu a escala de 5 sons que mantêm entre si um mesmo intervalo sem tensão, gerando o efeito de circularidade. Estável e homogênea, a melodia modal não tem começo, meio, nem fim, caso da música chinesa ou indiana, nas quais a dimensão do tempo cronológico, em suspensão, é eternizada.

A presença de instrumentos de percussão e distintos timbres foram explorados em rituais africanos no mundo modal, mas esteve ausente no canto gregoriano da Europa medieval, que desembocou na música tonal. Cantado em *uníssono* e sem instrumentos, este admitiu o *mi* e o *si* em sua escala, abrigando uma dissonância interna, o *trítono*, condenado pela moral católica, que o associava à presença do diabo.

Foi somente no século XVI que a *música das alturas* estabeleceu um “pacto com o diabo” e criaram-se formas de resolução para a dissonância na música tonal. A estática modal deu lugar à dialética de tensão e repouso do modo tonal, lograda com a cadência dos acordes, definida a partir de um ponto de *capiton*, o tom hierárquico que estabelece o terreno sobre o qual as tensões se criam e se dissipam⁵³. A melodia, como uma narrativa com um começo, desenvolve-se no tempo e clama pelo seu desfecho. O ruído é evitado, o conflito se admite sob a condição de resolução, e o silêncio, exigido ao público, emoldura o espetáculo.

A presença do objeto angustiante na música

Basta ouvir o primeiro poema sinfônico de Schoenberg, a *Noite transfigurada*, ou o *Pierrot lunaire*, para sentir o terreno sobre o qual avança o atonalismo e o sistema dodecafônico – a *harmonia* que Schoenberg construiu nos confins da música, num campo caótico regido por um sistema musical capaz de manter, como queria o compositor, “o equilíbrio de forças numa tensão máxima”⁵⁴.

Sem o eixo da tonalidade, a música dodecafônica refuta a hierarquia dos sons mantendo a equivalência dos doze semitons; exacerba as dissonâncias sem resolução, desmantela o sistema da métrica dos compassos, abusa dos ruídos e das alterações dos timbres, inclusive na voz, que perde as propriedades do canto lírico. Nem canto nem fala, o *Cantofalado* arrebenta com a música das alturas e a pulsação ordenada, fazendo entrar em cena a voz

⁵² Segundo se expressa Marcus A. Vieira no Curso “A presença do Outro” (ICP-RJ/2009).

⁵³ Conforme Vieira (ibid), o sistema tonal pode ser assimilado ao Nome do Pai e suas grandes narrativas.

⁵⁴ Schoenberg, A. Op. cit., p.74.

rasgada, o ruído e o silêncio, ou seja, a presença do objeto *a* angustiante, que deveria manter-se nos bastidores do espetáculo.

As obras e personagens do compositor estão intimamente ligadas aos acontecimentos de sua vida. É o que indicam seus biógrafos⁵⁵. *Die Gluckliche Hand* (1910), que retrata o destino trágico de um homem solitário, abandonado pela mulher que se interessa por outro homem, é a versão da crise matrimonial que atravessou quando sua esposa o deixou para fugir com um pintor pelo qual se apaixonara, e que se suicidou logo em seguida. O tema também está presente no *Erwartung* (1909), monodrama que retrata a procura desesperada de uma mulher pelo seu amante na floresta, onde o encontra morto sob a suspeita de que ele a teria traído. O retrato de uma mulher histérica delirante levantou suspeitas de que a personagem do libreto do monodrama, escrito por Marie Pappenheim, teria sido inspirado no caso Anna O., parente da libretista, que acabava de ser publicado.

Seja como for, Schoenberg não deixa dúvidas de onde devem partir as fontes de criação: “O ensino pelo qual se deve educar um artista poderia consistir em, quando muito, ajudá-lo a escutar-se a si mesmo. [...] Seu ouvido e seu senso de veracidade o conduzirão com mais segurança do que o fariam todas as leis artísticas.”⁵⁶ Ainda que sua relação com Freud permaneça obscura, escreve ao aluno de música: “A criação do artista é instintiva. [...] Ele tem a sensação de algo como se o que ele faz lhe fosse ditado. [...] É somente o realizador de uma vontade que lhe é oculta, do instinto, do inconsciente que nele habita.”⁵⁷

Mas não foi no “lugar das divindades da noite” de um inconsciente romântico, guardião do sentido oculto, que Schoenberg foi buscar a matéria-prima para sua obra de arte. Ele foi capaz de quebrar o sistema da narrativa tonal e criar uma nova linguagem para alojar a ausência de sentido, os choques traumáticos do “corpo estremecido”⁵⁸, tão adorado quanto sua *Harmonia*.

Nesse novo “acordo” de um compositor que “não escreve o que é *conforme a arte*, mas o que é *conforme o artista*”⁵⁹, eis um laço sem concessões que não sacrifica o sem-sentido. Digno de nota!

O corpo: o dizer e a forma

Juan Fernando Pérez

⁵⁵ Aimer, J. *A Schoenberg reader*. New Haven & London, 2003.

⁵⁶ Schoenberg, A. Op. cit, p.572.

⁵⁷ Ibid., p. 572.

⁵⁸ Cf. Adorno, op.cit., p.42.

⁵⁹ Schoenberg, A. Op. cit, p.566.

Um dos subtítulos da aula 1 do seminário *O sinthoma* é “O corpo: o dizer e a forma”. Miller, seu editor, nomeia desta maneira uma colocação de Lacan relativamente extensa que se encontra no trecho final da parte 2 da aula 1. É uma colocação importante para o exame da concepção lacaniana do corpo e, portanto, do corpo falante.

Miller, por sua vez, refere-se a esse fragmento em sua “Nota passo a passo”,⁶⁰ na qual indica que se trata de uma “página bastante densa” e assinala igualmente que os lacanianos, ao referir-se a partes como estas de Lacan, “logo estarão dando voltas em círculos”. Espero não dar muitas no que me proponho a seguir, e para tanto me apoio, além de nas proposições de Lacan na aula 1 do *seminário 23*, nas indispensáveis precisões que Miller aporta para orientar-se na leitura do fragmento referido.

1.- O dizer, as pulsões e a interpretação

Em primeiro lugar, Lacan, ao sublinhar os efeitos do dizer no corpo em tal fragmento, o faz para destacar sua concepção relativa à interpretação, concepção que é precisada e acentuada ali. Trata-se de colocar em questão que “acreditam ferreamente que a fala não tem efeito”⁶¹. “Estão errados”, acrescenta, referindo-se em especial aos filósofos ingleses. E finaliza seguido de uma definição: “as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer”.

O primeiro efeito do dizer da palavra no sujeito é então produzir esse eco no corpo que a psicanálise chama de pulsões. Temos assim uma peça capital para a teoria e para a prática analítica, com a qual Lacan dá o fundamento necessário à tese que acaba de expor ali mesmo, segundo a qual a interpretação psicanalítica deve ser equívoca e ter ressonâncias no corpo. Desta maneira situa o campo de *lalíngua* como correlativo às pulsões; portanto assinala a esfera em que se produz sua marca no corpo (a esfera do gozo) e com isso define uma orientação para a prática analítica ao situar os traços essenciais da interpretação.

2.- O cuerpo, ou de um quaternário em Lacan

Lacan indica ali em segundo lugar, e a partir da localização do dizer quanto a seus efeitos no corpo que, para tanto este possui orifícios sensíveis dentre os quais destaca a orelha; mas também, e em competição com esta, situa o olhar. É essa sensibilidade dos orifícios que torna possível que, de um lado, a voz possa transmitir o equívoco e também chegar a ressoar, e de outro, que “o indivíduo”⁶² se apresente como pode, isto é, como *um* corpo que sempre há de aparecer sob uma forma.

⁶⁰ No § 7 da “Nota passo a passo”, chamado *De um corpo ao estilo Cantor*. Toda a nota está publicada no Seminário 23 de Lacan, e o § 7 se encontra entre as páginas 210 e 214. As duas citações de Miller aqui indicadas neste mesmo parágrafo, encontram-se no mesmo texto, p.214.

⁶¹ p.18, edição JZE.

⁶² O uso, por Lacan, do termo “indivíduo” neste fragmento, deve ser considerado bem especificamente. Parece ter ao menos esta conotação: faz referência ao que Miller chama, em sua “Nota passo a passo”, de

Configura assim dois pares básicos para circunscrever o corpo, que formam um quaternário (um *ordo quadratus*, diria um medieval com certa euforia), os quais permitem estudar e trabalhar com o corpo falante: de um lado a voz e o olhar e de outro, o dizer e a forma. Estimo que esse quaternário oriente não poucas teses de Lacan ao considerar a teoria e a clínica psicanalíticas.

3.- A forma ou “um corpo ao estilo de Cantor”: {1, Ø}

Talvez seja o exame do corpo como forma, o tema mais complexo nas considerações de Lacan no *seminário 23*, em relação ao corpo.⁶³ A contribuição de Miller a respeito é indispensável, já que os assinalamentos de Lacan acerca do corpo como forma estão ali propostos com “não-ditos, pensamentos de fundo, alusões crípticas, ressonâncias e outros *invisibilia*”.⁶⁴ É claro que alguns deles tornam-se menos indecifráveis com Miller.

Parece-me que para abordar o problema da forma do corpo convém fazer a seguinte pergunta: o que faz com que seja necessário para Lacan, ao referir-se à forma do corpo e ao corpo em geral, invocar a definição de conjunto de Cantor?

Lacan já havia estudado Cantor desde o seminário XIV, *A lógica do fantasma*, e agora recolhe de forma condensada suas conclusões acerca do lugar que tem sua teoria dos conjuntos na problemática em questão. Com o auxílio de Miller, minha resposta à pergunta é a seguinte: com Cantor, Lacan consegue formular com grande precisão sua concepção específica do corpo e sua diferença em relação ao corpo de Aristóteles, o qual marca a ciência moderna. Trata-se então de situar, em termos de teoria dos conjuntos, o corpo em uma dimensão que recolha os resultados da investigação psicanalítica e que permita assim defini-lo, não como o concebe a ciência, ou seja um corpo fundado em Aristóteles, mas como um “saco de pele, vazio, fora e ao lado dos seus órgãos” (Miller, *op. cit.*, p. 213), um “corpo sem órgãos”.

Esta colocação pode escrever-se da seguinte maneira: $\{1, \emptyset\} \neq \{A, B, C, D, E\}$, na qual o primeiro conjunto dá conta do conceito de corpo para a psicanálise com Lacan e o segundo o da ciência, isto é, como um conjunto cujos elementos são os órgãos funcionando em um todo unificado. O primeiro formula então que o conjunto que existe sob a pele está vazio, mas ao lado de seus órgãos. Se estas proposições são corretas, o corpo não seria para Lacan

“apenas um 1” (p. 212), com o qual Lacan, segundo propõe Miller, assinala que o sujeito é “capaz de ser elemento de um conjunto”. Trata-se então de *um* corpo que é capaz de fazer parte de um conjunto, {1}.

⁶³ Sob o termo “forma” Lacan retoma uma perspectiva que já havia explorado desde seus trabalhos acerca do estádio do espelho. Como é sabido, nesse momento ele privilegiou o conceito de imagem, que agora é reconsiderado em diferentes aulas do *seminário 23*, sob o termo forma. Na aula IV deste seminário, por exemplo, Lacan retorna ao exame do corpo como forma, ou seja, como bolsa, para trazer ali elementos novos de apreciação, em especial em relação à consistência do corpo. Com o fim de não tornar o raciocínio muito complexo neste ponto, deixo somente assinalada esta referência sem analisá-la, e remeto o leitor interessado ao texto de Ram Mandil publicado em *Skabô 5*, e ao comentário do mesmo por P.-G. Guéguen, para outras considerações sobre o tema. De qualquer modo, penso que seria conveniente ler tais textos à luz das anotações de Miller no § 7 da sua “Nota passo a passo”, no *seminário 23*.

⁶⁴ (Miller, *op. cit.*, p. 210)

um conjunto com um número específico de elementos heterogêneos (uma bolsa com órgãos), mas esse conjunto cujos elementos são o 1 da bolsa que adquire uma forma em função das pulsões, e o vazio, $\{1, \emptyset\}$.

Talvez as considerações anteriores permitam situar alguns elementos da concepção de Lacan acerca do corpo falante, que não parecem ter sido plenamente destacadas até a data, com vistas ao X congresso da AMP.

Tradução: Paola Salinas.

O cogito lacaniano e o corpo

(Primeira parte)

Leonardo Gorostiza

Pensar com a cabeça ou com os pés

“Vocês imaginam – diz Lacan em “A Terceira” - que o pensamento se mantém nos miolos. (...) Da minha parte, estou certo (...) de que se mantém no músculo subcutâneo da testa, no ser falante exatamente como no ouriço”. E depois de um divertido comentário sobre os ouriços, conclui: “Se vocês podem pensar com os músculos subcutâneos da testa, podem também pensar com os pés”⁶⁵

O que Lacan quer dizer com isto? Que o pensamento está enraizado – o músculo subcutâneo da testa com suas dobras figura isto muito bem – em uma superfície, ou seja, na imagem do corpo. Tanto é assim, que ele mesmo dá aqui uma definição do pensamento que não deixa lugar a dúvidas: “... palavras introduzem no corpo algumas representações imbecis, (...) vocês têm aí o imaginário”.⁶⁶ E por isso conclui afirmando que o pensamento é o que há de mais cretinizante a agitar o guizo do sentido. Ou seja, que o pensamento, como efeito do simbólico (as palavras) sobre o corpo como imaginário, é da ordem do sentido. Por quê? Porque o sentido está aparentado com a boa forma, que lhe dá a *gestalt* do corpo como imaginário.

Quem tenha percorrido o conjunto desse texto, recordará que em uma primeira aproximação o corpo parece então ficar reduzido ao imaginário. Mais ainda, podemos dizer que a primeira coisa que salta aos olhos é que o imaginário *é* o corpo. Tanto é assim, que

⁶⁵ Lacan, Jacques, “A Terceira”. *Opção Lacanina*, 62. Eolia: São Paulo, dez de 2011, p.14.

⁶⁶ Idem, *ibidem*, p.14.

Lacan chega - na planificação do nó borromeano que introduz várias vezes - a nomear o anel imaginário diretamente como “corpo”.⁶⁷

Contudo, uma leitura mais atenta permite ver que, ao mesmo tempo, Lacan não deixa de introduzir outras referências que indicam que não todo o corpo se reduz ao imaginário.

É que, tal como assinalou há tempos Jacques-Alain Miller, no sentido estrito “o corpo, como tal, não existe”.⁶⁸ O que existe são diferentes estatutos do corpo que, portanto, não são *o* corpo, já que este – assim como *A* mulher – não existe.

Fazendo um curto-circuito poderíamos dizer que *o* corpo não existe e que o que *existe* é a substância gozante.

Assim, será avançando na nova transformação do *cogito*, aqui também proposta por Lacan, que se podem vislumbrar outros estatutos do corpo, correlativos a diversos estatutos do gozo. A partir desta perspectiva, e em função do que antes sublinhávamos sobre o pensamento, podemos nos perguntar qual é o gozo que reside na intersecção do corpo imaginário com o simbólico, ou seja, com as palavras. Resposta: um gozo ligado ao fato de ter-se captado um sentido, de se ter compreendido algo.⁶⁹ Ou seja, a satisfação de ter conseguido o calço entre um pensamento e outro, estabelecendo uma medida comum que faz ressoar o corpo como imaginário, como boa forma.

Mas também é certo que o esforço de calçar um pensamento com outro, modalidade própria da neurose obsessiva, além disso gera um plus, um excesso, já não reabsorvível na boa forma do corpo imaginário. É um gozo que se situa *fora-do-corpo* e que Lacan nomeia nesse texto como gozo fálico, aquele que está presente no sintoma, mas que não esgota todo o gozo do sintoma.⁷⁰

Mas passemos agora a considerar o novo *cogito* aqui proposto por Lacan.

O rom-rom do gato e a substância gozante

Por estranho que pareça, Lacan toma como ponto de apoio para a nova formulação do *cogito* o... ronronar do gato. Ele diz que “...o rom-rom é sem dúvida o gozo do gato. Se isto se passa em sua laringe ou em outro lugar, não faço ideia. Quando os acaricio, parece vir do *corpo inteiro*.”⁷¹ Ou seja, aqui não se trata, como no caso do ouriço e do musculo subcutâneo da testa, das dobras de uma superfície, mas daquilo que Lacan chama de “o corpo inteiro”.

Pois bem, o que chama a atenção é que diga que isto, o gozo do gato que sai de todo o corpo, o introduz naquilo a partir de onde quer iniciar sua intervenção. E qual é esse ponto de partida? Precisamente o novo *cogito*: “Penso, logo Se goza”.

⁶⁷ Idem, *ibidem*, p.22 e 31.

⁶⁸ Miller, Jacques-Alain, “Del síntoma al matema”, en *Conferencias Porteñas*, Tomo 2, Paidós, Argentina, 2009, pág. 325.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Op. cit., pág. 30.

⁷¹ Op. cit., pág. 120. (Itálicos meus).

Ele o diz assim: “Penso, logo Se goza”. Rechaço o “logo” (*donc*) usual, o que diz “go(z)sou (*Je souis*)”.⁷² É o modo que Lacan tem, segundo a tradução ao espanhol⁷³, de jogar com *Je suis* (Sou) e *Se jouit* (“Se goza”) e *Je souis* (Go(z)sou).

E a seguir acrescenta: “Faço aqui uma brincadeira. ‘Rejeitar’ deve ser entendido aqui como o que eu disse acerca da forclusão: rejeitado, o “go(z)sou ” reaparece no real.”⁷⁴

Evidentemente não temos só uma transformação do *cogito*, mas duas. Primeiro, temos o *cogito* cartesiano: “Penso, logo sou” (*Je pense, donc je suis*).

Segundo, uma primeira transformação proposta aqui por meio da equívocidade: “Penso, logo go(z)sou” (*Je pense, donc je souis*).

A seguir, o novo *cogito* “Penso, logo Se goza”, (*Je pense, donc Se jouit*) que supõe um rechaço forclusivo do “go(z)sou ” que vai reaparecer no real, precisamente, sob a forma de um “Se goza”.

A partir desta perspectiva, creio que se pode afirmar que aqui se abrem duas dimensões, tanto do corpo como do gozo.

Assim, atrevo-me a localizar do lado do “go(z)sou”, produzido pelo pensar, um gozo ligado ao ser e, portanto, ao objeto *a*, semblante de ser, já que o ser é suposto a tal objeto.⁷⁵

Enquanto que do lado do que reaparece no real sob essa forma absolutamente impessoal do “Se goza”, creio que é plausível localizar o corpo em sua dimensão real, ou seja, como algo que *se goza* e que não é da ordem do ser, mas sim da *existência*.

Neste sentido, esta nova formulação do *cogito* é a consequência daquilo que dois anos antes, no seminário *Mais Ainda*, Lacan empreendeu ao afirmar que “não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isso, que um corpo, isso *se goza*”.⁷⁶

Nesse Seminário Lacan debate mais uma vez com Descartes introduzindo, frente às duas substâncias propostas pelo filósofo, a *substância pensante* e a *substância extensa*, a substância que a experiência psicanalítica supõe: a *substância gozante*. Ou seja, a substância que surge da ação do significante sobre o corpo, do significante que é assim a causa do gozo.⁷⁷ Desta maneira se entende porque, na última versão da “A Terceira” - estabelecida por Jacques-Alain Miller- o novo *cogito* apresenta uma variação que não aparecia nas versões anteriores, em espanhol, de que dispúnhamos. Refiro-me ao fato de que o “Se” impessoal que precede ao “goza” está escrito com “S” maiúsculo. Minha hipótese é que se trata do “S” maiúsculo como índice da “substância gozante”.

(Continua...)

Tradução: Paola Salinas.

⁷² Ibidem.

⁷³ N.T. Na tradução em português temos a forma: go(z)sou.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Lacan, Jacques. *O Seminário, Livro 20, Mais ainda*. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1985, p.124.

⁷⁶ Lacan, Jacques, *Ibidem*, pág. 35.

⁷⁷ *Ibidem*, p.36.

Equipe de tradução

Do Italiano: **Ana Paula S. Lorenzi**

Do Espanhol: **Paola Salinas**

Do Inglês: **Veridiana Marucio**

Do francês: **Teresinha N. M. Prado**

(coordenação e revisão)

Responsável pela versão

brasileira dos *Papers*:

Luiz Fernando Carrijo da Cunha