



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Estudos da linguagem

Agustina Craviotto Corbellini

UM DESVELAR NA NOITE: O DIZER DO CORPO NA VERTIGEM DA DOR

AN UNVEILING AT NIGHT: THE SEYING OF THE BODY IN THE VERTIGO OF PAIN

Campinas

2023

Agustina Craviotto Corbellini

UM DESVELAR NA NOITE: O DIZER DO CORPO NA VERTIGEM DA DOR

AN UNVEILING AT NIGHT: THE SEYING OF THE BODY IN THE VERTIGO OF PAIN

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Doutora em Linguística.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Nina de Araújo Leite.

Este exemplar corresponde à versão final da Tese defendida pela aluna Agustina Craviotto Corbellini e orientada pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Nina de Araújo Leite.

Campinas

2023

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem  
Leandro dos Santos Nascimento - CRB 8/8343

C81d Corbellini, Agustina Craviotto, 1985-  
Um desvelar na noite : o dizer do corpo na vertigem da dor / Agustina  
Craviotto Corbellini. – Campinas, SP : [s.n.], 2023.

Orientador: Nina Virigina de Araújo Leite.  
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de  
Estudos da Linguagem.

1. Dor. 2. Corpo. 3. Linguagem. I. Leite, Nina Virginia de Araújo, 1950-. II.  
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III.  
Título.

Informações Complementares

**Título em outro idioma:** An unveling at nigh : the seying if the body in the vertigo of pain

**Palavras-chave em inglês:**

Pain

Body

Language

**Área de concentração:** Linguística

**Titulação:** Doutora em Linguística

**Banca examinadora:**

Nina Virginia de Araújo Leite

Raumar Rodríguez Giménez

Suely Aires Pontes

Lauro José Siqueira Baldini

Cristóvão Giovani Burgarelli

**Data de defesa:** 23-08-2023

**Programa de Pós-Graduação:** Linguística

**Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)**

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0003-3252-774>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/3230835230272305>



**BANCA EXAMINADORA:**

**Nina Virgínia de Araújo Leite**

**Lauro José Siqueira Baldini**

**Suely Aires Pontes**

**Cristóvão Giovani Burgarelli**

**Raumar Rodríguez Giménez**

**IEL/UNICAMP  
2023**

**Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.**

Para Catalina.

## AGRADECIMENTOS

A Nina de Araújo Leite pela transmissão, por ter me permitido acompanhar seu persistente e inesgotável pensamento ao longo desses anos de trabalho. Que a psicanálise continue sendo um bom pretexto para continuarmos a nos encontrar.

Aos membros da banca de defesa de tese, pela cuidadosa leitura e pelos aportes à investigação desenvolvida: À Profa. Suely Aires e ao Prof. Lauro Baldini. Ao Prof. Raumar Rodríguez Giménez e Ana María Medeiros da Costa; a Cissa Azenha; ao Cristóvão Giovani e à Cláudia Aparecida Oliveira Leite.

Ao Programa de Pós-Graduação em Linguística, pelo acolhimento; especialmente às professoras María Fausta Pereira de Castro e Monica Zoppi, e ao Prof. Lauro Baldini, por me aproximar ao mundo da linguística de uma forma instigante.

Aos membros do Centro de Pesquisa Outrarte. A Markus Lasch, Marie- Lou Lery – Lachaume, Patricia Lopes e Paulo Sérgio de Souza Junior pelas contribuições a esta tese.

Aos membros da “Capela” pela hospitalidade, pela companhia que me ensinaram um Brasil maravilhoso, ainda em tempos escuros.

A minha família. A Jorgelina. A Mamut. A minhas amigas.

Ao Mauro Marchese.

Ao Instituto Superior de Educación Física, pela indispensável aposta na minha formação. Aos meus colegas, pelo caminho percorrido até agora e pelo apoio. A María Rosa Corral.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

À Agencia Nacional de Investigación e Innovación.

## RESUMO

A dor é um problema central do ser moderno ocidental, assunto chave no pensamento de Descartes, que gera uma ruptura no modo de representar o indivíduo e sua experiência psicológica do corpo. Nesta reorganização epistemológica e política, a psicanálise pode ser considerada o discurso mais elaborado e profundo sobre este problema. Esta tese indaga no modo em que Freud tratou com a dor e as diferenças produzidas por Lacan, a partir de seu retorno a Freud, sustentado por sua crítica ao indivíduo moderno e sua "experiência corporal". Se para Freud a dor foi um problema explícito, união do corpo e a alma, situado desde as primeiras pesquisas como a vivência mais primitiva e fundamental do aparelho psíquico, em Lacan a dor se apresenta como uma questão a ser elaborada. Nesta investigação, por conseguinte, partimos da representação moderna da dor, como estando no corpo e sendo inefável e muda, para revisitar seu lugar nos fundamentos da psicanálise de Freud e nos de Lacan, para o qual distinguimos um "corpo afetado pela palavra" do *corpolingüagem*. Em definitiva, trata-se da pergunta pelas relações entre o *fallasser* e seu corpo, que nos permita revisar algumas consequências teóricas, clínicas e políticas.

**Palavras-chaves:** dor; corpo; linguagem; Sigmund Freud; Jacques Lacan.

## **ABSTRACT**

Pain is a central problem of the modern Western being, a key issue in Descartes' thought, which generates a rupture in the mode of representation of the individual and his psychological experience of the body. In this epistemological and political reorganization, psychoanalysis is the most elaborate and profound discourse on this problem. This thesis inquires into the way Freud dealt with pain and the differentiations produced by Lacan, supported by his critique of the modern individual and his experience of his own body. If according to Freud pain was an explicit problem, situated since his earliest psychoanalytical research as the most primitive and fundamental experience of the psychic apparatus, in Lacan it is presented as a problem yet to be resolved. In this investigation, therefore, we start from pain as being in the body, ineffable and mute, to revisit its place in Freud's and Lacan's foundations of psychoanalysis, for which we distinguish a "body affected by the word" from the body-language entity. In short, it is about the question of the relations between the parlêtre and its body, which allows us to review some theoretical, clinical and political consequences.

**Keywords:** pain; body; language; Sigmund Freud; Jacques Lacan.

## SUMÁRIO

<b>CITAÇÕES E REFERÊNCIAS DAS OBRAS .....</b>	<b>9</b>
TEXTOS DE FREUD .....	9
TEXTOS DE LACAN .....	9
<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>ESTRUTURA DA TESE E PRINCIPAIS CONTRIBUIÇÕES .....</b>	<b>23</b>
<b>CAPÍTULO 1. O CORPO ENTRE DIMENSÃO E <i>DIT-MENSION</i> .....</b>	<b>32</b>
DA UNIÃO DAS SUBSTÂNCIAS AO ENLACE QUE GERA CONSISTÊNCIAS.....	33
<i>Um corpo afetado pela palavra</i> .....	45
<i>Corpolinguagem</i> .....	52
O CORPO É(M) UMA POSIÇÃO-ESCRITA.....	62
<b>CAPÍTULO 2. A DOR EFEITO DE UM CORTE.....</b>	<b>68</b>
A EVIDÊNCIA <i>ÉVIDÉ</i> .....	78
O EFEITO DE UM CORTE OU DO QUE SE CORTA .....	87
[AO MENOS] TRÊS CONSIDERAÇÕES DA DOR COMO OBJETO DE UMA TEORIA PSICANALÍTICA .	96
<b>CAPÍTULO 3. <i>MEU CORPO</i> INVENTOU A DOR.....</b>	<b>101</b>
A DOR ENTRE A <i>VERLÖTUNG</i> E O FURO.....	103
<i>Desenhar ou escrever uma sensação: os traços da dor</i> .....	106
A DOR COMO PROBLEMA DA VIDA .....	128
<i>Mais além... uma pseudo-pulsão</i> .....	141
<b>CAPÍTULO 4. A DOR QUANDO REPRESENTA ALGO PARA <i>ALGUÉM</i> .....</b>	<b>146</b>
A DOR E O “SI MESMO” .....	148
<i>Eu sou dor</i> .....	154
A NATUREZA DE UMA FERIDA .....	159
<i>Não há dor sem ferida</i> .....	164
UMA IRONIA ENTRE A CIÊNCIA E A VERDADE.....	167
<b>CAPÍTULO 5. ONDE DÓI? .....</b>	<b>174</b>
A DOR NO CORPO E NO EU .....	174
DA TOPOLOGIA À ÉTICA: DOIS PROBLEMAS .....	188
<i>O músculo no divã (o homúnculo no divã)</i> .....	189
<i>A responsabilidade do sujeito ante a dor</i> .....	199
<b>CAPÍTULO 6. DE(S)VELAR (D)A DOR .....</b>	<b>206</b>

UMA <i>DIT-MENSIÓN</i> VELADA.....	208
<i>A dor ensina o corpo</i> .....	216
<i>Engasgado (o qui reste en travers de la gorge)</i> .....	223
ENTÃO... DESVELANDO UMA ESCURIDÃO: <i>ISSOSESENTEÁI</i> .....	227
<b>PARA UMA POLÍTICA DA "LÍNGUA SOLTA" (PALAVRAS PARA NÃO CONCLUIR)</b> .....	<b>232</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>237</b>

## CITAÇÕES E REFERÊNCIAS DAS OBRAS

Estabelecemos um critério de citação onde se esclareçam as referências aos textos de Freud e Lacan, na consideração da sua quantidade e por utilizar versões em espanhol, português e francês. Para todos os casos, os dados completos das versões consultadas se encontram nas referências bibliográficas.

Em geral as citações se mantêm em espanhol no corpo do texto, e em português com tradução livre em nota de rodapé.

### Textos de Freud

Sempre que citar um texto de Freud, indicarei o volume, o ano e o número de página entre parênteses, já que todos os textos consultados e as citações correspondem à mesma fonte editorial: as *Obras Completas*, traduzidas por J. L. Etcheverry, edição impressa pela Amorrortu Editores. Escolhemos trabalhar com essa versão em espanhol, por conter a obra completa e por sua reconhecida qualidade de tradução. Exemplo: (FREUD, vol. I, 1992, p. 45)

### Textos de Lacan

No caso das citações de Lacan contamos com:

1. O texto estabelecido por Jaques-Alain Miller titulado *O seminário*, seguido pelo número de seminário correspondente à ordem cronológica de realização, o ano da publicação e o número de página da referência, que se achara completa nas referências bibliográficas. Corresponde aos textos publicados em português pela Editorial Zahar. Exemplo: (LACAN, S10, 2007, p. 20) Nas oportunidades em que se utiliza a versão de *O Seminário* em espanhol será esclarecida e será traduzida para português em nota de rodapé.
2. Nos casos em que exista a tradução de Ricardo Rodriguez Ponte, para circulação interna da *Escuela Freudiana de Buenos Aires* ela se escolherá, por ser uma versão crítica. Não apresenta grandes diferencias com as citações de Zahar ou Paidós, cuja estrutura é “(Seminário, ano, página)”, os dados apresentados no texto conduzirão à fonte nas referências bibliográficas. Por exemplo: (S14, 2008, s/p) conduz a: LACAN, J. *El Seminario 14 de Jaques Lacan. La lógica del*

*fantasma (1966-1967). Versión Crítica* y traducción de Ricardo E. Rodríguez Ponte, 2008. Recuperado de: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacan.html>  
Acceso: 10/3/ 2020.

3. No caso de seminários ou conferencias inéditas, se colocará a maior quantidade de dados possíveis para sua identificação: número de seminário e número de classe, quando não exista numeração de páginas (s/p). Para as citações da versão de Staferla, se colocará primeiramente a versão em francês com suas referências, e seguidamente a nossa tradução para o português.

Utilizar-se-ão as seguintes abreviações:

S	Seminário (1; 2; 3...)
E	Escritos
OE	Outros escritos
IT1	Intervenções e textos I
IT2	Intervenções e textos II

As citações de Lacan em francês são colocadas no corpo do texto, com sua tradução livre para o português logo abaixo. Exemplo:

Il suffit de constater le tâtonnement, l'impropriété, l'insuffisance des références qui sont données à ces termes de l'expérience. (S12, 1965, p. 33).

Basta observar o tateamento, a impropriedade, a inadequação das referências que são dadas a estes termos de experiência.

## APRESENTAÇÃO

O trabalho que nos propusemos realizar aqui é uma análise da relação do corpo com a linguagem no discurso psicanalítico, nas interterritorialidade com a Linguística e com outros discursos, visando à produção de um saber a propósito da dor. A pesquisa se realizou com o propósito de obtenção do título de Doutor em Linguística, no Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual de Campinas, e foi orientada pela Dra. Nina Virginia de Araújo Leite.

O objeto desta pesquisa trata-se da dor nas complexas relações do corpo com a linguagem, especificamente no que o Centro de Pesquisa Outarte tem nomeado de *corpolingüagem*<sup>1</sup>, quer dizer, um interesse pela dor quando o corpo é constituído *de* linguagem. A formulação deste objeto, longe do registro do senso comum, precisa mostrar um quadro de fundamentos mínimos no qual se apoia a investigação. Se aceitarmos que não há metalingüagem, quer dizer, uma linguagem que funcione como garantia epistemológica da objetividade, então teoria e método vão juntos. Nesta investigação, a questão da linguagem está presente em todo o percurso, inevitável quando se trata de elaborar um objeto depois de Lacan. No quadro do conjunto das pesquisas desenvolvidas desde 2000, com o projeto SEMA-SOMA, este trabalho propõe levantar questões de importância teórica a fim de contribuir em um problema que implica a psicanálise desde o início e um problema relevante para o campo dos estudos linguísticos e dos estudos do corpo. Partiremos da seguinte proposição: se a Linguística foi afetada pelo inconsciente, sendo essa a condição da linguística (LACAN, OE, 2003), como forma de produzir um saber sobre *lalíngua*, então o campo da linguagem deve incluir a presença do *parlêtre* (*falasser*) (LEITE, 2003). No mesmo gesto, si os estudos do corpo podem ser afetados pela descoberta freudiana, então deve incluir o corpo *do falasser*. Isto encerra como consequência, pelo menos, a necessidade de admitir os condicionamentos simbólicos na constituição do *parlêtre* e, portanto, dotado de um corpo que não coincide com as descrições anatômico-fisiológicas: um corpo desnaturalizado.

Nos propusemos a atingir um certo grau de formalização, ou seja, dar forma a um saber, com uma ética que nos obrigue a dizer o porquê. Trata-se de articular o saber e transmiti-lo, para o qual os argumentos têm de ser sustentados de certa forma, ou seja, com coerência interna. Lacan propõe chamar-lhe “ciência conjectural” e em nenhum caso isso implica uma

---

<sup>1</sup> A junção de “corpo” e “lingüagem” em “corpolingüagem” é proposta por Ana Maria Medeiros da Costa na apresentação “Algumas reflexões sobre a inscrição da letra”, na I Jornada Corpo e Linguagem, realizada em 2000 no Instituto de Estudos da Linguagem UNICAMP (LEITE, 2004)

verdade última ou uma totalização.<sup>2</sup> Portanto, por que adotar a dor como objeto da análise e articulação teórica na reflexão sobre o corpo e a linguagem? Em que medida nos permitiria avançar em nosso programa de pesquisa? Uma primeira hipótese é que a dor é um problema central e moldador do ser moderno ocidental, com sua maquinal leitura cartesiana (FOUCAULT, 2006), pelo qual resulta ser altamente significativo como bússola na sua compreensão. Uma segunda é complementar: sendo parte da discursividade moderna, a escolha se impõe, uma vez que a dor se situa desde os primeiros escritos freudianos como a vivência mais primitiva e fundamental do aparelho psíquico (FREUD, vol. I, 1991 [1895]), ou categorizada como *pseudo-pulsão*, como esse limite entre o psíquico e o somático (FREUD, 1915), entre outras referências. Em definitiva, trata-se do saber moderno das relações entre o *falasser* e seu corpo, na tensão entre a linguagem e a biologia.

Detenhamo-nos brevemente na primeira conjectura; a dor é um problema para o pensamento moderno ocidental.<sup>3</sup> De fato, a dor é um assunto chave no pensamento de Descartes para a cogitação sobre a relação entre a mente e o corpo, quer dizer, é um elemento teórico que se coloca como possibilidade de elucidar a complexa relação entre estes dois elementos heterogêneos, sua já conhecida divisão entre dois tipos de substâncias: *res extensa* e *res cogitans*. Ocupado pelo assunto do conhecimento do próprio corpo se propõe acessar a este pela experiência da dor, como uns dos pensamentos “confusos que são chamados de sensações” (1987b, p. 65).<sup>4</sup> A primeira referência a dor está presente no *Tratado do Homem*, onde formula uma descrição fisiológica e mecânica da sua gênese. Neste momento, a dor é explicada como efeito ou mecanismo causal, dentro de um corpo movido por causa de pequenos organismos no cérebro, os *espíritos animais*, que viajam pelos nervos; a dor é aqui um impulso que viaja desde uma *ferida* até o cérebro (DESCARTES, 1990).

Na “Primeira parte sobre os princípios do conhecimento humano”, no *Princípios da Filosofia*, Descartes descreve, no ponto 46, as dificuldades do conhecimento verdadeiro respeito a dor aguda e crônica (1987b, p. 48). Diz, ao respeito, que a dor aguda se apresenta como um conhecimento claro para o indivíduo, mas, de modo geral, esse conhecimento que é da sensação se confunde com o conhecimento falso sobre a natureza da *ferida*, que o indivíduo assemelha à ideia da sensação de dor. Ele está preocupado por inteligir que é uma *percepção*

---

<sup>2</sup> Pelo menos treze menções a esta questão podem ser encontradas em Lacan. Ver Arroyo Guillamón (2022).

<sup>3</sup> A dor tem sido um problema chave no discurso religioso, decidimos não a apresentar, mas ela constitui outra via de estudo, considerando suas influências no Ocidente e até mesmo as de Freud e Lacan.

<sup>4</sup> Todas as citações das obras de Descartes serão de tradução livre.

*clara* do que é uma *percepção distinta*, a propósito das sensações no corpo e a possibilidade de conhecimento delas, fundamento da divisão substancialista. No ponto 66, insiste que o indivíduo pode ter noções sobre as sensações e afecções distintas, mas frequentemente erram no juízo sobre estas (1987b, p. 62). Segundo ele, a forma de se fazer com um conhecimento preciso das sensações, *claro* e *distinto*, depende do entendimento e da razão, mas adverte a impossibilidade de manter uma vigilância permanente. Essa impossibilidade é devida a que o modo em que o ser humano percebe e associa tem causa no início da vida, nos primeiros anos do *infans*. Descartes toma as sensações como o ponto de encontro entre a alma e o corpo, e profere que, no que ele chama de infância, haveria um erro em julgar coisas sensatas porque "nossa alma [está] tão unida ao nosso corpo que só prestou atenção ao que produziu impressões em nosso corpo" (1987b, p. 62) – nada é reconhecido como externo e conseqüentemente não há um bom uso da razão provocando julgamentos falsos assumidos como verdadeiros. Parece ser que, com o desenvolvimento do pensamento racional, o corpo e a alma deixariam de ter a imbricação- união inicial, quase indiscernível. A propósito disto, no ponto 67 escreve que "muitas vezes estamos errados ao julgar que sentimos dor em alguma parte do nosso corpo" (1987, p. 63), e que:

embora não tenhamos acreditado que houvesse existido fora de nós mesmos nos objetos externos coisas semelhantes [...] à dor que sentíamos, no entanto não chegamos a considerar essas sensações como ideias que estavam apenas em nossa alma; pelo contrário, acreditamos que estavam em nossas mãos, em nossos pés, ou em outras partes de nosso corpo. Tudo isso sem que haja qualquer razão que nos leve a acreditar que a dor que sentimos, por exemplo, no pé é algo fora de nosso pensamento (idem).

A dor, diz Descartes, está no pensamento e, por isto, o homem pode duvidar dele. No entanto, quando a mente, ou a alma, já não é em tão alto grau a serva do corpo, ainda não é fácil nos libertarmos dessas primeiras impressões: por exemplo, continuar a sentir ao olhar para uma estrela que ela é pequena quando sabemos com astronomia sobre suas qualidades. Para distinguir o que há de *claro* nas sensações é preciso conhecê-las "como pensamentos", de outro modo não é possível e presta-se à confusão. É preciso examinar as sensações, e dizer, examinar os pensamentos (1987b, p. 63- 64). Deste estado confuso e de infantilidade, diz Descartes, é possível que algumas pessoas não acreditem que:

há substância se ela não for imaginável e corpórea, até mesmo sensível. Geralmente não se entende que apenas coisas extensas, com movimento e com figura sejam imagináveis e que existem outras coisas que são inteligíveis. Isto também explica porque a maioria das pessoas está convencida de que não há nada que possa existir

sem um corpo, e até mesmo que não há um corpo que não seja sensível. E como não são os nossos sentidos que nos permitem descobrir a natureza de qualquer coisa, mas isto só é possível pela razão quando a atende, não deve ser considerado estranho que a maioria dos homens perceba apenas de forma muito confusa, já que são muito poucos os que se dão ao trabalho de conduzir bem sua razão (1987b, p. 68).

Ao colocar as sensações como ideias, o corpo não é somente res-extensa, é possível pensar em um corpo do pensamento. Cabe a pergunta, que contradiz as leituras mais comuns, é admissível ler em Descartes um corpo incorporeal? E, que dizer da união do corpo e da mente separada logo da infância, quer dizer, na entrada na linguagem?<sup>5</sup> Dessa leitura, pode extrair-se que um assunto substancial é que a dor é um elemento de integração da mente e o corpo mais pertos na infância, más no somente: “Há também algumas coisas que experimentamos em nós mesmos e que não devem ser atribuídas apenas à alma, nem ao corpo, mas à unidade íntima que os dois formam [...] Essas são certas sensações como a dor” (DESCARTES, 1980, p. 143). Parece que estamos lendo Freud...

Nas Meditações a referência a dor se introduz para estender a dúvida metódica aos sentidos internos do corpo. Um dos objetos de interesse refere-se ao fenômeno do membro fantasma: sensação de dor num membro que já não se tem, para mostrar que a dor também pode ser fonte de engano (DESCARTES, 1987a, p. 70). Se conclui que uma sensação de dor pode não ser verdadeira e, do mesmo modo, todo conhecimento sensorial em geral. Sobre a dor do membro fantasma dirá, numa revisão de seus próprios desenvolvimentos anteriores, que a sensação não é imaginada senão real e que a dor “não é percebida na alma como experimentada na mão, mas como experimentada no cérebro” (1980, p. 48- 49). Lembremos que, naquela época, no desenvolvimento da sua filosofia, o papel da alma se colocou num lugar claro da teoria fisiológica: a glândula pineal. Na VI Meditação, introduz os fundamentos para abandonar a dúvida sobre o corpo posto que dele nos ensina a natureza, e por tanto é verdadeiro:

não há nada que esta natureza me ensine mais expressamente que isto: que tenho um corpo [...] A natureza também me ensina, através daquelas sensações de dor, fome, sede, etc., que não só estou em meu corpo como o marinheiro está em seu navio, mas que estou mais intimamente unido e como que misturado com ele, para que eu seja um com ele. Pois se não fosse assim, quando o corpo é ferido, eu, que sou apenas um pensamento, não sentiria dor, mas perceberia essa lesão com pura compreensão, como o marinheiro percebe com a visão se algo é quebrado em seu navio; [...] certamente

---

<sup>5</sup> Outra leitura é a de Merleau-Ponty (1985), que sustentará que existe em Descartes um corpo-sujeito, proveniente da experiência da vida cotidiana e comparáveis a uma consciência pré-teórica do próprio corpo, ou seja, a uma consciência da união do corpo e da alma. Neste corpo pré-teórico, que não é apresentado como um objeto, ou seja, como algo que se tem, poderia achar-se o argumento para o infantilismo sugerido por Descartes.

essas sensações [...] são apenas certos modos de pensar confusos que surgem da união e esse tipo de mistura da mente com o corpo (DESCARTES, 1987a, p. 73-74).

Finalmente, a dor ocupa um lugar de pensamento na articulação do corpo e da alma, duvidoso e confuso, enigmático, pelo qual se utiliza formas que não sempre seguem as lógicas desenvolvidas para articulá-las, por exemplo, neste caso o recurso a Deus. Contudo, o que nos interessa destacar de Descartes, sem entrar em uma análise aprofundada, é o fato de que não se pode sentir sem o corpo, mas sentir é pensar. O conhecimento do corpo não se dá pelos sentidos, mas pelo pensamento, é a partir daqui, e com o auxílio da leitura de Marion (2013), que será possível ir além da separação de duas substâncias e pensar na possibilidade de uma terceira onde tem lugar a sensibilidade.

Este pensamento inaugura o que foi nomeado por Foucault (2006, p. 36) como “momento cartesiano”, que marca uma ruptura no modo de representar o indivíduo moderno e sua experiência psicológica do corpo. Como lembra Lacan, aconteceu a inauguração de nossa ciência moderna, que se distingue por uma eficiência bastante surpreendente porque intervém até mesmo nos aspectos mais cotidianos da vida de todos: estamos imersos nos resultados desta ciência (2011, p. 123). Foucault dirá que a história da verdade entrou no período moderno no momento em que se admitiu que aquilo que dá acesso à verdade, quer dizer, as condições segundo quais o sujeito pode ter acesso a verdade é o conhecimento, só ele (2006, p. 36). Assim, a ciência moderna, determina a delimitação epistêmica do corpo como um conjunto de órgãos, aparatos e sistemas definidos pelo conhecimento da Anatomia e da Fisiologia, isto é um saber exterior ao próprio sujeito dado como verdade e garantia, e a mente como instância privilegiada de conhecimento deste corpo e o mundo. Sobre esse diagnóstico, consideraremos que Lacan propõe que a ciência conclui a verdade, mas « o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência » (E, 1998, p. 859). *Sujet*, em francês pode ser também *assunto*, *matéria*, *tema*, o que nos leva a uma possível leitura desse sintagma: o *assunto* [sujet] sobre o qual operamos na psicanálise só pode ser o *assunto* de ciência.<sup>6</sup>

Deste discurso moderno inaugurado por Descartes, Foucault (2006) permite ao menos considerar dois pontos de vista importantes para circunscrever a dor como problema para ocidente, quando o que domina é a preocupação pela vida: o epistemológico e o político. Do ponto de vista epistemológico, ao contrário da medicina hipocrática especulativa que

---

<sup>6</sup> No capítulo seguinte mencionaremos nossa precária posição sobre esse assunto, porque não é tão simples nem tão claro o que Lacan formulou a este respeito, e também porque isto não deveria ser suficiente.

antecede, a medicina científica ou empírica se consolida com o nó do normal e do patológico, no sentido de que a especificidade da existência do ser vivo começa a ser entendida como inerentemente afetada pela doença, o desvio, o erro e a mortalidade. O objetivo da medicina deixa de ser atingir um estado ideal de saúde e começa a buscar a normalidade, incluindo os processos mórbidos e as micropatologias que assolam o organismo. Assim, a patologia começa a desempenhar um papel mais dinâmico na representação do corpo, ao mesmo tempo em que é concebida como algo mais aberto à modificação e adaptação em relação ao meio. O surgimento da clínica moderna, na qual Freud se formou, pode ser identificado no conjunto de essas reorganizações. Este novo discurso substituiu a pergunta: "O que você tem?", com a qual a consulta começava no século XVIII, pela pergunta: "Onde dói?" A partir deste ponto, se redefine a prática médica, o signo, o sentido dos sintomas e a doença, entre a descrição e o que ela descreve, entre o evento e o que ela prevê, entre *a lesão* e o mal que ela aponta, com uma conclusão chave: *se dói há ferida*. Fundamentada por seu empirismo, e pelo lugar do olhar, reorganiza a própria possibilidade de uma linguagem sobre a doença, com a associação "olhar para conhecer, mostrar para ensinar" (FOUCAULT, 2004, p. 127).<sup>7</sup> O corpo foi convocado no silêncio do organismo para conhecer-lhe e ao espetáculo da dor como um direito sutil: a doença não tem a sorte de ser curada se os médicos não intervierem com seus conhecimentos. O nascimento das ciências humanas e, em particular, dos *saberes psi* (psiquiatria, psicologia, psicanálise) participam desta reorganização epistemológica questionando a natureza do desejo, do prazer e do sofrimento humano (FOUCAULT, 2003). Enquanto na época clássica, o pensamento ocidental era dominado por representações estáveis da natureza do desejo humano, a modernidade é caracterizada pela sua problematização. É neste momento que "o interior" do homem e o "sentimento de si" é abordado como problema que envolve também aos chamados eventos psíquicos. Nestas reconfigurações de saber surge a psicanálise de Freud, mas com a descoberta do caráter sexual do desejo encenado em fantasias. Contra as pretensões de manipulação técnica do corpo predominantes na época, o corpo das histéricas permanece como uma negatividade que não pode ser reabsorvida por estas. Se a *dor-ferida* é um binômio que ocupa um lugar primordial nos fundamentos da clínica moderna, nos perguntaremos nos próximos capítulos desde onde Freud parte em seus estudos e que função finalmente ocupa em seus desenvolvimentos.

---

<sup>7</sup> Tradução livre.

Do ponto de vista político, a medicina, a demografia, a estatística e outras formas de racionalidade técnica de ação sobre o corpo convergem no domínio da biopolítica. Biopoder (biopolítica e anátomo-política) é a reconfiguração específica do poder na modernidade, posto em prática na intensificação da vida. A lógica do biopoder é uma lógica de recompensa e de adição, e não de punição. Assim, a transformação do poder punitivo na aurora da modernidade mostra de forma particularmente clara uma mutação muito mais geral e profunda no Ocidente. O transgressor da lei não será mais julgado apenas por critérios filosóficos que representam o comportamento do sujeito em termos de volição, agora figuras "psicopatológicas" de limitação do poder da vontade, sem que estas figuras impliquem todas elas uma patologia extrema da loucura. Ele começa a prestar atenção aos transgressores que não podem controlar seu comportamento, mesmo sabendo que o que eles fazem ou desejam fazer é legal e moralmente condenável, mesmo para si mesmos, como as históricas (Didi – Huberman, 2018). Interessa esse assunto, porque é no intento de compreender as motivações fundamentais do comportamento, a fim de poder reduzir ao inadaptado, que a anatomo-política impulsiona o surgimento do *psico-conhecimentos*. As categorias de instintos, impulsos, pulsões e desejos encontram cada vez mais um lugar nas necessidades técnicas de uma cultura que deseja compreender as “motivações” mais profundas do ser humano.

Nesta reorganização epistemológica e política moderna, o problema da dor, e o prazer e sua coalescência, é considerado como uma das questões mais importantes de nosso tempo. Para asila é preciso considerar que a psicanálise é o discurso mais elaborado e profundo sobre este problema. Se nesta mudança epistemológica Freud se preocupou com a dor, que nos ocupará nas páginas seguintes, outra volta será produzida por Lacan com seu retorno a Freud sustentado por sua crítica ao indivíduo moderno e sua "experiência corporal". Esta tese considera a outra leitura que dera Lacan para as consequências do cogito cartesiano, base das formulações lacanianas do sujeito. Lacan, afirmou que Descartes introduziu o sujeito no mundo dando lugar a ciência moderna e nela a psicanálise de Freud:

Quando Freud compreendeu que era no campo do sonho que devia encontrar confirmação do que lhe havia ensinado sua experiência com a histérica, e que começou a se adiantar com uma audácia verdadeiramente sem precedente, o que nos disse então do inconsciente? Afirma-o constituído, essencialmente, não pelo que a consciência pode evocar, estender, discernir, fazer sair do subliminar, mas pelo que lhe é, por essência, recusado. E como é que Freud chama isto? Com o termo mesmo com que Descartes designa o que chamei há pouco seu ponto de apoio *Gedanken*, pensamentos (S11, 1985, p. 46).

Consciência e pensamento não coincidem, a tese estabelece que “nada soporta la idea tradicional filosófica de un sujeto, sino la existencia del significante y sus efectos”<sup>8</sup> (LACAN, S9, 1961, p. 9). O que Lacan lê em Freud é um ponto de desvanecimento no Eu que pensa, cartesiano; o problema identificado pela psicanálise, e também por Foucault, é o da luta do homem moderno com Eros. É com ele que é possível devolver ao sexo seu lugar, ou seja, o que falha, o que não pode ser denotado e que divide o *fallasser* em um "se mesmo" impossível. Isto, não à toa, será ironizado por Lacan a propósito da dor (E, 1998), como veremos posteriormente. A retificação do desejo, ambição de toda erotología (ALLOUCH, 1993), levanta a evidência moderna que o homem não pode se dar na transparência imediata e soberana de um cogito, é também o lugar do incognoscível. Corpo, vida, morte, saúde, dor, prazer, etc. adquirem um valor significativo e são colocados como objetos em um princípio perpétuo de inquietação moderna, dúvida, crítica e discussão do que pode ter parecido já ter sido dado aos sentidos ou ao pensamento.

Nesta investigação, por conseguinte, partimos da dor como um problema moderno, quer dizer, com sua configuração epistemológica e política específica, para fazer uma outra pergunta: que lugar tem a dor nos fundamentos da psicanálise? de que dor estamos falando? E, de que psicanálise estamos falando? A dor tem sido *aludida* inúmeras vezes no texto freudiano para ser retrabalhada, criticada, questionada e aparentemente extinta ao não encontrar formas possíveis de problematizá-la. Ao contrário de outras leituras (com tons empíricos e metafísicos) que assumem que "a dor resiste à definição", na psicanálise, mas também nas ciências biomédicas e humanas, nossa posição é a seguinte: a dor como objeto pode ou não ser concebida dentro da estrutura teórico-epistemológica da psicanálise, ou seja, o corte do objeto será determinado pela coerência interna ou não será. Lemos as elaborações sobre a dor como um problema epistemológico e teórico a ser mantido, em um jogo de presença-ausência nos escritos de Freud e Lacan, a fim de levantar suas consequências. Neste sentido, propomos uma tarefa sustentada e voltada para a produção de fundamentos – não o uso ou defesa de conceitos ou autores (FOUCAULT, 1969). Se a psicanálise nos ensina alguma coisa, é a riqueza do movimento na teoria, o suporte da suspeita em face da definição. Ao contrário de ser uma definição que pode ser achada e usada pragmaticamente para elucidar a relação com o corpo, a

---

<sup>8</sup> "Nada sustenta a ideia filosófica tradicional de um sujeito, a não ser a existência do significante e dos seus efeitos" Tradução livre da versão crítica de Rodriguez Ponte.

dor se apresenta como enigma, o que significa que é preciso fazer perguntas, para que novas perguntas possam surgir.

A figura do *enigma*, a *alusão* e o *meio-dizer*, ocupam um lugar metodológico chave. A *alusão* é um recurso utilizado por Freud e Lacan na elaboração de seus fundamentos. Em Freud, embora seja um termo às vezes utilizado como sinônimo de referência, em um sentido coloquial, estamos interessados em retomar a figura onde a *alusão* é um recurso que faz uma *ligação*, que sugere ou insinua uma certa relação entre dois elementos que geralmente não é clara, mas opaca. Por exemplo, na carta enviada a Fliess em 1897, e a respeito do verbo "fazer", Freud o recomenda a recorrer a “*Una vieja fantasía mía, [...] alude al origen de nuestros verbos en unos términos de esa índole*” (vol. I, 1992, p. 315).<sup>9</sup> Ou, em *La Interpretación de los Sueños* (1900), na seção C. diz: “*El sueño de caída de los dientes se reconduce a un «estímulo dentario», con lo cual no se alude forzosamente a un estado de excitación patológica de los dientes*” (vol. IV, 1991, p. 63).<sup>10</sup> Mas precisamente em *El Chiste y Su Relación con El Inconsciente* (1905), ele afirma que a alusão “*es la modificación por la que se sustituye el denuesto omitido (...), pues sólo lleva a él a través de un proceso de inferencia*” (vol. VIII, 1995, p. 52).<sup>11</sup> É o processo de inferência que torna possível conectar o conteúdo expresso com o conteúdo omitido.

Lacan, por sua vez, em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1958), recorre à imagem do dedo levantado de São João de Leonardo e evoca a *virtude alusiva* como condição da interpretação (E, 1998). Se, para Freud, a alusão é produzida pela conexão de um conteúdo com outro, de acordo com um sistema compartilhado de referências, embora sempre sujeito ao equívoco, Lacan  *sinala* que a *alusão* fala de um gesto: um dedo indicador suspenso no ar apontando para cima. É uma figura ambígua, de um gesto como um silêncio que se faz ouvir.

<sup>9</sup> “Uma velha fantasia minha, [...] alude à origem dos nossos verbos em termos desta natureza” Tradução livre.

<sup>10</sup> “O sonho dos dentes a cair é um "estímulo dentário", que não se refere necessariamente a um estado de excitação patológica dos dentes. Tradução livre.

<sup>11</sup> “É a modificação pela qual a alegação omitida é substituída [...], uma vez que só conduz a ela através de um processo de inferência” Tradução Livre.

Figura 1 – San Giovanni Battista, de Leonardo da Vinci



Fonte: Arte Opere Artisti, 2023.

Não é a esfinge e a quimera, outras figuras híbridas e ambíguas, escolhidas por Lacan? Em *O avesso da Psicanálise (1969- 1970)*, Lacan refere-se, pensando na interpretação, a um meio-termo como um ditado oráculo. Ele afirma que:

é um semi-dizer, como a Quimera faz aparecer um meio-corpo, pronto a desaparecer completamente quando se deu a solução. [...] Se insisti longamente na diferença de nível entre a enunciação e o enunciado, foi justamente para que a função do enigma ganhe sentido. (S17, 1992, p. 34).

O recurso à Quimera, *meio-dito e meio-corpo*, como paradigma nos apresenta o híbrido como um recurso constitutivo. Ela representa um enigma, um enunciado que não pertence a ninguém, que não corresponde a nenhuma declaração de conhecimento e que, no entanto, diz respeito ao assunto em seu sofrimento. É a verdade cujo conhecimento é latente ou assumido e é “O enigma é algo que nos força a responder, na qualidade de perigo mortal” (S17, 1992, p. 96). Édipo lamenta (VIEIRA, 2001, p. 41):<sup>12</sup>

<sup>12</sup> ¡Dignos de lástima sois, hijos míos! ¡Conocidos me son, no ignoro los males cuyo remedio me estáis pidiendo! Sé bien que todos sufrís, aunque de ninguno de vosotros el sufrimiento iguala al mío. Cada uno de vosotros siente su propio dolor y no el de otro; pero mi corazón sufre por mí, por vosotros y por la ciudad; y de tal modo que no me habéis encontrado entregado al sueño, sino sabed que ya he derramado muchas lágrimas y meditado sobre todos los remedios sugeridos por mis desvelos (2012, p. 14).

Meninos, ciente e não insciente estou  
do afã que movimenta este cortejo.  
Eu reconheço o pan-sofrer contudo, 60  
nenhum sofrente tem meu sofrimento:  
a cada um tão-somente a dor remonta,  
a ele e a mais ninguém. Meu peito aperta  
pela pólis, por mim, por ti também.  
Não me encontrais gozando a paz de Hipnos. 65  
Sabei que muita lágrima chorei,  
nas muitas vias do pensamento eu me  
perdi, e um só remédio me ocorreu

Édipo encontra o remédio sugeridos pela insônia, nos pensamentos, uma possível via ou caminho para a dor que os aflige – dor que é deles porque é dos outros. Miller dirá que o "enigma exhibe o buraco que o faz consistir como tal [...] ele não tapa nem veda o buraco pelo qual escapa o significado" (2012, p. 33). O enigma, ao qual é dado um significado, também mantém um caráter opaco e, paradoxalmente, isto se deve à condensação do significado. Lacan dirá em *Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos*, em 1973, que o enigma é "o cúmulo do sentido" (2003, p. 550):

É que o signo só tem alcance por ter que ser decifrado.  
Pela decifração, sem dúvida, é preciso que a seqüência dos signos ganhe sentido. Mas não é pelo fato de diz-mensão [*ditmension*<sup>13</sup>] dar a outra seu término que ela revela sua estrutura.  
Falamos do valor que tem o estalão do sentido. Chegar a ele não o impede de fazer furo. Uma mensagem decifrada pode continuar a ser um enigma.

Devemos ressaltar que enquanto a *alusão* de Freud o deixa do lado do dedutivismo, "isto me leva a esta outra ideia", Lacan considerará a necessidade de passar à matemática e à topologia. Não será mais uma questão de ideias decorrentes inclusive de sonhos, mas de uma profunda busca de sistematização e formalização da psicanálise pela via da estrutura.

A propósito da citação anterior, veremos neste trabalho como a dor se apresenta como signo em Freud, e o que Lacan foi capaz de dizer sobre isto. Veremos como deixar a dor no lugar de um enigma não é o mesmo que marcar a impossibilidade do conhecimento científico alcançá-la, muito menos fazer do termo "enigma" sinónimo de "mutismo do organismo". Também, antecipamos que, se a dor é apresentada como enigma, não se trata mais simplesmente de decifrá-la, no sentido de desvelar uma verdade última da dor, veremos no final desse trabalho seu alcance.

---

<sup>13</sup> *Dit-mension*: condensação de dit (dito) e dimension (dimensão).

Jean Allouch escreveu que se é verdade que a dor permanece um buraco no conhecimento para o sujeito, um enigma não resolvido, se é verdade que a luta contra a dor não regula todas as atitudes que a concerne, então talvez a psicanálise possa ser desculpada por não ser capaz de propor uma definição "clara e distinta" de dor (como Descartes queria) (s/a, p.4). Contudo, se a dor é um enigma para o padecente, se o *fallasser* carga e encarna seus sentidos modernos, convém sua problematização na rede de fundamentos da psicanálise. Com estas figuras propomos ler nos dizeres de Freud e Lacan aquilo que, introduzido no marco teórico-epistemológico de seus fundamentos, não evita a contradição ou as voltas e reviravoltas em suas formulações. Neste sentido, se tratará de uma pesquisa que coloca o problema da dor como objeto de um programa de investigação, que ao tratar-se do corpo e da linguagem se desdobra em cada linha em variadas perguntas e caminhos possíveis. Procuraremos bosquejar alguns desses caminhos, ao risco de não aprofundar, para mostrar a plausibilidade das hipóteses e algumas projeções de pesquisa. Em definitiva, procuramos que essa tese produza efeitos para o campo dos estudos da linguagem e dos estudos do corpo, quando reconhecem a presença do significante, quer dizer, do *sujeito au fil des mots*.

## ESTRUTURA DA TESE E PRINCIPAIS CONTRIBUIÇÕES

O primeiro capítulo começa identificando as coordenadas teóricas da relação do corpo com a linguagem assumidas em este escrito, um quadro conceptual mínimo no qual se apoia a investigação. Na impossibilidade da *creatio ex nihilo*, o objetivo é trazer e revisitar uma possível leitura das elaborações de Sigmund Freud e de Jacques Lacan, para um estudo sobre a dor que permita uma volta crítica sobre estas. Quer dizer, partiremos da relação do corpo com a linguagem para pensar o lugar da dor na teoria, com a hipótese de que ela, a dor, pode aportar significativamente a pesquisa sobre a relação entre corpo e linguagem. Este problema é precedido pela questão, moderna e ocidental, do estatuto do corpo unido à alma. Se Spinoza (1980) foi capaz de formular a reconhecida premissa *ninguém sabe que pode um corpo*, foi sobre a dúvida cartesiana. Como modernos, Freud e Lacan também foram desafiados por esta questão, e elaboraram teorizações onde a linguagem organizará esta possível relação. É preciso partir de uma premissa: para o pensamento moderno há um sujeito que tem um corpo. Esta relação de propriedade e de conhecimento (FOUCAULT, 2006, 2003), marca uma divisão que se instala dentro da mesma subjetividade, o pensamento psicológico do corpo para a modernidade. Ao contrário de uma ideia de continuidade, a suposição da tendência de um corpo afirma uma divisão, há algo, mente/psique, que se apropria do corpo e do mundo, que encontra seu fundamento no dualismo das duas substâncias atribuídas a Descartes. Com as leituras filosóficas mais frequentes do dualismo, a *união* é facilmente levada a "algo" que une duas substâncias, que já estavam antes: corpo e mente. Dessa forma a mirada é colocada sobre ambas substâncias, em detrimento da função fundamental da *união*. Neste sentido, se o dualismo for mantido, a função de *união* que a dor tem, para a alma e o corpo, poderia ser lida da seguinte forma: a dor une corpo e mente, estando eles antes da união, que logo a união os confunde ao uni-las, uma conjectura que será retomada por Freud. Até agora, nada de novo, até que se note que existem inúmeras contradições, ambiguidades e paradoxos que nos permitem não permanecer no óbvio do dualismo. Portanto, retomamos o trabalho de um estudioso da função da *união* cartesiana, Jean-Luc Marion (2013), para ver o que sua leitura original nos traz. Dessa forma, revisitar a noção de *união* é um caminho possível para nosso trabalho, quando "união" tomou o lugar da "dor" no pensamento de Descartes e de Freud. O "sentir" surge como uma forma passiva da *cogitatio*, que redefine a *res cogitans* a partir de uma forma de passividade originária e que rege a relação da *cogitatio consigo mesma*, quer dizer, só se prova a si mesma (MARION, 2013). A partir daí, a dor como união é um elemento central que inaugura a

passividade do pensamento, como sensibilidade distinta ao entendimento, e para compreendê-la é essencial acessar a noção de *meum corpus* (meu- corpo) que Descartes propõe em várias passagens das Meditações. *Meu-corpo* é outra noção de corpo que surge da diferenciação entre o que poderia ser chamado de "o corpo em si" e os "outros corpos", apenas objetos extensos e independentes do eu que os pensa. Com esta distinção, portanto, entre um corpo que pertence intimamente ao eu e outros corpos extensos, não podemos mais apelar apenas à divisão *res extensa* e *res cogitans*, porquanto já existe um terceiro: a *união* que, sendo sensação como a dor, é "meu corpo". Tal interpretação de Marion permite uma original análise da *união*, como o empenho de Descartes para pensar uma nova dimensão, a do *meu- corpo*, em sua condição de noção primitiva, e sua paradoxal originalidade ôntica que recusa as categorias (substância e causa) que seus interlocutores e intérpretes tentam impor-lhe. E, sobretudo, a consideração de uma união que permite pensar essa passividade como um modo de pensamento tão essencial e, não obstante, descuidado. Seguindo esse fio, há três: *Meu-corpo* que é união e corpo que se sofre, que dói passivamente, *mens* e os *outros corpos*. Recuperar a *união* como *objeto e problema do pensamento*, permite retomar o problema do corpo do *fallasser*, cuja apropriação "*reste énigmatique*" [continua enigmática]. Sobre a base do ponto principal desta premissa cartesiana fundamental, a existência de *meu corpo* como corpo da sensibilidade que se sofre, "privilégio da passividade" (MARION, 2013, p. 121) sobre as outras modalidades do cogito, que trabalharemos com seguintes hipóteses:

1. Freud assume o problema da união entre alma e corpo como uma questão moderna e elabora suas próprias "ligações", mas esse corpo acaba dubitativo entre o "meu-corpo" e "os outros corpos" de Descartes, ou seja, entre meu corpo que se sofre e o corpo da clínica moderna. Freud, com os conhecimentos da sua época, reconhece a passividade do pensamento que tem um corpo sob o fantasma da *res extensa*, razão pela qual a leitura que Freud faz torna-se tão ambígua e justifica tanto as leituras antibiológicas de sua obra, às quais Lacan teria retornado, enquanto constitui as bases das neurociências.
2. Em Descartes, união é a diferença entre corpo e alma; em Freud, a tendência à continuidade entre substâncias o leva a dar à união o status de energia, vindo de Newton. Em outras palavras, Freud parece apagar o misterioso hiato iniciado por Descartes ao apelar à Física. No entanto, quase como um oxímoro, Freud dará a energia um caráter de mistério. O corpo das históricas não revelam os conhecimentos

já sabidos da anatomia, nem permitem avançar no interior do campo dos saberes médicos, espaço privilegiado para “os outros corpos”.

3. Portanto, se união em Descartes é sensação como pensamento corporal, especificamente a dor é pensamento corporal, em Freud é principalmente energia (pulsão, libido, representação) que conecta corpo e psique, dentro de um corpo que hospeda a passividade, entre o funcionamento da matéria viva e o desconhecido, razão pela qual se confundem e se entrelaçam. Freud rejeita a Anatomia como corte dos outros corpos extensos, mas recupera a substância ao ser incapaz de se desligar do modelo de explicação da “vida biológica” em sentido positivo. Ainda assim resta na teoria o não totalizável do corpo e do sujeito dividido, não formalizado, mas aludido: o inconsciente.
4. Nesse movimento, a união como esse vazio original e vinda da “nada antes”, pode aparecer nos “conceitos furo”, por exemplo, o umbigo do sonho ou o recalque, até o “missing link”, que remeteria pensar uma origem inacessível. Há pontos de tensão no pensamento que permite uma volta a outro corpo recusado no apelo ao conhecimento médico da época, que permitiria um pensamento teórico inconsciente, “falha no real”, que conduziria a não totalização do discurso analítico que Lacan soube ler e tentou escrever. Se voltarmos a Descartes, é a partir da importância que o “momento cartesiano” (FOUCAULT, 2006) tem para o indivíduo moderno, com sua substância e causa, e sua distinção do sujeito, que surge uma leitura que nos permite pensar (com e) além do dualismo quando a pergunta colocada diz respeito à relação epistemológica com o corpo quando se concebe a dor. Neste sentido, voltaremos ao trabalho explícito de Freud sobre a *união*, quando ensaia possíveis respostas com diversos termos e conjeturas, sendo um percurso possível recuperar os termos que aludem a união, separação, fronteira, etc. empregados: *soldagem*, *ligações*, *elos intermediários*, *elos faltantes*, *missing link* e *pulsão*, por listar os mais frequentes. Seguidamente, e a partir da distinção entre as substâncias ligadas de Freud e os enlaces que criam consistências de Lacan, formularemos uma distinção teórica e metodológica fundamental entre um corpo afetado pela palavra e o *corpolingüagem*, na descontinuidade de um corpo com dimensão de um corpo com *dit-mension*.

No segundo capítulo, tentaremos pensar a dor como objeto de uma teoria que se recorta. O propósito é retomar a *função de corte* e os conceitos de *matéria* e de *objeto*, como elementos teóricos e epistemológicos chave para um estudo sobre a dor, como objeto plausível da psicanálise. Nos ocuparemos da matéria com a qual trabalha o discurso das ciências naturais como referência espontânea da dor e na sua influência no pensamento de Freud para, em seguida, encaminhar um esboço teórico e metodológico de base para uma teoria da dor em psicanálise, depois de Lacan. Este percurso é possível se atendermos à *função do corte* como efeito do pensamento, pelo qual nos conduz pela via do que o corte epistemológico (Althusser) e o corte significativo (Lacan) nos ensinam. Neste contexto de análise, se apresentam brevemente alguns antecedentes de pesquisa contemporâneos sobre o tratamento da dor do *programa biologista* (Milner), e na psicanálise: Nasio, Pontalis, Medeiros, para marcar as distâncias. Partimos do pressuposto da necessidade de fazer teoria, quando estamos tratando do corpo, em primeiro lugar reconhecendo o que é óbvio: esta tese é um dispositivo dedicado à transmissão universitária do saber. Nesta direção, apresentaremos de forma abreviada uma posição mínima sobre o problema da teoria e da ciência para a psicanálise na procura explícita de Freud e nas críticas de Lacan, ou seja, o problema de sua necessária formalização onde a dor poderia constituir um objeto. Trazemos as referências principais, as análises de Alfredo Eidelsztein, Jean Allouch e Guy Le Gaufey, como referências teóricas não necessariamente coincidentes, para pensar na proposta de Lacan, no *Seminário II*, de psicanálise como ciência conjectural. A dor como fenômeno sensível do corpo, a consideração dela a partir da “experiência da clínica” entendida como da ordem do fenomenológico, será contraposta a uma leitura não substancialista que, ancorada na linguagem permita pensar a partir da divisão feita por Koyré entre “experiência” e “*experimentum*”, numa dor como objeto de uma teoria. Neste ponto, interessa deixar cair qualquer tentativa de substancialização: as palavras corpo, dor, etc., não são tomadas da natureza ou da experiência, ao contrário, são criados: a formalização só existe pelo dizer. Isto é fundamental posto que implica reconhecer que há o real na escrita e ele não tem a ver com o organismo como o vivo. Em qualquer caso, a questão é esboçada desde o início: existe um espaço para a dor nos fundamentos de um *corpolingüagem*? Qual seria o estatuto dessa dor num programa de pesquisa *materialista* do corpo, sustentado pelo elemento fundamental da estrutura – isto é, pela linguagem.

Se o capítulo três se intitula *Meu corpo inventou a dor*, lembrando ao poeta, é para reformular a pergunta de Didi-Huberman (2018): qual é o status do “*meu corpo*” (que inventou a dor)? Para isso, adentramos nos trabalhos freudianos onde a dor é abordada no começo em os

estudo sobre a cocaína, a dor da histeria até chegar a construção da metapsicologia. Particularmente, o *Projeto de psicologia [Entwurf einer Psychologie]* e *Estudos sobre a histeria*, dão conta de um momento chave na história do pensamento ocidental, quer dizer, de um período que abre um mundo de representações modernas da dor. Procuramos retomar esse caminho para revisar o lugar da dor na incessante tentativa de Freud de procurar ligações entre a alma e o corpo, num momento onde a pergunta filosófica da natureza da alma era vigente, e formava parte das incógnitas médicas, simultaneamente as tentativas de cientificidade dos *saberes psi*. Analisamos o papel que a dor vai adotando nos fundamentos elaborados por Freud com o modelo da física de Newton, para mostrar como, com uma profunda ambiguidade, a dor foi um problema da vida (biológica), quer dizer, do corpo e sua relação com o meio circundante. Se o percurso de Freud está carregado de ambiguidades e contradições epistêmicas, achamos uma perfeita coerência epistemológica pelo fato de Freud achar seus fundamentos nas ciências naturais afetadas por uma filosofia espontânea (ALTHUSSER, 1985). Ainda que tenha elaborado indubitavelmente o inconsciente como sendo não anatomicamente localizável, ainda conseguiu falar de uma outra cena e dera importância radical dos jogos das representações, o corpo será principalmente *res extensa* e contendo a dor e suas manifestações como percurso energético, mas uma energia misteriosa mobilizada também pela palavra. Veremos como desde o *Projeto*, passando por a instância de estudo na *cittá dolorosa* (DIDI-HUBERMAN, 2018) de Charcot, Freud colabora no desenho de *uma linguagem do corpo*, onde o espetáculo dos corpos fugindo da anatomia foi o espetáculo da dor. Freud participa desses acontecimentos, onde os homens da Salpêtrière perseguiram uma espécie de *besta negra*, como Freud escreve: *béle noire* (vol. I, 1992, p. 45). O preto, escuro, misterioso, não permitia representar o que o conhecimento médico estava enfrentando: que o oposto do preto não é branco, mas toda uma gama de possíveis não pretos, ou seja, a impossível classificação de sensações, movimentos, gestos, gritos, palavras. "É verdade, o corpo histérico é todo um mistério de sensações", descreve Didi-Huberman (2008, p. 248). O interesse pela dor como objeto de uma teoria começa em Freud com a escuta das queixas: as próprias, as de seus colegas e das histéricas, quer dizer, como fenômeno da palavra, como energia. A predominância, até o final, do modelo clássico da energia é fundamental, porque o máximo expoente dessa *união* entre alma e corpo, que será para Freud a *pulsão*, carrega a dor como *pseudo-pulsão* inefável, ou seja, nem o que vem do corpo nem o que foi inscrito antes do aprendizado da fala pode ser expresso em palavras. É assim como a dor é representada nas modernidades e teorizada em geral (AUBERT, 2017; PONTALIS, 2015; NASIO, 2014; LE BRETON, 2019b, 2019a; MEDEIROS, 2021): *a dor é a*

*dor* e pouco e nada é possível de dizer sobre ela. Contrariamente, apelamos a fórmula  $S \leftrightarrow D$ , a *pulsão* que para Lacan é gramatical (não psicofísica): é um produto da ordem significante. A modernidade, e Freud é um de seus colaboradores, deu a este matema o significado de "indizível".

Seguidamente, no capítulo quarto, o foco será colocado no problema da dor como signo. Uma vez que a dor se apresentou em Freud com as influências do signo médico, procuramos elucidar aquilo que em Freud aparece da dor aludindo a um signo ou “*a dor em si e por si*” (vol. I, 1992, p. 255). Estamos interessados em ver como a dor aparece entre a semiótica médica e a metapsicologia, suas continuidades e suas variações – nem sempre rupturas – para depois investigar suas diferenças com os desenvolvimentos de Lacan, para quem o problema do signo foi fundamental. Guy Le Gaufey (2002) alegou, em uma conferência na Costa Rica, que é possível afirmar que a semiótica que tece o funcionamento do signo na situação clínica corresponde perfeitamente à definição clássica do signo, ou seja, que *o signo representa algo para alguém*. Entretanto, ele nos lembra que este "algo" pode ser entendido de diferentes maneiras, assim como este "alguém", como explicaria Lacan em 1970, em *Radiofonia* (OE, 2003). Nesta linha, veremos como a afirmação da *dor em si mesma*, nos *Manuscritos* de Freud, não é necessariamente mantida ao longo de seu pensamento, é apresentada de uma forma ambígua e não pode ser assimilada inteiramente ao signo médico. A distância com o signo da medicina se aprofunda com a metapsicologia, na medida em que a "realidade" de suas instâncias está totalmente incluída na lógica dos *signos de indicação* (LE GAUFEY, 2002) e os signos observáveis têm cada vez menos importância para sua clínica. Sim, como veremos, *a dor é um signo de lesão*, quando as representações entram em jogo na teoria a dor pode ser entendida por sua principal característica de ser impossível de representar, inefável, pelo qual o “*em si e por si*” bem a significar “uma misteriosa mesmice”. Na década de 1920, Freud volta brevemente à *dor como um adro sobre si mesmo*, que ele já havia mencionado no *Projeto* (1985): *na dor só há dor*. Entretanto, neste novo contexto de produção, a dor é trabalhada como um problema do eu e, nesta retirada para dentro de si mesmo, o eu e a dor são um só. Voltamos à nossa hipótese inicial, para pensar a dor como união, essa dor-eu como *meu corpo*. Freud esclarece em uma nota de rodapé que o “eu” deriva de sensações corporais, semelhantes às sensações de Descartes como pensamentos corporais passivos, razão pela qual a dor é o objeto de interesse. Uma dor emerge como um signo, no registro da sensorialidade, e faz presente um corpo para o eu, separado de um mundo-exterior (lugar de outros corpos). No final deste capítulo, trabalhamos com Lacan a fim de rever como a dor, *em*

*si mesmo e por si mesmo*, aparece em uma relação de identidade  $x = x$ , a dor significa a si mesma. Situado como problema lógico, isto se distingue da dor freudiana como problema da realidade, quer dizer, como fenômeno ou uma existência factual, que remete para a existência de seres (LACAN, S14, 2008). Será analisada esta suposição que se mantém desde a *lesão dinâmica* de Charcot: "há dor porque há ferida", para revisar a natureza da ferida e relação de causalidade que Lacan traz, a propósito do signo, com a análise de "não há fumaça sem fogo" (OE, 2003 [1970]). Finalmente, retomamos algumas das poucas menções explícitas de Lacan sobre a dor em *A ciência e a verdade: "La vérité de la douleur est la douleur elle-même"*. Não sem ironia Lacan alude a dor num momento onde se acha questionando o estatuto do ser e do sujeito para a psicanálise, pelo qual a referência a fenomenologia é pertinente e a referência às palavras de Michel Heryny é oportuna (E, 2003, [1965], p.871). A citação se acha no texto *A Essência da Manifestação*, que trata do problema do ego em sua relação com a essência do que Heryny já chama de "vida". *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?* Este é o título de uma das palestras de Heryny, uma pergunta que ele responde precisamente desta forma: "*Vivre signifie être*" (1978, p. 133). Veremos como nesta teoria, a dor emana da carne, que é materialmente física, mas afetividade, e coloca em evidência a *ipsidade*: a carne é a essência original da subjetividade (2003). Esta breve apresentação da fenomenologia de Heryny nos permite encontrar as bases da ironia de Lacan, que ele não só mencionará em 1965, mas também três anos mais tarde no *Seminário 16. O parlêtre, a falta em ser, o corpoliguagem*, distam da onto-fenomenologia da individualidade, mas se serve delas para mostrar a inconsistência para a psicanálise que ele propõe.

O capítulo cinco, intitulado *Onde doi?* levanta a questão de supor que a dor na alma ou no corpo – sua função de ligação de substâncias, as fronteiras e barreiras a serem superadas, a circulação de energia, indica que existem lugares. Uma das interpretações de Freud, e apropriada pelos freudianos, é a da dor como assunto ou problema do Eu (NASIO, 2014; PONTALIS, 2015; LE BRETON, 2019a; 2019b). A dor que une corpo e alma desde as primeiras elaborações de Freud, conformada por um tipo de energia desconhecida, mas de origem somática, nos anos posteriores participará do conjunto de ideias que moldam a elaboração do aparato psíquico. Se, como tentamos mostrar, a dor não pode ser tomada apenas como um problema de interpsicologia (LACAN, 1966), requer uma evocação a topologia. Nesta seção, trabalhamos com os desafios que a topologia gera, como um assunto da ética para a psicanálise que permitiria evitar as intuições que conduzem rapidamente a assuntos normativos. Desse modo, *Onde doi?* retoma os ditos de Freud e algumas leituras posteriores. Por um lado,

levantamos um problema epistêmico fundamental: a localização da dor no corpo da biologia, que afirma a assimilação do organismo ou a carne ao "real do corpo", para o qual tomaremos como exemplo a lesão muscular. Trabalhamos a partir da seguinte hipótese: se assumimos que o corpo para Lacan, ao menos entre 1970 e 1980, é imaginário, o corpo que é cortado, lacerado, machucado é o corpo do imaginário produto *do necessário engano da sensação* da nossa cultura ocidental. Por outro lado, levantamos um problema ético, mediante o questionamento da leitura que deduz uma "responsabilidade subjetiva" do sujeito (agente) diante sua dor, o que muitas vezes justifica a realização de uma análise. No caso do luto, mas também em quase qualquer tipo de sofrimento, o indivíduo de Freud não reconhece a *inmixção*. Existe ou não existe alteridade? E se houver, que alteridade está envolvida? Nesta linha, perguntar sobre a dor precisa, no mínimo, colocar o sujeito, o outro e o Outro na equação, para colocar em questão moderna do solipsismo. Entendemos que pensar na dor em termos de propriedade individual (no corpo como propriedade individual) é problemático para a teoria psicanalítica: se o corpo advém onde o vivo é levado para o campo do Outro, nosso objeto "dor" deve então partir do reconhecimento do corpo em sua constituição significante, e sua diferenciação do organismo, o que pressupõe pelo menos uma consideração topológica chave: a rejeição do par interioridade psíquica/exterioridade do corpo, o Eu/o outro-similar. Por que insistir nisso? Porque nos permite distanciar-nos do psicologismo mais comum e repensar outras consequências epistemológicas e ideológicas.

Até este ponto, queríamos mostrar como a descontinuidade entre os desenvolvimentos de Freud e Lacan não nos permitiria, epistêmica e epistemologicamente, falar de "dor" como um objeto comum. A novidade que dá origem à psicanálise não é sem um *aparelho psíquico* que possui a espacialidade de um ovo tridimensional fechado com seu interior específico e um exterior estranho, enquanto que o \$ de Lacan propõe operar com superfícies que não fazem distinção entre interior e exterior. Esta diferença, que se abre em muitas outras, nos permite marcar uma distância do senso comum hegemônico ocidental que localiza a dor dentro do corpo como organismo, para o qual Freud contribuiu. É a partir deste diagnóstico que podemos dizer que Lacan elaborou o engano do corpo: o ser humano tem um corpo, nosso e individual que luta, tem mal-estar e sofrimento na esfera social. Ao mesmo tempo, este próprio corpo contém uma dor inefável, o mutismo do organismo. Se a estrutura do sujeito padecente é uma esfera internamente dividida (individual), então o inconsciente e a pulsão são internos ao corpo – substanciais e investidos com energias – e a linguagem e o Outro são parte da realidade externa; conseqüentemente, não é compatível com a proposta de Lacan.

A partir do desenvolvido nos capítulos anteriores, neste último capítulo estabelecemos uma possível linha de pesquisa da "dor" como objeto de uma teoria que sustenta que: o inconsciente é o discurso do Outro; o desejo é o desejo do Outro; a pulsão é o eco no corpo do fato de que há um dizer; o sujeito é dividido entre o saber e a verdade. Tudo isso nos obriga a refletir sobre qual modelo funcionará como base orientadora das concepções psicanalíticas e práticas derivadas, sejam elas psicanalíticas ou outras que afirmam estar baseadas nele. As seguintes hipóteses serão trabalhadas:

- a) A ferida como significante. Para que haja um corpo, deve haver uma inscrição significante e esta marca feriu, cortou, o corpo como única matéria.
- b) A frase comum: "a dor ensina o que é o corpo", a partir desta frase o que podemos dizer é que há um saber em jogo. Se há um saber, S2, então forçar S1 é necessário, ou seja, deve haver um Outro. Talvez seja por isso que o Outro é o corpo (Lacan) e, portanto, há dor porque o Outro está lá.
- c) *Dor sentida* entre *sens* (sentido e sensibilidade) e *absens*. Por um lado, a dor moderna para a qual Freud contribuiu é a da sensibilidade corporal interior e inefável, é o que funciona discursivamente na repetição discursiva de sua aparente inacessibilidade. Por outro lado, reconhecê-lo como um enigma, implica que há um Outro, que não há significado em "si mesmo", que como um eco ressoa no corpo do fato de que há um dizer, é da ordem da *lalíngua*.

A conferência que Lacan deu em 1966 aos médicos da Salpêtrière é a guia para continuar investigando, onde ele lhes disse: "sabemos que es solamente a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada" (RODRÍGUEZ PONTE, 2008, p. 17).<sup>14</sup> O que é revelado senão uma dimensão que é *dit- mension*?

---

<sup>14</sup> "Sabemos que é apenas a este nível de dor que se pode experimentar toda uma dimensão do organismo que de outra forma estaria escondida" Tradução livre do espanhol da versão crítica do Rodríguez Ponte.

## CAPÍTULO 1. O CORPO ENTRE DIMENSÃO E *DIT-MENSION*

Escolhemos partir da noção de corpo como um ponto de saída do aparentemente mais óbvio – que o corpo contém dor – para ver o caminho que a pesquisa traça para nós em sua refutação. Isto quer dizer que advertimos que um estudo da dor não deve necessariamente partir da noção do corpo e que, em qualquer caso, não deve negligenciar as relações estabelecidas com outros elementos, por exemplo, sujeito, realidade, inconsciente, etc. Em outras palavras, este estudo da dor começará a partir do corpo, mas não sem uma análise inevitável da relação entre o corpo e a linguagem. Dessa forma, em um exercício de pensamento de várias voltas, começaremos identificando coordenadas iniciais da relação do corpo com a linguagem assumidas em este escrito. Se um dos objetivos desta pesquisa é revisitar essa relação a partir de um estudo sobre a dor, entretanto, não é possível desconhecer que já há, no campo psicanalítico e da linguagem, e também dos estudos do corpo, diversos esboços sobre tal relação e, portanto, campos de tensões. Concebemos que há imbricação teoria-método, por conseguinte, as leituras sobre a dor podem proferir assuntos bem distintos, ainda que todas estas estejam autoidentificadas com a etiqueta da psicanálise.

Inicialmente cabe destacar que, tanto para Freud como para Lacan, corpo e linguagem se colocam como questões que se impõem nas incursões teóricas, e não apresenta um estatuto conceitual ou uma definição última. As noções de corpo e de linguagem surgem em uma rede de fundamentos e princípios que permitem, de acordo com uma coerência epistemológica, formular a possibilidade de uma teoria psicanalítica de Freud ou de Lacan separadamente.<sup>15</sup> A posição epistemológica proposta por Lacan é radicalmente outra a de Freud, quer dizer, anti-ontológica e não-sustancialista (EIDELSZTEIN, 2015). Os estudos linguísticos, as matematizações e a topologia deram um estatuto subversivo aos fundamentos, por exemplo, das noções de corpo e *pulsão*, produzindo uma distância total com a tendência biologista. Mesmo assim, a proposta de retorno a Freud não foi feita como uma continuidade o “melhoramento” dos fundamentos, mostra de isto é a impossível equivalência entre corpo e organismo. Tal distância não sempre é localizada, por exemplo, nesta posição pode ler-se os trabalhos de Nasio (2013, 2014) e Pontalis (2015) sobre a dor, onde se produz uma alternância e superposição dos modelos sem diferença, onde a proposta de Lacan é aplanada na sua

---

<sup>15</sup> Diremos "de Freud" ou "de Lacan" quando se tratar de suas elaborações, e freudiano e lacaniano as posteriores leituras de suas obras. Freud não era freudiano, nem Lacan era lacaniano.

topologia e tornada a uma teoria das energias e a intersubjetividades, e, portanto, uma volta a ontologia e ao empirismo biológico<sup>16</sup>.

O status do corpo continua sendo um problema para o Ocidente, como evidenciado pelos inúmeros estudos, ensaios e pesquisas que tentam responder ao que Spinoza (1980) havia formulado: ninguém sabe que pode um corpo. Como modernos, Freud e Lacan também foram desafiados por esta questão, uma que abriu um novo campo onde a linguagem se apresenta como a fronteira que separa um corpo animal de um corpo pulsional, do desejo, e que dá origem e sustenta a possibilidade de uma psicanálise. Com as afasias, o aparato psíquico freudiano, a *pulsão* como um conceito- limite entre o somático e o psíquico, o sintoma histérico, a entrada do infans no simbólico, para citar apenas algumas formulações, se estabeleceu a possibilidade de revisitar as fronteiras cartesianas. Depois de Descartes, Freud e Lacan terem apontado a impossibilidade de tematizar o corpo fora do escopo da linguagem, mas, se em Freud a linguagem introduz a presença de um corpo com dimensão, em Lacan introduz a presença de um corpo com *dit-mension*<sup>17</sup>. Como é impossível apresentar e sintetizar as menções e alusões de Freud e Lacan a esta relação, tentaremos ao menos identificar algumas das que são fundamentais para nossa pesquisa, elas são, o passo das ligações das substâncias em Freud às ligações das consistências em Lacan, a distância entre um corpo afetado pela palavra e o *corpolinguaagem*.

### **Da união das substâncias ao enlace que gera consistências**

É preciso partir de uma premissa: para o pensamento moderno há um sujeito que tem um corpo. Esta relação de propriedade e de conhecimento (FOUCAULT, 2006, 2003), marca uma divisão que se instala dentro da mesma subjetividade, o pensamento psicológico do corpo para a modernidade. Ao contrário de uma ideia de continuidade, a suposição da tenência de um corpo afirma uma divisão, há algo, mente/psique, que se apropria do corpo e do mundo, que encontra seu fundamento no dualismo das duas substâncias atribuídas a Descartes: "reconheço apenas dois gêneros de coisas: uma é a das intelectuais ou cognitivas, isto é, relativa à mente ou substância pensante; a outra é a da materiais ou pertencente à substância extensa, isto é, ao corpo" (1997, p. 24).<sup>18</sup> Em as *Meditações metafísicas*, ele afirmou a primazia da

<sup>16</sup> Esse assunto será retomado no capítulo 2.

<sup>17</sup> A palavra *dit-mension* é um neologismo em francês que condensa a palavra *dit* (dito) e *dimension* (dimensão), Lacan a utiliza pensar a dimensão introduzida pelo dito: *dito – mensão*.

<sup>18</sup> Todas as citações das obras de Descartes são traduzidas por mim do espanhol.

substância pensante para definir este sujeito que possui um corpo, "Eu sou algo que pensa, eu concebo muito bem que minha essência consiste apenas em ser algo que pensa, ou em ser uma substância cuja essência ou natureza inteira é apenas pensar" (1987a, p. 139). E, de uma maneira que se segue, também diz "tenho [Eu] um corpo [esse] ao qual estou [Eu] estreitamente unido" (1987, p. 139), evocando o dualismo. Isto implica, por um lado, "tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo", ou seja, sou algo que pensa [Eu] e não *res extensa* [corpo] e, por outro lado, "tenho uma ideia distinta do corpo, segundo a qual ele é uma coisa extensa, que não pensa" (MEDITAÇÕES, p. 139-140). Até esse momento, estas são as duas substâncias que compõem o indivíduo para Descartes: uma substância pensante e pura e, também, uma substância extensa "composta de membros e outros acidentes semelhantes" (1987a, p. 90).

Com as leituras filosóficas mais frequentes do dualismo, a união é facilmente levada a "algo" que une duas substâncias, que já estavam antes: corpo e mente. Dessa forma a mirada é colocada sobre ambas substâncias em detrimento da função fundamental da união como objeto do pensamento de Descartes. Neste sentido, se o dualismo for mantido, a função de união que a dor tem, para a alma e o corpo, apresentada no início, poderia ser lida da seguinte forma: a dor une corpo e mente, estando eles antes da união, que logo a união os confunde ao uni-las. Até agora, nada de novo, até que se note que existem inúmeras contradições, ambiguidades e paradoxos que nos permitem não permanecer no óbvio do dualismo. Portanto, estamos interessados em revisitar o trabalho de um estudioso da função da união, Jean-Luc Marion (2013), para ver o que sua leitura original nos traz, sob a seguinte hipótese: a dor em Freud mostra que foi cartesiano. Não é nosso interesse mergulhar na filosofia de Marion, mas destacar sua abordagem diferenciada da função da união, para ao menos distinguir as reflexões de Descartes de uma leitura moderna e cartesiana de Descartes, quer dizer, a do dualismo que mobilizara as procuras de continuidade presente, por exemplo, no pensamento de Freud e fortalecido por algumas leituras pós-freudianas até hoje reproduzidas. Dessa forma, revisitar a noção de união é um caminho possível para nosso trabalho, quando "união" tomou o lugar da "dor" para Descartes e para Freud.

Descartes propõe, desde o início, um corpo materialmente físico, tangível, passível de apreensão como uma representação, e diz que o corpo é *res extensa* que contempla os atributos de extensão, forma e movimento. Em *Meditações II, corpo e eu* estão separados – separação que permite afirmar a posse do corpo pelo ego pensante, o corpo como uma imagem "que tinha um rosto, mãos, braços e toda esta máquina composta de ossos e carne,

como visto em um cadáver, designada pelo nome de corpo” (1987a, p. 99). É o corpo explicado com auxílio da Física, ou seja, aquilo que ocupa um espaço (p. 100), que o ato de duvidar permite determinar que “não sou” isso (p. 101). Até aqui o corpo é representação, imagem, física que ocupa um espaço como qualquer objeto no mundo, e ele é externo ao ego que o percebe. A esta altura, encontramos a leitura mais comum da divisão, e nada parece dar lugar a um corpo que virá mais tarde – um corpo do ego, que Descartes chamará de carne. O corpo do dualismo é extenso: da mesma forma que os objetos do mundo, é conhecido por uma abstração que, sem deixar de ser própria, representa-se reduzida à sua homogeneidade com os outros corpos do mundo. Seu método não lhe permite parar por aí, e continua com uma reflexão sobre as coisas materiais do mundo, sendo o corpo uma parte desse todo. Contudo, para demonstrar a existência dessas coisas materiais, parece necessário afirmar a certeza de um corpo diferente daqueles, e é nesse momento em que Descartes precisa de um outro corpo, *meu corpo*, unido ao eu. A partir de *Meditações VI* temos *os corpos do mundo*, os corpos da Física separados do eu; e *meu corpo*, ligado à alma, corpo que sente prazer e dor. Há, então, um ato de distinção que gera uma união, dois corpos distintos que funcionam porque há uma união das sensações, que não é propriedade do ego, mas o *ego em si*.

No que Marion reconhece como um segundo momento na obra de Descartes, se apresenta a finitude da *res cogitans*, quando a dúvida hiperbólica desafia o método, o que dará lugar a uma terceira inflexão. O infinito é Deus: trata-se da compreensão do ego e da *cogitatio* como finitos, sendo possível e necessário pôr em funcionamento todas as suas modalidades – momento fundamental do pensamento, em que o objeto de reflexão é a relação entre a substância extensa e a substância pensante. Nessa relação se encontram as modalidades ativas do pensamento, que são *duvidar, conceber, afirmar, negar, querer e imaginar*; e a modalidade passiva, a *sensação*. O *sentir* é uma forma passiva da *cogitatio*, que redefine a *res cogitans* a partir de uma forma de passividade originária que rege a relação da *cogitatio* consigo, ou seja, só prova a si (MARION, 2013). A partir daí, afirma que a *união* é um elemento central que inaugura a passividade do pensamento, e que para compreendê-la é essencial acessar a noção de *meum corpus* (meu corpo) que Descartes defenderá em várias passagens das *Meditações*.

*Meu corpo* é outra noção de corpo que surge da diferenciação entre o que poderia ser chamado de “o corpo em si” e os “outros corpos”, apenas objetos extensos, independentes do eu que os pensa. Com essa distinção, portanto, entre um corpo que pertence intimamente ao eu e outros corpos extensos, não podemos mais apelar apenas à divisão *res extensa* e *res*

*cogitans*, porquanto já existe um terceiro: a *união*, que sendo sensação como a dor, é “meu corpo”<sup>19</sup>. Nas *Meditações VI*, Descartes procura esclarecer o equívoco do termo *corpo*, com uma ôntica e epistêmica distinção do termo, a saber: “eu tenho um corpo”, “meu corpo”, “este corpo” (PAVESI, 2014, p. 224). *Meu corpo* é da ordem do ser, é um corpo, escreve Marion, “que não é só meu (à moi), mas também sou eu (moi), *meum corpus sive potius me totu[s]*, revelação em que *meu corpo* (*corpus sentiens*) “se impõe como uma certeza” (MARION, 2013, p. 61). A distinção também é epistêmica, porque meu corpo, ao contrário de outros corpos, não é dado ao conhecer pelo entendimento, mas pela sensação. De fato, a “união muito estreita” do corpo com a alma é conhecida por uma experiência indubitável – uma experiência que, no mesmo texto das *Quartae Responsiones*, garante outra certeza: a da liberdade do ego (MARION, 2013, p. 64). O “ensinamento da natureza” me assegura de minha corporeidade, sem que isso seja concebível, por um “fato de experiência, que toma o lugar do argumento as sensações de dor, etc.”, de modo que *meu corpo* não seja revelado pelo simples fato de ter sensações, passivas por definição, mas pelo fato de que me fazem sofrer. Sei que tenho um corpo, meu corpo, porque *é sofrido*. Nas cartas a Elisabeth, diz:

os sentidos os tornam [as coisas relativas à união da alma e do corpo] conhecidos com grande clareza. Portanto, aqueles que nunca filosofam e usam seus sentidos, não tem dúvida de que a alma move o corpo e o corpo influencia a alma, mas eles os consideram como uma e a mesma coisa, ou seja, eles concebem sua união (2012, p. 558).

Não se trata mais de acesso à verdade do corpo através do conhecimento no sentido moderno (FOUCAULT, 2003), mas de mobilizar uma *cogitatio* que, sem suspender o pensamento, é o pensamento que se sente, ou seja, não um ato de vontade racional, mas passivo. A união se trata de uma “*expérience de fait*”, ou experiência de fato (MARION, 2013, p. 168), e não de uma experiência de dado – conhecimento sobre os corpos –, e também não se reduz à extensão ou ao pensamento.

---

<sup>19</sup> A ignorância desses dois órgãos é o principal ponto que Marion diagnostica como erro das leituras anteriores do trabalho de Descartes. Há uma irredutibilidade radical do meu corpo a outros corpos, o que foi esquecido ao apelar ao fio condutor da substância, acentuando a confusão entre meu corpo e os corpos entendidos como substância extensa. Mas, a partir de 1643, Descartes retomou novamente o que ele vinha tentando pensar desde 1641, com o questionamento da “terceira noção primitiva”, a união. Isso nos leva a abandonar de uma vez por todas a suposta tese do “dualismo cartesiano” a fim de pensar na passividade do pensamento. Em segundo lugar, a questionar as quatro “questões preliminares” que os comentaristas levantaram: a) o equívoco do corpo; b) a ordem entre a questão da existência do mundo, da relação entre meu corpo e o mundo, e da relação entre meu corpo e o espírito; c) a distinção ou união entre união e distinção; e, finalmente, d) a certeza da prova entre as coisas materiais (MARION, 2013, p. 32).

Quando Descartes expandiu a lista de naturezas simples nos *Regulae* – corpórea, espiritual e comum –, incluiu a noção de união como uma terceira noção primitiva. Essa terceira noção é definida pelo fato de que não pode ser deduzida de qualquer outra, enquanto só ela torna inteligíveis as outras noções: “a união vem antes das outras noções ou, pelo menos, de outro lugar” (MARION, 2013, p. 140). Isso significa que a união não vem depois dos elementos unidos, mas que é por esta que os outros dois podem se tornar inteligíveis. Ela não resulta daquilo que os une, mas os produz, e “não obedece às regras da interação dos corpos uns com os outros” (p. 141) – ou seja, permite que o naturalismo de uma Física e o idealismo da união pelo pensamento sejam contornados. Com a união assim entendida, o corpo do sujeito se distingue da extensão, mas também se distingue do pensamento puro, porque pode tornar a *cogitatio* não mais ativa, mas passiva, já que a alma é sentida graças ao corpo, *meu corpo*. A elaboração começa a ficar mais complexa, pois a alma é, então, corpórea, em sua capacidade de afetar ou ser afetada pelo corpo, que é *meu corpo*.

Nessa linha, “a sensação não é mais material e as coisas não são mais sensíveis” (MARION, 2013, p. 45). A aporia da existência de corpos conduz a ordem das razões para a evidência da existência da união, ou seja, para o *meu corpo* não material, mas *écarne*. Em outras palavras, a questão final, e a conclusão essencial da *Meditações VI*, não diz respeito à problemática existência de corpos extensos, mas à certeza do *meu corpo* e do meu corpo pensante: quer dizer, conclui Marion, que para Descartes há corpos materiais porque “Eu sou um corpo”, e não o contrário (p. 93). Toda a pesquisa cartesiana sobre a sensibilidade pode ser revisada a partir da descoberta do *meu corpo*, que não é pensamento porque é *meu corpo*, e não é um corpo do mundo, porque é meu. Estamos interessados em observar a partir da leitura de Marion que a *união*, como terceira noção primitiva, representa uma exceção à metafísica ontológica cartesiana, pois não considera que toda entidade é um *ens cogitatum* e que o ego é a primeira entidade, nem que a causa, segundo a qual toda entidade é *ens causatum* e a primeira entidade é Deus, também está sujeita à causalidade, como *causa sui*. A união exige um “não pensar em nada”, diremos, anteriormente: “não pensar em nada, e sabemos que a união não é uma coisa [...] nem uma coisa em extensão (um objeto), nem uma coisa em pensamento” (MARION, 2013, p. 176). A exceção do *meum corpus* se manifesta em sua irredutibilidade ao léxico da metafísica ainda em constituição; mais particularmente, à semântica de substância (MARION, 2013, p. 178).

Segundo Descartes, a *sensação* torna-se clara e distinta em relação à utilidade ou nocividade das coisas e a *união* é conhecida “usando apenas a vida”. Essa “vida”, comenta Marion, “torna-se aqui um quase-conceito, pelo menos no sentido negativo, porque designa o não-objeto de um pensamento que, neste ‘uso’ pensa apenas em *si mesmo*, e, portanto, pensa experimentando *a si mesmo (en s'eprouvant)*” (2013, p. 165). Estreitamente ligado a isso, Marion analisa a comparação entre a imaginação e a sensibilidade – privilégio da passividade, em que a primeira, condenada à extensão, não pode imaginar o ego; ao contrário, a sensibilidade permite ao ego “sentir-se como pensante, enquanto a imaginação nunca lhe permite imaginar-se como pensante” (DESCARTES, 2013, p. 125). O privilégio da sensibilidade reside precisamente no cumprimento de uma performática do ego *cogito* com um pensamento ligado ao corpo, uma relação com o corpo que é passiva, de modo que o pensamento é recebido de outra instância além dele mesmo: “ao impor-se sobre o ego, o sentido cede ao ego que pensa passivamente, o ego pensante pensativo (*pensif*) que pensa como carne” (MARION, 2013, p. 127). Mas, em outro ponto, Marion argumenta que no início da *Meditações VI*, a imaginação abre o caminho para a existência de um corpo próprio como condição de possibilidade de sua aplicação ao corpo em geral. Essa existência de um corpo próprio, via imaginação, seria conhecida antes e como uma condição da existência de coisas materiais. Portanto, surge a pergunta: se a imaginação está condenada à extensão, como poderia revelar, por sua mera aplicação ao corpo, o corpo que sofre sofrendo-se? (PAVESI, 2013) A *autoafetação* revela um ego já e sempre encarnado, uma relação original com *meu corpo*; e embora sugira o eu do espelho de Lacan, não é o mesmo, já que não há um Outro, mas um *si mesmo*. Isso abre ao menos três questões cruciais e inescapáveis que esta tese porá em questão para a psicanálise, que comprometem o status da pesquisa cartesiana sobre sensibilidade. A primeira sendo como a *sensação*, ou seja, *meu corpo*, não é conhecida através do conhecimento, logo, não é por ele que pode ser acessada, ou poderíamos dizer que, se for através da experiência, qualquer um poderia ter acesso a ela – um problema para a coerência do pensamento de Descartes. A segunda, que essa “vida” é contrária à vida positiva do corpo da *res extensa*, do corpo dos outros. Por último, abordaremos a ideia de *autoafetação* na leitura de Marion, que a coloca como propriedade de *meu corpo* de Descartes, influenciado pela filosofia de Michel Henry, a quem Lacan faria uma crítica fundamental a propósito da dor.

Vamos evocar a interpretação de Marion para destacar a original análise da *união*, como o empenho de Descartes para pensar uma nova dimensão – a do *meu corpo* – em sua condição de noção primitiva, e sua paradoxal originalidade ôptica que recusa as categorias

(substância e causa) que seus interlocutores e intérpretes tentam impor-lhe. E, sobretudo, uma *união* que permite pensar essa passividade como um modo de pensamento tão essencial e, não obstante, descuidado. Seguindo esse fio, há três pontos: *meu corpo* que é união e corpo que *se sofre*<sup>20</sup>, que dói passivamente, *mens* e os *outros corpos* da *res extensa*. Poderíamos dizer que Descartes permite, com a *união*, pensar em um corpo de um *falasser*, cuja matéria “*reste énigmatique*”, continua enigmática. E quanto à base do ponto principal dessa premissa cartesiana fundamental – a existência de *meu corpo* como corpo da *sensibilidade*, que *se sofre*, “privilégio da passividade” (MARION, 2013, p. 121) –, sobre as outras modalidades do *cogito*, apresentamos as seguintes hipóteses:

1. Freud assume o problema da união entre alma e corpo como uma questão moderna e elabora suas próprias “ligações”, mas esse corpo acaba dubitativo entre o “meu-corpo” e “os outros corpos” de Descartes, ou seja, entre *meu corpo* que se sofre e o corpo da clínica moderna. Freud, com os conhecimentos da sua época, reconhece a passividade do pensamento que tem um corpo sob o fantasma da *res extensa*, razão pela qual a leitura que Freud faz torna-se tão ambígua e justifica tanto as leituras antibiológicas de sua obra, às quais Lacan teria retornado, enquanto constitui as bases das neurociências.
2. Em Descartes, *união é diferença* entre corpo e alma; em Freud, a tendência à continuidade entre substâncias o leva a dar à união o status de energia, vindo de Newton. Em outras palavras, Freud parece apagar o misterioso hiato iniciado por Descartes ao apelar à Física. No entanto, quase como um oxímoro, Freud dará a energia um caráter de mistério. O corpo das histéricas não revelam os conhecimentos já sabidos da anatomia, nem permitem avançar no interior do campo dos saberes médicos, espaço privilegiado para “*os outros corpos*”.
3. Portanto, se união em Descartes é sensação como pensamento corporal, especificamente a dor é pensamento corporal, em Freud é principalmente energia (pulsão, libido, representação) que conecta corpo e psique, dentro de um *corpo* que hospeda a passividade, entre o funcionamento da matéria viva e o desconhecido, razão pela qual se confundem e se entrelaçam. Freud rejeita a Anatomia como corte dos *outros corpos* extensos, mas recupera a substância ao

---

<sup>20</sup> *Sofrer* em português não é um verbo reflexivo; trata-se do corpo sofre a si mesmo, e não do Eu que sofre do corpo *res extensa*.

ser incapaz de se desligar do modelo de explicação da “vida biológica” em sentido positivo. Ainda assim resta na teoria o não totalizável do corpo e do sujeito dividido, não formalizado, mas aludido: o inconsciente.

4. Nesse movimento, a união como esse vazio original e vinda da “nada antes”, pode aparecer nos “conceitos furo”, por exemplo, o umbigo do sonho ou o recalque, até o “*missing link*”, que remeteria pensar uma origem inacessível. Há pontos de tensão no pensamento que permite uma volta a outro corpo recusado no apelo ao conhecimento médico da época, que permitiria um pensamento teórico inconsciente, “falha no real”, que conduziria a não totalização do discurso analítico que Lacan soube ler e tentou escrever.

Se voltarmos a Descartes, é a partir da importância que o “momento cartesiano” tem para o indivíduo moderno, com sua substância e causa, e sua distinção do sujeito, que surge uma leitura que nos permite pensar (com e) além do dualismo quando a pergunta colocada diz respeito à relação epistemológica com o corpo quando se concebe a dor. Freud também se ocupou explicitamente da união entre alma e corpo. Reconhecido o problema moderno da nomeação de aquilo que une e separa o corpo de os processos psíquicos, Freud ensaia possíveis respostas com diversos termos e conjecturas. Um percurso possível para revisitar a relação ao corpo é recuperar os termos que aludem à união, separação, fronteira, etc. empregados por Freud: *soldagem, ligações, elos intermediários, elos faltantes, missing link e pulsão*, por listar os mais frequentes.

O termo soldagem [*Verlötung*] foi útil como modelo para pensar a relação entre o corpo e as representações mentais, decisivo na elaboração posterior do conceito de pulsão. O termo soldagem evoca um procedimento da física que implica uma fusão de ao menos dois matérias, para finalmente dar lugar a um elemento<sup>21</sup>. Em *Tres ensayos de teoría sexual* (1905/1978) Freud aponta que “*entre la pulsión sexual y el objeto sexual no haysino una soldadura [eine Verlötung]*” (vol. 7, 1992, p. 134).<sup>22</sup> A *Verlötung* também participa do funcionamento da fantasia: este é o resultado de uma soldagem entre um *Lustgewin* – “una ganancia de placer a partir de una zona corporal que debemos considerar como erógena” – e

---

<sup>21</sup> A escolha do termo não resulta estranha se atendemos a um contexto, entre finais do século XIX e os anos 30 do século XX de desenvolvimento industrial, catalisado pelas necessidades do armamento para a Primeira guerra mundial e a segunda, onde se produz a modernização da soldagem que se difunde como conhecimento geral das populações.

<sup>22</sup> “entre a pulsão sexual e o objeto sexual não há mais do que uma soldadura”. Tradução livre.

uma *Wunschvorstellung* – "una representación de deseo que proviene del dominio del amor de objeto" (vol. IX, 1992, p. 151).<sup>23</sup> Ele dirá então: "Este compuesto es por supuesto una soldadura" (vol. IX, 1992, p. 142)<sup>24</sup> – *Diese Zusammensetzung ist bekanntlich selbst eine Verlötung*<sup>25</sup>. Fazendo uso das palavras oferecidas pelo campo das ciências da vida, Freud fala de composto, mas essa *Zusammensetzung* é uma *bekanntlich*, uma suposição dada; uma conjetura que é separação e laço, e ao mesmo tempo é elementar (LE GAUFEY, 2016).

“Elos” é outro dos termos aos quais apela Freud para referir à amarração com o corpo. Com este termo, como com tantos outros, é possível achar um uso coloquial, por exemplo, quando no *El malestar en la cultura* (1930 [1929]) diz, com um ar evolucionista, que os elos intermediários desapareceram entre as espécies superiores e inferiores (vol. XXI, 1992, p. 69), ou em *Moisés y la religión monoteísta* (1939[1934-38]) quando refere à consecução da história das ideias. Contudo, se seu uso espontâneo é inegável, não podemos ignorá-lo quando ele entra como elemento proposicional de sua metapsicologia. Este é o caso do escrito em uma carta dirigida a Groddeck, que propôs um princípio chamado "das ES", *isso*, que dominava o sujeito segundo a sua vontade, ao ponto de lhe causar qualquer tipo de alteração corporal, como o câncer ou mesmo uma neurose. Datado em 15 de março de 1917, Freud expressa que os processos inconscientes são os *missing link* (GRODDECK, 1970, p. 11) entre o psíquico e o somático. “*Missing link*”, pode ser traduzido rapidamente como “ligação perdida”, mas tanto o espanhol como o português permitem uma tradução interessante: “eslabón faltante u omitido” e “elo faltante ou omitido” respectivamente, o que evoca aos elos de uma cadeia que poderiam ter sido perdidos. A uma união perdida, esquecida. De fato, no *El yo y ello* (1923), identifica os elos intermediários como aquilo que deve reestabelecer um trabalho analítico para que algo reprimido consiga fazer-se (pré)conciente (vol. IXX, 1992, p.19). É possível achar uma continuidade de essa ideia anos depois quando, no *Compendio da psicanálise* (1940 [1938]) no capítulo V “Ilustração baseada na interpretação dos sonhos”, diz que “as associações do sonhador, porém, trazem à luz os elos intermediários que inserimos na lacuna entre ambos [o conteúdo manifesto e o latente] e com cujo auxílio podemos restabelecer o conteúdo latente do sonho, interpretá-lo” (2014, p. 64). Em esse caso o termo aludido à união cumpre com o caráter de uma função: os elos intermediários são significantes que introduzem o analista para a

<sup>23</sup> “Lustgewin - "um ganho de prazer a partir de uma zona corporal que devemos considerar erógena" - e uma Wunschvorstellung - "uma representação do desejo que vem do domínio do amor de objeto". Tradução livre.

<sup>24</sup> “Este composto é, naturalmente, uma solda”. Tradução livre.

<sup>25</sup> Para a versão em alemão: Freud, S. (1971). Studienausgabe (vol. 8). Frankfurt: Fischer Verlag em Le Gaufey (2016).

interpretação. Então, neste sentido, poderíamos ver que a união com o corpo, derivada de uma possível leitura de Freud, está finalmente determinada pela palavra e situada em uma análise. Isto permitiria pensar em uma relação ao corpo de substancialista e então coerente com o conjunto dos fundamentos que tentamos erguer, mas, não é tão simples assim. Ainda que seja possível ler o apelo à palavra, o corpo finalmente parece ser orgânico, e isto não é contraditório. De fato, as posteriores leituras freudo-lacanianas, criticadas fortemente por Lacan, propõem um corpo – orgânico afetado pela palavra. O que parece uma sutileza é um elemento epistemológico fundamental, que tentaremos aprofundar ao longo da tese.

Freud não formula algo assim como um “inconsciente do corpo”, nem como um dado exclusivamente psíquico, fala de uma influência, na qual só pode ser possível pela palavra – assunto que o ocupou desde o começo com a hipnose. Seu trabalho, pondera a interrogação sobre uma mediação difícil de representar e localizar entre dois elementos, da mesma forma como nos perguntamos qual é a relação entre o corpo e a linguagem. Isto obriga a colocar brevemente uma questão que merece ser levantada: ao nos referirmos ao corpo e à linguagem, não estaremos sustentando o recurso a um dualismo tão criticado? Vale a pena parar por um momento; com a *soldagem*, e em vários textos de Freud, percebe-se a presença de vários elementos que dariam conta de um pensamento dualista, no sentido da leitura frequente de Descartes (distinta da leitura de Marion). Allouch, também apontando um dualismo ao mesmo tempo essencial e insustentável, reproduz uma passagem de Freud que diz: "nossa concepção era desde o início dualista e hoje permanece ainda mais decidida, desde o momento em que os termos opostos já não são mais para nós, pulsões do eu – pulsões sexuais, senão pulsões de vida – pulsões de morte [...]" (FREUD, 1979 apud ALLOUCH, 1993, p. 22).<sup>26</sup> Allouch nos apresenta esta referência para contrapor uma interpretação à autoafirmação de Freud; no aparente dualismo ele reconhece:

- a oposição entre percepção e memória é fundamental de seu "Projeto de uma psicologia para neurólogos", mas Freud distingue três tipos de neurônios,
- a oposição inconsciente/consciente é essencial, mas é acompanhada pela distinção inconsciente/consciente/pré-consciente,
- a oposição pulsão sexual/pulsão do eu será transformada na oposição pulsão de vida/pulsão de morte, sem que uma ou outra oposição consiga reabsorver o que parece ser uma pulsão parcial (1993, p. 22).

---

<sup>26</sup> Todas as citações dos textos de Allouch são uma tradução nossa.

Mesmo na literalidade do dualismo entendido por Freud (1979), vemos como, em todas as oposições aparentemente binárias, surge um terceiro. Da mesma forma, Marion (2013) reconhecia em Descartes: o corpo extenso (dos outros), meu –corpo que é sofrido, e a mente. Desde o Projeto de Psicologia (1895)<sup>27</sup>, e apesar de suas pretensões, seu objeto não lhe permite constituir uma ciência própria da natureza [*Naturwissenschaften*]: com a invenção do inconsciente, ele se afasta da homologação naturalizada entre a psique e a consciência, e também abandona o aparente dualismo, mas procurando uma continuidade. Primeiro, construirá uma teoria energética que mais tarde dará origem a pulsão, que se oferece como um terceiro entre organismo e psique (FREUD, 1915). A complexa rede de trocas econômicas entre o interior da consciência e o exterior do ambiente circundante é a terceira que faz tremer a barreira do dualismo metafísico. Nem substância pensante, nem substância extensa em sua totalidade, mas ambas ao mesmo tempo: daí o inconsciente ser um corpo, um corpo pulsional. Em outras palavras, o dualismo em Freud parece desvanecer-se em seu dizer, o que foi reconhecido por Lacan como o ponto central de seu retorno: "não é mais uma questão de dois insustentável, mas de um possível três" (ALLOUCH, 1993, p. 24).

A introdução de Lacan (1972) do nó borromeano, a partir do qual a conjunção do simbólico, do imaginário e do real é topologizada, tornará possível a superação formal do dualismo. Desta forma, na teorização de Lacan, tudo o que é humano é jogado entre estes três registros, a ex-sistência do real, o buraco do simbólico e a consistência do imaginário; poderíamos dizer que o dualismo se extingue se aceitarmos um três indissolúvel, uma estrutura que é linguagem. Os elos intermediários são reelaborados por Lacan com a equivalência das três consistências. Desde o início de seu ensino, em 1953, não há nenhum acoplamento entre dois, nem uma soldagem, nem uma hierarquização, todos eles são válidos e devem ser válidos juntos. Podemos dizer que, da soldagem à equivalência, o que resta é sua função: ligar consistências heterogêneas. Assim também, há uma diferença na sistematicidade da formulação: a natureza da matéria da soldagem freudiana é algo muito opaco e inexplicável, uma energia misteriosa, enquanto que na equivalência lacaniana, o que liga pontualmente o real e o imaginário é o simbólico, o que une o simbólico e o imaginário é da ordem do real (LE GAUFEY, 2016).

---

<sup>27</sup> A edição de Strachey deixa claro que o manuscrito original é sem título e que o título foi escolhido por aqueles que tiveram os cuidados da edição alemã de 1950: M. Bonaparte, A. Freud e E. Kris, eds., *Am den Anjängen der Psychoanalyse*. Londres: Imago Publishing Co. (FREUD, p. 325).

As conjecturas provisórias sobre as relações entre a linguagem e o corpo, ainda superando o dualismo cartesiano com o RSI, não tomaram de forma definitiva o status de conceito, foi um problema fundamental para Lacan até o último dia. Ainda afirmando até o último dia que para o falasser se trata da linguagem, em seu último seminário é possível ler como a questão do corpo estava sempre explicitamente presente ou latente. No final de seu ensino Lacan respondeu:

*Puisqu'on m'interroge sur ce qu'on appelle le statut du corps, j'y viens, pour souligner qu'il ne s'attrape que de là. Le corps ne fait apparition dans le réel que comme malentendu. Soyons ici radicaux: votre corps est le fruit d'une lignée dont une bonne part de vos malheurs tient à ce que déjà elle nageait dans le malentendu tant qu'elle pouvait. Elle nageait pour la simple raison qu'elle parlêtrait à qui mieux-mieux. C'est ce qu'elle vous a transmis en vous "donnant la vie", comme on dit. C'est de ça que vous héritez. Et c'est ce qui explique votre malaise dans votre peau, quand c'est le cas (LACAN, S27, 1980)<sup>28</sup>.*

Já que me interrogam sobre o que é chamado de status do corpo, voltarei a ele, para enfatizar que ele só pode ser pego de lá [o mal-entendido]. O corpo só aparece no real como um mal-entendido. Sejamos radicais aqui: seu corpo é fruto de uma linhagem cujos infortúnios se devem ao fato de já estar nadando no mal-entendido tanto como podia. Eles nadavam simplesmente pela razão de que serfalava [*parlêtrait*] ao qual melhor.

Lacan mantém um fio ao longo dos desenvolvimentos: para que haja psicanálise, é preciso reconhecer que não há nada fora da linguagem. Existe um corpo porque há linguagem. Com aquelas palavras acima citadas, Lacan recupera, no final de seu ensino (1979-1980), que a psicanálise também nasce deste mal-entendido, como corpo falante que formula a histeria: o corpo na ponta da língua e a dor em sua áspera superfície. O corpo histérico se ofereceu a Freud para questionar o sintoma, um que não correspondia ao corpo da anatomia – os corpos dos outros de Descartes. A tosse e a afonia de Dora, as pernas doloridas de Elizabeth Von R, as paralisias, as anestésias, forçaram Freud não a dar outras respostas definitivas, mas a fazer outras perguntas. O inconsciente, como um saber não sabido, foi uma ruptura no pensamento ocidental, tão como vimos no quebre epistemológico na nossa introdução; mais além do olhar médico a causalidade de um corpo que fala começa a ser ouvida. Causa relacionada à verdade do sujeito, um sujeito dividido que não sabe qual é sua verdade, uma verdade que sofre e que não deixa de ser dita em seu corpo. Este episódio cardinal da história da psicanálise, tem como protagonista as sensações e especialmente a dor. A expressão popular "o tenho na ponta da

<sup>28</sup> A citação pertence a uma série de aloquções agrupadas como “Seminário 27” com o título *Dissolução* (1980-1981), e corresponde ao texto intitulado “Le Malentendu”, do 10 junho 1980. Disponível em: <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>. Acesso em: 19 out. 2019.

língua" tenta explicar o fato de não conseguir encontrar palavras: "Eu sei disso, mas não posso falar sobre isso". Freud deve ter encontrado uma maneira de permitir que o corpo falasse; como diria Lacan em Genevra: "Es muy curioso para unas personas que creen que piensan, que no se den cuenta de que piensan con palabras. (...) es en el encuentro de esas palabras con su cuerpo que algo se perfila" (1975, p. 15).<sup>29</sup>

### **Um corpo afetado pela palavra**

Freud constrói um corpo no balbucio do abandono da medicina, mas não abandona completamente uma linguagem que explicativa do funcionamento dos seres vivos. Há uma passagem da neurologia para uma metapsicologia, e portanto, a construção de novas noções e tentativas de conceitos mas, em termos gerais, embora Freud não encontre todas as respostas na anatomia patológica, a epistemologia e fiscalista (ASSOUN, 1983). No fundo, é sustentada a ideia de realidade como aquilo que existe no mundo, a matéria – também o campo das representações.

É quase depois de vinte anos de trabalho que Freud começa lentamente uma ruptura com os estudos anatômicos, principalmente com as ideias de Jean-Martin Charcot e da neurologia clássica, com o estudo crítico sobre as afasias. Segundo Lacan (1985), nesse período Freud interpreta o corpo como uma máquina, metáfora que dá lugar à noção de energia com a qual Freud iria cogitar. Lacan alega:

A biologia freudiana não tem nada a ver com a biologia. Trata-se de uma manipulação de símbolos no intuito de resolver questões energéticas, como manifesta a referência homeostática, a qual permite caracterizar como tal não só o ser vivo, mas também o funcionamento de seus mais importantes aparelhos. É em torno desta questão que gira a discussão inteira de Freud – energeticamente, o que é o psiquismo? É aí que reside a originalidade do que em sua obra se chama o pensamento biológico. Ele não era biólogo, não mais do que qualquer um dentre nós, mas ele realçou a função energética em toda extensão de sua obra (S2, 2010, p. 108).

A biologia freudiana é uma linguagem e a energética um mito, segundo Lacan. Isto pode ler-se, ao menos de duas maneiras: no primeiro lugar, que a originalidade de Freud foi escrever um modelo que distingue uma estrutura, Freud escreve uma forma de simbolizar a conjectura do funcionamento do corpo. A segunda, na mesma direção, aponta a uma condição

---

<sup>29</sup> "É muito curioso que as pessoas que creem que pensam, não se apercebam de que pensam com palavras [...] é no encontro dessas palavras com o seu corpo que algo ganha forma". Tradução livre da versão de Rodriguez Ponte.

chave da leitura de Lacan: a biologia não é mais natural que outro discurso, é uma linguagem e pode ter a forma da biologia clássica ou outra. Como introduzimos anteriormente, o real não é orgânico, e isso parece claro com a biologia que Lacan alude como dizer de Freud. E, por que a energética precisa ser lida como mito? Para dar conta das falhas do simbólico. Diz Lacan que na pergunta pela natureza do psiquismo reside toda a discussão de Freud e a originalidade da psicanálise: a função energética, que é escrita, não a substância. Freud constrói um mito de funcionamento de uma energética que é um verdadeiro mistério, é por isso que escreve. Evidentemente Lacan não desconhece as bases epistemológicas de Freud, está atendendo aos conceitos – furos da teorização<sup>30</sup> (LE GAUFEY, 2013), lendo o que resta nas gretas de uma escrita que, aparentemente terminada, se reescreve.

Como é sabido, a linguística não parece ter sido uma das referências científicas de Freud<sup>31</sup>. Embora contemporâneo de Saussure, quem foi fundamental para Lacan, Freud foi influenciado por Hughlings Jackson<sup>32</sup> (BIRMAM, 1993). No ensaio A Interpretação das Afasias [Zur Auffassung der Aphasien] (1891), Freud coloca os primeiros rascunhos de sua metapsicologia, teorizando sobre o funcionamento da linguagem. Com uma nova teoria associativa das afasias e parafasias, e produzindo um quebre com as perspectivas anatômica e localizacionista predominante na neurologia do fim do século XIX, Freud alude a outro possível enlace entre o corpo e alma, na linguagem. Propõe a existência de um campo complexo de associações que nomeia como aparelho de linguagem cuja unidade é a palavra, “uma complexa representação que se apresenta composta de elementos acústicos, visuais e cenestésicos” (1977, p. 67). O aparelho de linguagem é uma tentativa de conceptualização que prescinde das relações de disposição anatômica. Não há uma relação de causalidade entre o somático e o psíquico, mas as funções psíquicas se apoiam em processos fisiológicos, que se estruturam como um complexo de transmissões e associações. Freud vai elaborando essa linguagem, por exemplo, chama “centros” aos “ângulos do campo da linguagem” (1977, p. 63). Podemos dizer, pelo

---

<sup>30</sup> O assunto será retomado no capítulo 3.

<sup>31</sup> Nas *Obras completas* as mais de 100 referências à linguística estão na forma de um adjetivo. Há apenas três referências à linguística como ciência. Uma delas foi em 1910, " Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas" (vol. XI, 1992), onde menciona a leitura accidental de uma obra do linguista Karl Abel. As outras duas referências podem ser encontradas, uma na décima palestra de introdução à psicanálise de 1915, dedicada ao simbolismo do sonho, e a outra na 29ª palestra de 1932, na qual ele revisa a teoria dos sonhos. Em ambos os casos, são apenas referências gerais (SAUVAL, 2011).

<sup>32</sup> Em "*Freud und die Verlassung der klinischen Psychiatrie*" (Freud e a Carta Magna da psiquiatria clínica), de 1936, Binswanger adverte que a doutrina genética de Hughlings Jackson teve uma influência decisiva sobre o pensamento de Freud, e afirma que sem o conhecimento de este livro é impossível ter uma compreensão histórica das obras de Freud. Por exemplo, já estava em Jackson uma teoria econômica da descarga: expressões verbais com descargas nervosas em conflito (STENGEL EN FREUD, 1973).

momento, que o aparelho de linguagem carrega o gérmen do futuro aparelho psíquico. A estrutura associativa da palavra que Freud constrói dá início à ruptura com as explicações médicas reinantes na época, quer dizer, estabelece as bases da metapsicologia ao apontar para o fato de o corpo responder à linguagem.

Freud reconhece também que os fenômenos histéricos não levam em conta a estrutura anatômica do sistema nervoso, por exemplo, as dores ou anestésias não podem ser explicadas. O funcionamento do corpo passa a ser explicado por processos excitatórios do aparelho psíquico e se tratará finalmente de uma perda associativa e funcional. A lesão dinâmica da histeria do Charcot, também é para Freud um problema associativo que permite pensar de outro jeito a constituição do corpo e a compreensão de sua funcionalidade: não é anatômico, mas corpo de uma *Vorstellung*:

que es la concepción trivial, popular, de los órganos y del cuerpo en general la que está en juego en las parálisis histéricas, así como en las anestésias, etc. Esta concepción no se funda en un conocimiento ahondado de la anatomía nerviosa, sino en nuestras percepciones táctiles y, sobre todo, visuales (FREUD, vol. I, 1992, p. 207).<sup>33</sup>

Freud está dizendo, em 1893, que há outro corpo, distinto do corpo dos conhecimentos das disciplinas científicas, um corpo que é sentido. A lesão funcional, referente das explicações da psiquiatria é tomada literalmente como uma “lesão de uma função” (ALLOUCH, 2021, p. 52). Esse movimento que faz Freud instala a lesão em uma matéria que é representacional. Essa conjectura transmuta o tecido corporal, palpável, medível, etc., por tecido histórico, onde aparece o ápice da causa como impossível – um furo na teoria-. Achamos aqui, na lesão funcional, uma via possível para pensar a dor, que será trabalhada no capítulo 4.

Naquela época, Freud tinha criticado a teoria da sugestão de Bernheim<sup>34</sup> respeito à influência da palavra do médico na hipnose: segundo Freud o efeito da fala do outro no sujeito

---

<sup>33</sup> “que é a concepção trivial e popular dos órgãos e do corpo em geral que está em jogo nas paralisias histéricas, bem como nas anestésias, etc. Esta concepção não se baseia num conhecimento aprofundado da anatomia nervosa, mas nas nossas percepções tácteis e, sobretudo, visuais.” Tradução livre.

<sup>34</sup> Bernheim se opôs à doutrina de Charcot, ao ponto que “suas críticas às concepções de La Salpêtrière produziram, após a morte de Charcot em 1893, uma profunda crise que forçou um repensar geral das concepções de neurose e psicoterapia”. Na medicina francesa, [...] esta crise levou a um período de desorientação que durou até o final do século”. Gandolfo (1982) aponta que o elemento fundamental da polêmica Nancy-Salpêtrière reside em como ela influenciou Freud na elaboração de sua teoria psicanalítica. Não só implicou uma ruptura na história da medicina, por causa da revisão de conceitos, mas também participou do surgimento da psicanálise, afirmando com Bernheim que o tratamento da histeria deveria estar ligado à psicologia. Segundo este autor, Freud pôde, revisitando os trabalhos de Charcot e Bernheim, elaborar uma alternativa ao problema da neurose: a teoria psicanalítica. O interesse de Freud pela hipnose o levou a

é desde sempre (não unicamente causada pela autoridade médica). Também Freud dá à consciência o estatuto de uma função psíquica alheia aos processos fisiológicos. Esse distanciamento com a Escola de Nancy, e também com a causalidade fisiológica da Salpêtrière de Charcot, é crucial para entender o que será a divisão estrutural que Freud construirá na histeria, já não unicamente pelo automatismo ensimesmado do corpo anatômico. Freud ressalta, portanto, que o corpo é ignorado pela consciência, “la histeria se comporta [...] como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella” (vol. I, 1992, p. 206).<sup>35</sup> A consciência nada sabe desse corpo do atlas médico, mas há um saberdo tipo automático que decorre da associação: o corpo da representação. Neste momento, anterior à metapsicologia, o corpo parece ser um subsistema da consciência, entendida como complexo de associações. Neste contexto, a lesão histérica, concepto significado por Charcot, em Freud se define como uma supressão da acessibilidade associativa de uma representação no eu –consciência, e causada pelo aumento na quantidade de afeto [Affektbetrag] ligada a uma representação. Trata-se da conhecida teoria da Ab-reação dos acúmulos de Estímulo [Das Abreagieren der Reizzuwächse] (1897 [1886-99]): toda impressão psíquica é revestida de uma carga de afeto da qual o “eu” se desfaz, por uma reação motora ou uma atividade psíquica associativa. Se o indivíduo não consegue eliminar esse afeto, entendido como excedente num sistema que tende ao equilíbrio, a lembrança da impressão se constitui como um trauma e se torna causa de sintomas histéricos. Freud opera um deslocamento da função da linguagem: deixa de ser um reflexo das funções superiores do pensamento, para tornar-se o que une ao falante com seu corpo. A hipótese etiológica subsequente é a de uma subtração desta representação do processo associativo, deixando o membro representado fora de jogo ou “indisponível”. Segundo Lacan, desde o início se tratava de um fato de linguagem e sua relação com o corpo. O sintoma histérico está ligado às palavras que foram ouvidas, ainda que estejam esquecidas. Assim, a lembrança do trauma toma a forma de uma significação que insiste como um corpo estranho, como um

---

escrever o prefácio do livro de Bernheim, *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, publicado entre 1888 e 1889, os mesmos anos em que Freud publicaria “Psychical Treatment (Treatment da alma)”, 1886-1899. Este trabalho é importante porque Freud descreve pela primeira vez o conceito de sugestão como um influxo psíquica que produz uma representação, tal como um comando, comunicação ou ensino, e “cuja origem não está sujeita a exame” (p. 88). Freud dispensa qualquer explicação de natureza biológica e afirma o poder terapêutico da palavra, uma palavra que seria colocada do lado do paciente. Com a refutação de Bernheim de Charcot, ele introduz o termo psicoterapia (“cura pelo espírito”) na medicina, transferindo o interesse médico da patologia para a terapêutica. Seus alunos, como Paul Emile Lévy, lançaram as bases da psicoterapia, criando um tratamento por persuasão em oposição à sugestão, onde se busca a origem da patologia e a participação consciente e voluntária do paciente no tratamento (López, 1970).

<sup>35</sup> “a histeria comporta-se [...] como se a anatomia não existisse, ou como se eu não tivesse notícias dela”. Tradução livre.

saber, mas do qual pouco se sabe. O sintoma histérico descobre/desvela na fala um corpo estranho. Esse corpo se pode ler num outro texto anterior titulado “Un caso de curación por hipnosis. Con algunas puntualizaciones sobre la génesis de síntomas histéricos por obra de la «voluntad contraria»” (1892-1893) onde Freud afirma que respeito das representações há “una suerte de reino de sombras, hasta que salen a la luz como unos espectros y se apoderan del cuerpo que de ordinario estaba al servicio de la conciencia yoica dominante” (vol. I, 1992, p. 16).<sup>36</sup> Existe uma divisão entre a consciência e uma outra dimensão que é capaz de apropriar-se do corpo: a “contravontade”. Segundo Lacan (S2, 2010), nesse momento da elaboração freudiana trata-se de um eu, cuja concepção é pré-psicanalítica: o “eu” é da mesma ordem da consciência. Esse eu-consciência é abandonado posteriormente na metapsicologia.<sup>37</sup>

No Seminario 2 (1954- 1955), Lacan dirá que o Projeto “já é metapsicología” (2010, p. 36). Ainda que se utilize nele os termos da neurologia, o Projeto não é depreciável no marco de um movimento de teorização, nele nos deparamos com a escrita do funcionamento psíquico, segundo “una espécie de economía de la fuerza nerviosa” (FREUD, vol. I, 1992 p. 382).<sup>38</sup> Neste texto, Freud renúncia à neurologia, e elabora o que Lacan chamava de “mito energético”, citado acima, onde a linguagem tem um papel proeminente que Lacan sabe ler, mas não assim Freud. O objetivo do Projeto é “representar los procesos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiales especificables” (vol. I, 1992, p. 154).<sup>39</sup> Elas são representações de processos inapreensíveis no corpo. No Seminário 7 (1959-1960), Lacan retoma a importância de ler o Projeto, por que o aparelho nele descrito constitui uma topologia da subjetividade, “uma vez que ela é edificada e construída na superfície de um organismo” (2008, p. 55). Mas, ainda antes, diz que esse organismo “parece feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la.” (p. 40) Em um encontro posterior do seminário, e diante a intervenção sobre a Entwurf de Lefevre- Pontalis, Lacan comenta sobre o princípio do prazer que não é susceptível de nenhuma inscrição em uma referência biológica, e que o assunto é que:

---

<sup>36</sup> “Uma espécie de reino das sombras, até virem à luz como espectros e tomarem conta do corpo que normalmente estava ao serviço da consciência do ego dominante.” Tradução livre.

<sup>37</sup> Segundo Freud explica no “O inconsciente” (1915), consiste em explicar qualquer fenómeno psíquico conforme um triple ponto de vista: tópico ou lugares psíquicos diferenciados: consciente-pré-consciente-inconsciente (mais tarde eu-isso-supereu); dinâmico ou o cálculo de as forças e conflitos em jogo; económico ou as quantidades de energia involucrada em toda manifestação psíquica.

<sup>38</sup> “Uma espécie de economia da força nervosa”. Tradução livre.

<sup>39</sup> “Representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis”.

O mistério não é tão grande assim se observarmos que esse estado de fato é suportado pelo fato de que a experiência de satisfação do sujeito é inteiramente suspensa ao outro, àquele que Freud designa com [...] o *Nebenmensch*. [...] é por intermédio desse *Nebenmensch*, como sujeito falante, que tudo o que se refere aos processos de pensamento pode tomar forma na subjetividade do sujeito (S7, 2008, p. 53).

O *Projeto*, que foi publicado muitos anos depois, é chave porquanto nele se descreve a experiência de satisfação originária e mítica, na qual existiria um corpo pre-linguístico, um que ainda não estaria marcado pela linguagem. Lacan (S6, 2015), encontra nesse objeto que “por sua natureza que [o objeto] é perdido como tal. Ele jamais será reencontrado” (p. 68): *Das Ding*. Neste contexto do *Projeto*, se Lacan lê uma linguagem que escreve uma “topologia da subjetividade”, é para trazer o que tinha dito no seminário anterior (1958-1959): a Lei da subjetividade é a entrada do homem na linguagem e sua captura pelo discurso que o preexiste. No *falasser*, pelo fato de ser constituído no Outro da linguagem, algo está para sempre perdido, onde a dor tem um lugar.

Se com a soldagem e os elos intermediários Freud aludia inicialmente a uma relação difícil de nomear da psique com o corpo, a *pulsão* é elevada a função de conceito fundamental para explicar tal união. Se recapitularmos até aqui, parece haver dois corpos no percurso freudiano, por um lado aquele corpo que alcança o psíquico, o corpo sentido das históricas afetado nas representações inconscientes – na dor que não encontra referência anatômica-, e o corpo oferecido pelo conhecimento científico, aquele nomeado como “excitação somática”. Entre eles se constitui o conceito basal da nova teoria da pulsão, que é definida por Freud como

un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante {*Repräsentant*} psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesto a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal (vol. XIV, 1992, p. 117).<sup>40</sup>

Só nesta definição podemos achar: um conceito, o anímico, o somático, “como um representante psíquico” (faz de), os estímulos, o corpo (organismo), a alma, o corporal; e: uma fronteira (uma borda?), uma fonte interior (buraco?), um deslizamento (uma passagem?) e uma ligação. Nesta complexidade de conceitos, espaços, substâncias e movimentos, ao longo dos volumes escritos, é possível achar uma tentativa de ligar as pulsões as funções biológicas de sobrevivência (alimentação e excreção), mas as pulsões sexuais implicam sempre um desvio

<sup>40</sup> “Um conceito de fronteira entre o anímico e o somático, como representante psíquico {*Repräsentant*} dos estímulos que vêm do interior do corpo e chegam à alma, como medida da exigência de trabalho que é imposta à alma em resultado da sua interação com o corpo.” Tradução livre.

que marca para a sexualidade uma diferença radical com o instintivo. As representações inconscientes e as excitações somáticas tem uma relação complexa de discernir, mas Freud continua aprofundando nela como um projeto de pesquisa que não acha respostas na anatomia. O furo na teoria se mantém. A diferença dos animais com sua relação ao instinto, que é então o próprio dos “homens”? A pulsão como força constante [*konstante kraft*] é aquela diferente de uma “força de choque, [...] uma referência à força viva, à energia cinética” (LACAN, S11, 1988, p. 163), ela não é regulada pelo movimento ( $F = m \cdot a$ ) e tampouco por uma força pontual (choque), portanto, que seja constante impossibilita qualquer redução da pulsão à biologia e sua física que determina seu ritmo regrado. Lacan conclui que a meta da pulsão é um circuito ou “tour” incessante em torno do objeto, presto ela “não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, que ela não tem subida nem descida” (S11, 1988, p. 157), é de uma outra ordem. Se o ser fala, para Lacan, então a pulsão poderá ser compreendida como o efeito da incidência do significante no corpo.

A teoria dos sonhos de Freud produzirá finalmente uma subversão: o *missing link* é o inconsciente. Os processos inconscientes se elaboraram com ela, a “psicopatologia da vida cotidiana” e os chistes, sobre a base de um aparelho psíquico regulado por um princípio homeostático, parte do mito energético, que procura o prazer e evita o desprazer, que se estrutura em três lugares: consciente, pré-consciente, inconsciente. Que consequências tem a divisão de Freud? E que podemos inferir de sua escrita? Retomaremos, nos capítulos que seguem, a importância do modelo do aparelho psíquico e a dor nele.

Até aqui, queríamos apenas trazer de forma sucinta e condensada o modo em que Freud preocupou-se em explicar os mecanismos que contradiziam as explicações predominantes sobre o funcionamento do corpo. Sem ser esse o principal objetivo, a própria dinâmica do pensamento da pesquisa foi colocando as limitações teóricas e forçando novas perguntas e respostas provisórias: as de um corpo enlaçado com a linguagem. É aqui que achamos um assunto chave: Freud consegue dar um passo fundamental, que dá origem a psicanálise, isso é, o corpo é afetado pela palavra (até podemos falar de um corpo representado), mas outra coisa bem distinta é dizer que, para o *fallasser*, não há corpo sem linguagem ou que o corpo é feito de linguagem. “Freud não era lacaniano!” (LACAN, S22, 2002, p. 12). Abordaremos essas questões ao longo do trabalho, para perguntar-nos, nessa diferenciação, qual é o estatuto da dor nos textos de Freud e de Lacan.

## Corpolinguagem

É preciso determinar os campos e a distância dos objetos para um estudo rigoroso da dor. Para o discurso que Lacan elaborou, não se trata de negar o corpo biológico ou tridimensional, mas de reconhecer que ele não é seu objeto, ou seja, construído dentro de seu conjunto teórico e epistemológico, e, portanto, trata-se de não localizar a causalidade no orgânico. Como mencionado acima, Lacan recupera com a histeria “o nascimento da verdade na fala e, através disso, esbarramos na realidade do que não é nem verdadeiro nem falso”. (E, 1998, p. 257) Há um novo método onde a palavra é o meio “na medida em que ela confere um sentido às funções do indivíduo; seu campo é o do discurso concreto, como campo da realidade transindividual do sujeito” (E, 1998, p. 259). O inconsciente, uma história de palavras, é um capítulo em branco, e ainda assim uma verdade é escrita no corpo.

Lacan quebra definitivamente a ligação direta com os traços neurais, ele lê que os traços freudianos são significantes, o sistema não é nervoso, é simbólico. Não se trata já de um corpo que pode ser contabilizado “*en su registro purificado posible de radiografiar, calibrar, diagramar, y susceptible de condicionar*” (LACAN, 1966, p. 14)<sup>41</sup>. Não se trata mais da leitura clássica da *res extensae* a *res cogitans*, nem do organismo e das representações mentais de Freud, nem do monismo biológico que unificou mente e corpo em física e química- como natureza e funcionamento da sustância que ainda hoje explica a dor dentro e fora da psicanálise; trata-se de recuperar um corpo que, em seu dizer, a estrutura da linguagem o recorta.

O *Discurso de Roma* (1953) e uma das *Conferencia de Milán* (1973) são duas das referências fundamentais de Lacan para pensar a relação entre a linguagem e o corpo, que dá conta de um trabalho contínuo de mais de vinte anos. De fato, podemos pensar que o primeiro pode ser entendido como a tentativa de Lacan de fundamentar a natureza específica da prática analítica e da teoria em coordenadas muito diferentes de um biologismo substancialista, como mencionávamos acima, defendido pelos pós-freudianos: “Nossa tarefa será demonstrar que esses conceitos só adquirem pleno sentido ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala” (E, 1988, p. 247). Esse ano, em 1953, Lacan estava elaborando as primeiras teorizações sobre o ISR, apresentadas no dia 8 de junho na *Sociedade Psicanalítica de Paris*. Esse mesmo mês, de 1953, houve a cisão na *Sociedade Psicanalítica de Paris* e a formação da nova *Sociedade Francesa de Psicanálise*. Em setembro, Lacan elabora o informe

---

<sup>41</sup> “No seu registo purificado, possível de radiografar, calibrar, esquematizar e susceptível de acondicionamento”. Tradução livre da versão de Rodriguez Ponte.

chamado Discurso de Roma, sob o título *Função e campo da palavra e da linguagem na psicanálise*. Após os acontecimentos de 1953 e no que se segue, o ternário lacaniano real, simbólico e imaginário foi “o qual Lacan varreu a quase totalidade do domínio de aplicação do campo freudiano. [...] Foi Lacan quem chamou a seu ternário de "teriaca", apresentando-o como um medicamento feito de múltiplos corpos.” (ALLOUCH, 1993, p. 103) Há partição, esses três corpos são as três consistências. A apresentação da topologia de três, do nó borromeano, aconteceu na primeira sessão do seminário *Les non-dupes errent*, em 13 de setembro de 1973.

Lacan aponta desde cedo a necessidade para a técnica analítica, de que o analista conheça e demonstre que ela deve ser orientada em um campo da linguagem. Avaliando os problemas da psicanálise, tais como a função do imaginário proveniente da psicanálise com crianças, a noção de relações de objeto libidinal e sua análise fenomenológica, e a importância da contratransferência e da prática do analista, ele aponta sua característica comum: a tentação de abandonar o fundamento da palavra precisamente porque constituem terrenos que confinam o inefável. O que ele chama "funções da palavra", diz ele, é onde o psicanalista deveria ser um mestre e, entretanto, ele denuncia que desde Freud parece ter sido abandonado. Estas palavras são fundamentais porque marcam sua posição de retorno a Freud, não ao "pai da psicanálise", mas de um dizer que funda uma nova discursividade. Como Allouch assinala em *Letra por Letra*, Lacan nem sempre foi freudiano (2021, p. 370) e, uma vez lá, a partir de 1955 não haveria retorno. Se sua posição despersonalizada já estava em construção, é a função autor (FOUCAULT, 1999) que permite a Lacan dizer que ele é freudiano, ou seja, falar no caminho aberto por Freud: dizer um dizer, o "se diz", o "isso fala", a palavra anterior e imposta por fim questionada.

Na releitura de Lacan (1995) da *pulsão*, conceito “união” de Freud, propõe uma “*anatômica*”, ou seja, a partir da introdução do *objeto a* ele postulará a *ex-sistência* de um corpo para a psicanálise. Numa tentativa de demonstrar a eficácia constitutiva da linguagem, primeiro em relação ao sujeito do inconsciente e seu corpo, e depois do *parlêtre*, postula que a linguagem opera sobre o vivente configurando o corpo. A reformulação a que Lacan submete a *pulsão* é o resultado de uma dupla volta teórica e outra epistemologia: da representação que define o psíquico à estrutura da linguagem e seus efeitos, e da "excitação somática" ao conceito de gozo.<sup>42</sup> Isto é conseguido através do recurso à topologia. Na palestra de 20 de junho de 1962,

---

<sup>42</sup> Esta diferença não significa que haja uma passagem linear da representação para o significante; insistiremos na impossibilidade deste salto epistemológico sem consequências. Esta leitura pode ser encontrada, por exemplo, em Birman 2005.

Lacan denuncia a "increíble vocación de chatura" (S9, 1961, p. 8)<sup>43</sup> daqueles que identificam o somático com uma instância biológica, e afirma seu absurdo. Analisando o interior e o exterior do corpo, ele conclui que é necessário atribuir a definição freudiana da pulsão a uma topologia: a borda e o buraco são alguns dos recursos que ele utilizará para pensar sobre o estatuto do corpo, mais além do imaginário.

Desde aqueles anos até os anos 70, a linguagem esteve no centro de seu trabalho e desenvolveu sua tese "o inconsciente é estruturado como uma linguagem" (LACAN, 1997, p. 25); contra, ou seja, apoiado por Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson, ele assume a linguística da diferença e estabelece o significante como a unidade básica: é uma linguagem, a alusão a uma estrutura. Em *Letra a letra* (2021)<sup>44</sup>, Jean Allouch adverte sobre o efeito sugestivo por repetição da famosa definição da hipótese do inconsciente e propõe uma leitura. Em primeiro lugar, que o fato de haver "uma linguagem" nos convida a admitir que há algumas linguagens, há um plural que repercute no enunciado e dá valor deíctico à "uma". A lista das "linguagens" não se encontra em Lacan, tampouco "essa" que responderia à estrutura do inconsciente; poderia ser a de Jakobson, da álgebra de Lacan, da teoria dos conjuntos, da topologia... Allouch conclui que não é possível designar "essa linguagem" que estrutura o inconsciente. Por fim, após um desvio interessante<sup>45</sup>, ele propõe, a partir do *Seminário A Identificação*, que a estruturação do inconsciente é definida por Lacan pela "operação de localização da primeira conjugação de uma emissão vocal com um signo enquanto tal" (p. 216), operação identificável com a que está em jogo na origem da escrita. Doze anos depois, Lacan diz: "é do lado da escrita que se concentra o que estou tentando interrogar sobre o que acontece no inconsciente quando digo que o inconsciente é algo no real" (ALLOUCH, 2021, p. 216). Lacan recupera a escrita como uma função latente na própria linguagem e uma leitura que rompe um indizível, com uma "aposta", diz Allouch (2021), que foi a escrita dos três registros. Assim, o que insiste é a letra – e não no significante –, ou seja, "estruturado como uma linguagem" significa "como aquela linguagem cuja estrutura só é revelada pela escrita" (p. 240). Voltar-se para a literalidade, para a letra, a fim de produzir a inanidade da palavra, onde o imaginário e o simbólico encontram seu estatuto de *dito-mención*. Os desenvolvimentos

---

<sup>43</sup> "Que incrível vocação de achatamento". Tradução livre da versão crítica de Rodriguez Ponte.

<sup>44</sup> As citações a seguir, deste livro, foram traduzidas do espanhol.

<sup>45</sup> Para uma compreensão mais profunda de sua interpretação, sugere-se a leitura do capítulo sete "La 'conjetura de Lacan' sobre a origem da escrita".

alcançados nesse período nos ajudarão a pensar sobre a dor quando aparece em Freud como um signo (da linguagem da clínica moderna).

Uma das maneiras pelas quais Lacan repensa sobre a relação da *pulsão* à linguagem é com a tríade necessidade-demanda-desejo. Ao inseri-la no grafo do desejo (e depois no toro), Lacan consegue explicar como o vivo é tomado pela cadeia significante. Segundo Lacan, não se trata mais de necessidades pelo fato de falar, a estruturação subjetiva passa pela captura da necessidade no "desfiladeiro do significante", ou seja, no campo do Outro (que Freud teria insinuado na crítica a Bernheim), perdendo assim a sujeição ao instinto. Nas palavras de Lacan, é uma questão de:

um desvio das necessidades do homem pelo fato de ele falar, no sentido de que, por mais que suas necessidades estejam sujeitas à demanda, elas lhe retornam alienadas. Isso não é efeito de sua dependência real (que não se suponha reencontrar aí a concepção parasita que é a noção de dependência na teoria da neurose), mas da configuração significante como tal e de ser do lugar do Outro que sua mensagem é emitida. (E, 1998, p. 697)

Lacan retoma Freud e enfatiza a diferença entre a primeira experiência de satisfação e as seguintes, sendo a primeira absoluta e mítica (furo), já presente no Projeto (1895) e nas Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico (1911). Observa-se como a relação com o Outro instala uma economia que não é da ordem da necessidade, mas da pulsão. Em sua tentativa sustentada de formalização, ele elabora o matema da: o sujeito dividido do inconsciente está relacionado ao objeto da pulsão (a) por meio da demanda. Essa escrita é a relação da pulsão com a linguagem, que é estruturada com base na demanda, que, por sua vez, é simbólica. Assim, Lacan encontra no dizer de Freud uma possível reconfiguração do "conceito limite", que nada tem a ver com energias ou impulsos.

No seminário anterior, de 1962–1963, Lacan propõe o objeto a como real – o real na escrita. Ou seja, o objeto a é aquele que não pertence à ordem do significante, mesmo que seja um de seus efeitos. Ele "resiste a qualquer assimilação à função do significante, e é por isso mesmo que simboliza o que, na esfera do significante, sempre se apresenta como perdido, como o que se perde para a significantização" (S10, 2005, p. 193). As pulsões parciais são lidas como partes do corpo que podem ser separadas dele (peito, fezes, pênis), ou seja, que podem ser cortadas ou separadas: a "libra de carne". Os orifícios do corpo receberão atenção especial no Seminário 11. O corpo pulsional, que já não trata mais de energias e instintos, está relacionado a uma estrutura do inconsciente e, digamos, da linguagem: as hiancias (LACAN,

S11, 1999, p. 183). Isso nos permite prosseguir com os desenvolvimentos do corpo pulsional com uma topologia de bordas e furos intermediários na troca com o Outro. Os primeiros dizem respeito à zona erógena: a boca, o ânus, a pálpebra, a orelha e os furos são constituídos pelo efeito do corte operado pelo significante. Consequentemente, no encontro com o Outro, a linguagem, o objeto *a* é um pedaço desprendido do corpo que o sujeito perde, chave para a constituição subjetiva. No último capítulo propomos uma leitura do fato de Lacan (1978) dizer que a dor é uma pulsão parcial.

O Seminário 13 (1965–1966) será dedicado exclusivamente ao objeto, definido como “lo que del cuerpo cae bajo la cuchilla como efecto del significante” (S13, 1966, aula 14, s/p)<sup>46</sup>, ou seja, embora simbolizado como parte do corpo, o objeto é um buraco, um efeito da entrada na linguagem. Um elemento importante, embora não esclarecido ao longo dos anos e até apresente contradições (LEADER, 2021), é o gozo que se deposita nos diferentes objetos. Há gozo no buraco, o efeito da linguagem, portanto o objeto tem uma dimensão corporal negativizada: “é evidente que, nessa entidade tão pouco apreendida do corpo, há alguma coisa que se presta a essa operação de estrutura lógica, que nos resta a determinar. Vocês sabem: o seio, o cíbalo, o olhar, a voz, essas peças destacáveis e, contudo, fundamentalmente religadas ao corpo – eis o de que se trata no objeto *a*” (S14, 2008, p. 15)<sup>47</sup>; “esse resíduo [objeto *a*] é, no fim das contas, a junção mais segura – por mais parcial que ela seja – [...] do sujeito com o corpo (S14, 2008, p. 398). O objeto é engendrado como um corte na superfície topológica do cross-cap, permitindo que Lacan descreva o buraco e mostre que é o corte que engendra a superfície, e não o contrário. O corpo não é dado de antemão e o corte significante o desmembra; é o próprio corte que gera ou corta o corpo. Assim, a constituição do corpo requer uma operação de corte e perda, correlativa à entrada na linguagem.

Jouissance introduz toda uma série de problemas em torno da teorização do corpo. Em 1966, se dirigindo aos médicos do Salpêtrière, Lacan dirá que o corpo que lhe interessa não é caracterizado apenas pela dimensão da extensão, mas pela condição de gozar de si mesmo. Uma dit-mension e uma “sustância” que o conhecimento médico deixa de fora. Não é mais o corpo do organismo biológico, mas uma outra dimensão com a qual opera a Psicanálise, e que de certa forma relê a economia freudiana. Nesse ponto, no Seminário 13, Lacan se refere ao

---

<sup>46</sup> "o que do corpo cai sob a lâmina como um efeito do significante". Tradução da versão de J. Tarella. Inédito.

<sup>47</sup> Itálico de Lacan.

estreito entrelaçamento entre o gozo e o corpo (S13, aula 15, s/p). Qual é essa outra dimensão do corpo que a dor revela? Lacan dá alguns indícios que serão retomados no capítulo 6.

A partir da década de 1970, a criação do termo parlêtre (*falasser*) alude ao ser que, à medida que fala, goza. No Seminário 20, – *Encore*, homofônico em francês com *en corps* –, Lacan propõe uma solução problemática que ainda é objeto de muita discussão: o gozo como terceira substância, mas “a condição de que ela se defina apenas como aquilo de que se goza” (S20, 2008, p. 35). A ideia de uma substância é delineada no Seminário 7 (2008) e no Seminário 14 (2008), em que Lacan diz que o gozo é, logicamente falando, uma substância, no sentido lógico. É no Seminário 20 (2008) que aparece a “substância gozante” (p. 35)<sup>48</sup>: “propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso se goza” (S20, 2008, p. 35). Ele dirá que a substância gozante é propriedade do corpo vivo, que não há gozo sem vida, e esta última é introduzida ao nó borromeano no registro do real como o estritamente impensável. Como aprofundaremos no capítulo 3, a vida não é aquilo da descrição biológica, mas o impensável, e é por isso que, como Spinoza se perguntava, Lacan diz: “no se sabe lo que es un cuerpo viviente. Es un asunto para el cual nos remitimos a Dios” (S24, p. 24)<sup>49</sup>. É por isso que existem “milagres do corpo” que não podemos explicar.

Com o gozo, causado pelo significante, ele supõe a diz-menção do corpo, no ser falante (S20, 2006, p. 156), ou seja, é a introdução do gozo que permite a Lacan dizer que o corpo fala. É a partir daí que o real “é o mistério do corpo falante é o mistério do inconsciente” (S20, p. 178). Se em Freud podemos ver um aparelho de linguagem com uma dimensão econômica ligada ao corpo pulsional, que finalmente remete ao organismo, Lacan, ao assumir a relação gozo-significante, situa a linguagem como um aparelho de gozo que é fortalecido pela introdução da *lalíngua*. Em *Encore* ele argumenta:

A linguagem, sem dúvida, é feita de língua. É uma elucubração de saber sobre a língua. Mas o inconsciente é um saber, um saber-fazer com a língua. E que se sabe fazer com a língua ultrapassa muito o que podemos dar conta a título de linguagem (S20, 2006, p. 190).

---

<sup>48</sup> Lacan toma Hegel, Aristóteles e Lênin para a elaboração do conceito de gozo como substância; ele nunca toma Freud como interlocutor (EIDELSZTEIN, 2004).

<sup>49</sup> “Não se sabe o que é um corpo vivo. É um assunto para o qual nos remetemos a Deus”. Tradução livre da versão espanhola por Sherar e Rodriguez Ponte.

Algo parece preceder logicamente a linguagem, ou seja, ela é (logicamente) secundária à *lalíngua*. O inconsciente é estruturado como uma linguagem, mas é um saber-fazer com a *lalíngua*. O que nos interessa neste ponto é o som, o balbuciar infantil, antes da língua articulada, e a língua materna produtora de gozo, fora do sentido. Há elementos separados da cadeia significante que ressoam no corpo, materialidade do significante: “aqui deve haver algo no significante que ressoa” (S23, 2008, p. 18), portanto, as *pulsões* “são o eco no corpo do fato de haver um dizer” (S23, 2008, p. 18). Com esse retorno, além da função da demanda e do passeio ao redor do objeto, há o gozo pulsional, porque a *lalíngua* ressoa no corpo na reiteração, que não cessa, de certos sons: o real pulsional. Lacan introduz com a *lalíngua* a dimensão da linguagem e do corpo: se os efeitos são localizáveis como gozo e como “toda sorte de afetos que restam enigmáticos” (S20, 2006, p. 190). O corpo do real do gozo, fora do sentido e não regulado por discursos, é para o falante uma causa de estranheza – o corpo se torna um corpo *éxtimo*.

### **Pretender um corpo**

O corpo que se constitui não é um dado primário. Não se nasce com ele, não precede a linguagem; como apontamos acima, é o resultado do corte feito pela língua, ou seja, da relação com o Outro. Antes de tudo, Lacan analisa, lendo Henri Wallon<sup>50</sup>, a constituição do corpo produzida pela imagem especular com que o *infans*<sup>51</sup> se identifica, uma imagem simbolizada pelo que o Outro profere (E, 1998). A linguagem desempenha um papel fundamental na construção e percepção unificada do corpo: se o sujeito sabe que tem um corpo, isso se deve ao efeito do significante. Em *O aturdito* (1972), Lacan aponta que “o corpo dos falantes está sujeito a ser dividido por seus órgãos, o bastante para ter que lhes encontrar uma função” (OE, 2003, p. 885), ou seja, que é a linguagem que isola os órgãos e atribui funções a eles; é por podermos falar deles que adquirem representação e, ao mesmo tempo, são afetados pelos ditos. Esse salto, de 1937 a 1972, mostra que a relação do corpo com a linguagem é, para a Psicanálise de Lacan, um de seus pilares.

---

<sup>50</sup> Wallon recebeu a Cadeira de Psicologia e Educação Infantil no Collège de France em 1937, e foi reconhecido como fundador da Psicologia científica francesa. À frente de uma equipe responsável por escrever o oitavo volume da *Encyclopédie française*, intitulado *Vida Mental*, ele convidou Lacan a participar com o texto que ele intitularia *A Família*, em que aparece a primeira análise do estado do espelho.

<sup>51</sup> Agamben dirá que é aquilo que ainda não fala (2007).

É o falante que tem um corpo, porque é o *falasser* que pode dizer que ele tem um corpo. Nesse sentido, o animal não tem corpo – ou ao menos não o corpo do *falasser*. Quem será, então, que tem dor? E, onde ele se localiza? Com relação às questões que permanecerão depois de Descartes – se é um corpo ou se tem um corpo, e quem o tem – Lacan diz que para se usar o verbo ter, é necessário que o próprio corpo seja algo alheio, e, portanto, tem-se o corpo, não se é em nenhum grau. Com Joyce, Lacan encontra a forma de abandonar, de deixar cair a relação com o próprio corpo, queda suspeita para um analista, porque a ideia de si mesmo como um corpo tem seu peso para Ocidente. A relação para nós é essa: o ego, que é chamado de narcísico, porque sustenta o corpo como imagem (S23, 2007). Esse ego não é o Eu da segunda tópica freudiana, mas a necessária reparação da falta. É possivelmente neste ponto que, sem negar o RSI e, portanto, o que poderia ser concebido como o corpo nos três registros, Fierens (2021) aponta, com a leitura do seminário de Joyce, que o corpo é imaginário. Nessa relação que o *falasser* tem com seu corpo, como uma imagem “tão imperfeita nos seres humanos” (LACAN, E, 2006, p. 146), assenta-se o fundamento de toda relação de conhecimento. Essa imagem confusa e imperfeita de nosso corpo é a Psicologia, diz Lacan, e não é nada mais que um véu de desconhecimento. Dessa forma, ele se apresenta como algo que é<sup>52</sup>.

O corpo adquire sua consistência no imaginário, mas como parlêtre manifesta constantemente sua inconsistência, ou seja, o *falasser* fica preso entre sua consistência imaginária e sua (in)consistência como corpo. A esse respeito, Lacan diz em seu seminário 20, de 1972–1973: “O hábito ama o monge, porque é por isso que eles são apenas um. Dito de outro modo, o que há sob o hábito, e que chamamos de corpo, talvez seja apenas esse resto que chamo de *objeto a*. O que faz aguentar-se a imagem, é um resto” (S20, 2008, p. 13). O corpo “não se evapora”, o que dá sentido à sua consistência, o corpo é “sua única consistência-consistência mental, é claro” (S23, 2007, p. 64), mas pode sair fora a todo instante, “*fout le camp à tout instant*” (S23, Sf., p. 32). Existe um “fato” do corpo somente porque o *falasser* o enuncia – não um fato natural, mas artificial. Essa é a base do amor ao próprio corpo, o que está por baixo do hábito, pois o estabelecimento dos fatos que ele reconhece é sempre mentiroso, no sentido do imaginário. É uma crença: o *falasser* adora seu corpo porque acredita que ele o possui (LACAN, 2006, p. 64). O corpo é um fato dito. Neste, o *falasser* pretende ter um corpo, mas ninguém sabe o que acontece em seu corpo, e isso nada tem a ver com o inconsciente, embora a noção

---

<sup>52</sup> É o realismo transcendental de várias leituras performáticas do corpo, entre elas algumas feministas.

do inconsciente descritivo e imaginário encontre apoio nessa ignorância. Seguindo Fierens (2021), se o corpo imaginário é o que nos é estranho porque o temos, o inconsciente freudiano, sistemático e simbólico, nos fala de um corpo como um buraco, amarrado ao real<sup>53</sup>. Dessa forma, a relação com o mundo, determinada pela relação do ego com seu corpo, não é apenas imaginária, como propõem as psicologias; há um resto que fala de forma diferente de sua representação imaginária. Como observado anteriormente, existe o *objeto a*.

Detenhamo-nos em uma citação de 1970, em uma espécie de recapitulação feita em *Radiofonia*, diz Lacan sobre o corpo simbólico que

convém entender como nenhuma metáfora. Prova disso é que nada senão ele isola o corpo, a ser tomado no sentido ingênuo, isto é, aquele sobre o qual o ser que nele se apoia não sabe que é a linguagem que lho confere, a tal ponto que ele não existiria, se não pudesse falar. O primeiro corpo faz o segundo, por se incorporar nele (OE, 2003, p. 406).

Entendemos que o caráter não metafórico do “corpo do simbólico” se refere ao caráter material que Lacan confere à linguagem, uma ideia delineada no texto inaugural *Função e campo da palavra e da linguagem na psicanálise*, de 1953. Ali, o autor afirma que a palavra “é um dom de linguagem, e a linguagem não é imaterial. É um corpo sutil, mas é corpo (E, 1998, p. 302). Presas às imagens corporais que cativam o sujeito, as palavras afetam o corpo, que é revelado como incorpóreo pelo sintoma. Essas imagens corporais em que elas se apoiam referem-se à intermediação do imaginário, como pode ser visto no sintoma histérico, paradigma do significante materializado. Como se verá no segundo capítulo, trata-se dos fundamentos do significante e sua condição material, distante de qualquer aspecto idealista, com o apoio dos incorpóreos estoicos. Lacan se propõe a fazer “justiça aos estoicos” (OE, 2003, p. 409), a quem deve a possibilidade de afirmar que o simbólico sujeita o corpo. Os estoicos distinguem quatro tipos de incorpóreos: lugar, vazio, tempo e “*lekton*”, que podemos traduzir como *dizer*; estes são ao mesmo tempo inexistentes e constitutivos e explicativos da realidade objetiva, ou seja, corpóreos. Com essa referência, Lacan sustenta sua tese sobre a materialidade do significante e do corpo.

Na citação acima, de 1970, o sintagma “num sentido ingênuo” refere-se ao que mencionamos anteriormente quanto à unidade do corpo, que nos permite concebê-lo como um corpo que se possui. Tal como havia trabalhado em suas várias versões do *Estadio do Espelho*

---

<sup>53</sup> No espanhol “*anudado*”, feito *um nó*.

(1949), a alienação especular faz com que o corpo “intuitivamente” se apresente quase como “natural” – por essa razão, o ser que se sustenta nele não sabe que é a linguagem que lhe concede isso.

Num outro momento, com os quatro discursos, ao apontar que o gozo é regulado por eles, Lacan estabelecerá que a constituição e a regulamentação do corpo se dão no quadro dos discursos. De certa forma, essa volta na teoria reformula a relação entre corpo e significante, levando em conta a historicidade da estrutura. Um discurso é um modo de funcionamento, um uso da linguagem como um elo (LACAN, S20, 2066, p. 41). Esse desvio nos permite pensar o corpo ocupando um lugar na estrutura de cada discurso, que são quatro, o que nos permite prever que cada um implica um tratamento diferente do gozo e, portanto, do corpo.

No final, Lacan dirá que o que liga o sujeito ao corpo é o *objeto a*, ou seja, um buraco. A palavra divide o sujeito e tira seu corpo, ou seja, existe uma “junção” entre o sujeito e o corpo, mas ela está perdida: *a*. Talvez seja importante notar, ao nos perguntarmos sobre o que relaciona o corpo à linguagem, que as bases oferecidas por Lacan, e até mesmo por Freud, estão longe de proporcionar qualquer tipo de unidade. Existem aparelhos, peças, furos, objetos, que nunca permitiriam qualquer tipo de unificação ou integralidade. Pelo contrário, o que Lacan demonstra, mesmo depois de ter trabalhado na unidade imaginária do espelho, é que “não há mais suporte do corpo que a lâmina que preside seu recorte” (S14, 2008, p. 363-364). Se o corpo no registro do imaginário for uma espécie de bolsa ou esfera, desde a introdução do *objeto a* ele será aberto ao Outro através dos orifícios pelos quais circula a demanda – um corpo em relação aos *objetos a*, como “*añicos de cuerpo*” (1966, p. 89)<sup>54</sup>.

As referências ao corpo em Lacan são muitas e retomá-las levaria, por si só, um trabalho impossível de realizar aqui. Neste caso, o caminho que tomamos foi o de mostrar a partir de onde pensaremos teoricamente o problema da dor. Este breve trecho pretende mostrar a forma como Lacan se distancia completamente do organismo, que não se confunde com o real. Talvez possamos identificar ao menos quatro ideias centrais ao estudo do corpo nos seminários e escritos de Lacan:

- (1) Em 1933-1936, a relação com a imagem do corpo no crime das irmãs Papin e principalmente em Estádio do Espelho: o suporte do corpo é o imaginário, o saco;

---

<sup>54</sup> “Fragmentos de corpo”.

- (2) A relação do significante, marcada pela virada linguística de Lacan no Discurso de Roma;
- (3) A questão do gozo, com os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise, e a identificação, no momento em que o simbólico se apresenta em sua incompletude;
- (4) Depois de 1973, o corpo se goza e é consistência: o suporte é imaginário, mas se engendra a partir do objeto a e deve ser abordado pela via do nó borromeano.

O *corpolingüagem*, o corpo que recorta o significante, o corpo efeito de *lalíngua*, que fala e goza; os efeitos e os afetos, as marcas, as feridas e cicatrizes, são então os caminhos que tomaremos para pensar a dor nos fundamentos da Psicanálise. O que é a dor para a teoria psicanalítica, se existe uma unidade apenas imaginária e frágil do corpo? Qual é seu estatuto, se existe um buraco que está sempre estruturando entre o corpo e o sujeito? Se esse buraco se torna uma cobertura simbólica e imaginária que o torna um vazio, onde o objeto se torna objeto de desejo; se esse *recobrimento* é o que Lacan descreve como a função do *véu* da imagem que faz o objeto aparecer sob o sinal de ausência, então o que nos diz a afirmação de que “a dor nos ensina o que é o corpo”? Será que ensina, aponta, como a pintura de Leonardo da Vinci de San Giovanni Battista, com gesto alusivo e ambíguo? Há aqui um corpo que eu não possuo? É *lalíngua*, verdadeira dimensão da linguagem e do corpo, causa da dor como um afeto enigmático? Tentaremos responder nos capítulos que seguem.

### **O corpo é(m) uma posição-escrita**

Acima, apresentamos de forma muito breve algumas diferenças importantes entre a Psicanálise de Freud e a Psicanálise de Lacan pois, ainda que o fato de haver diferenças parece uma obviedade, sua indistinguibilidade é um problema teórico frequente. O estudo da dor tem sido objeto de tal indistinção, portanto, nesse ponto, procuramos enfatizar algumas decisões teóricas e metodológicas adotadas. A direção é clara, quando Lacan se pergunta sobre as condições de possibilidade de psicanálise, ele responde: “a psicanálise só é possível se, e somente se, o inconsciente for estruturado como linguagem” (MILLER, 1998, p. 12). Com esse corte pareceria que não há volta atrás, mas ainda aparece, de um lado, a ontologia substancialista – ser e organismo –, do outro, o sujeito e o corpo de linguagem. Nossa leitura enfatiza que Lacan trabalha em relação a outros conceitos e com uma lógica argumentativa que não é a de Freud, para quem o corpo vagueia na ambigüidade entre o organismo – corpo dos outros, do discurso biológico da matéria física- e outro corpo ainda incontornável – da energia misteriosa

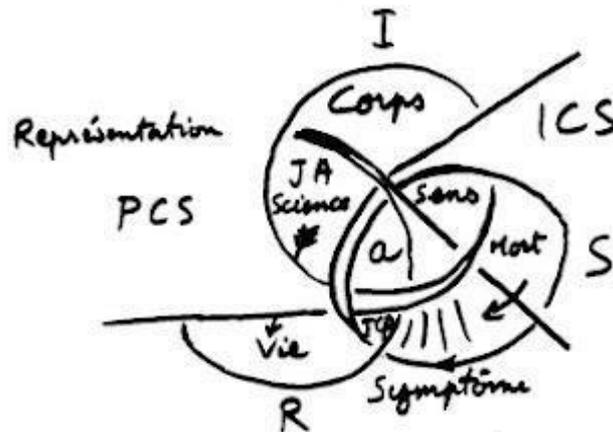
e afetado pelo inconsciente. A dor, como outro elemento teórico, foi articulada por Freud na união da substância extensa e da substância pensante, mas as coloca em dúvida. Algumas das diferenças epistêmicas e epistemológicas que podem ser encontradas estão na abordagem do corpo e do organismo biológico, mas também do corpo misterioso das histéricas; do eu, do *moi* de do *Je*; da representação e do significante; do real e da realidade, do ser, do *fallasser* e do sujeito; da existência do Outro, do “si mesmo” e da não identidade, para citar algumas das principais. Diferenças que foram elaboradas por Lacan quando encontrou os buracos na teoria, necessários e fundamentais para continuar a teorizar.

Nessa direção, retomaremos alguns ditos de Freud sobre a dor em diferentes pontos de seu trabalho, que aparecem principalmente como um fenômeno enigmático elucidado pela via energética. A dor aparece como um fenômeno-chave conectando corpo e alma, que não pode ser explicado anatomicamente, mas que anuncia uma fisiologia desconhecida, ou seja, um funcionamento do corpo que a Neurologia da época ainda não conseguia discernir. Nesse campo do conhecimento em que se desenvolve o pensamento de Freud, ele arriscará formular conceitos e fundamentos, alguns deles contraditórios e mesmo provenientes de seus sonhos, com a intenção declarada de ir numa direção que não seja a médica. O fato de ter se distanciado não significa que tenha abandonado completamente o modelo médico ou o corpo orgânico, o que talvez explique por que hoje as *Obras Completas* são a base da neurociência. Será preciso compreender a ambiguidade do pensamento e distinguir certos limites.

Uma diferença para nós substancial é que para Lacan o real não é o organismo – aquele “osso” ou “rocha” de Freud que muitas vezes são evocados como sinônimos –, portanto não pode haver um corpo pré-discursivo. Como mencionado acima, desde seu trabalho inicial no espelho até Joyce, Lacan mantém o corpo na dimensão da consistência imaginária, como reafirmado por Fierens e Eidelsztein. Por exemplo, “a carne”, que pode ser entendida como o “corpo do real”, não é possível, como visto em Birman (2005), porque uma vez na linguagem ela se perde e dá lugar ao corpo. Acreditar que o corpo é “real” é o ponto mais moderno ocidental e freudiano que existe, quando o real é confundido com a realidade ou o tangível (LACAN, S22, 2002, p. 14). Se há um corpo que toca o real – as três consistências estão entrelaçadas – ele toca em um sentido *éxtimo*. Esse “existe” é uma *ex-sistência*, “ex” sendo um “não é”; ele dirá no *Seminário RSI* que o que ex-siste é “lo que gira alrededor de lo consistente [el cuerpo], pero que hace intervalo, y en ese intervalo tiene treinta y seis maneras de

anudarse”<sup>55</sup> (LACAN, S22, 2002, p. 61), e que é “ese afuera que no es un no-adentro [...] eso alrededor de lo cual se evapora una sustancia” (p. 66).<sup>56</sup>

Figura 2 – Nó borromeano



Em: La Troisième, 1975, p. 15.

Se olharmos para a figura acima, *JA* e *Jphy* também não estão no corpo: uma diferença substancial para contradizer uma interpretação que assume o gozo assimilado à energia freudiana no corpo orgânico. O gozo não está no corpo, e esse corpo não é orgânico. O gozo, como uma terceira substância, além de *res extensa* e *res cogitans*, requer uma leitura cuidadosa, não uma assimilação espontânea ao que já pensamos saber – a energia de Freud que percorre o organismo. Isso parece até contradizer o próprio Lacan, que, no entanto, não diz que o gozo está no corpo, mas que o corpo é algo que se goza. Além disso, alude ao termo *consistência* no *Seminário 22* como aquilo que pressupõe demonstração: “mostrar a corda”, é o fundamento, o único tecido, *étouffe*, matéria (2002, p. 72). O *estofa* de algo, diz Lacan, “es lo que por una nada haría imagen de sustancia” (p. 72)<sup>57</sup>. O gozo é a substância assim entendida.

Freud concebeu o corpo no auge da clínica moderna (Foucault, 2006), razão pela qual ele também foi capaz de fazer algumas diferenciações substanciais, sem as quais a Psicanálise poderia não ter nascido. Basta ler *Nascimento da Clínica* para perceber como a

<sup>55</sup> “aquilo que gira em torno do consistente [o corpo], mas que faz intervalo e, nesse intervalo, tem trinta e seis maneiras de se atar”. Uma nota de Rodriguez Ponte esclarece que Miller acrescenta “eu disse trinta e seis maneiras”, que é uma expressão para designar, familiarmente, um número grande e indeterminado.

<sup>56</sup> “[...] esse fora que não é um não-dentro [...] aquele em torno do qual uma substância evapora”.

<sup>57</sup> “É o que para uma nada faria imagem de substância”.

palavra do médico era fundamental, que ilustra que Freud soube como ouvir as palavras das padecentes. Mesmo assim, o recurso à palavra não lhe permite desligar-se definitivamente de um organismo vivo: a vida psíquica emerge da atividade do organismo, da dinâmica do sistema nervoso. Embora em trabalhos posteriores Freud tenha abandonado essa tentativa de encontrar uma solução neurofisiológica, ele nunca admitiu a ideia de “uma psicologia suspensa no ar, sem uma base orgânica” (BEZERRA, 2013, p. 32). Paradoxalmente, ele já estava trabalhando com outro corpo, aquele que se insinuava na histeria e aquele que emerge na incompletude, nos furos, de sua teoria. É importante sublinhar o encontro de Lacan com a Linguística, a Matemática e a Topologia, porque nos permite pensar que, se o corpo de Freud é tridimensional, o de Lacan só pode ser bidimensional (EIDELSZTEIN, 2015) – do significante –, ou seja, só pode ser o que se escreve. Examinaremos o escopo desta declaração e alguns de seus problemas. Podemos, assim, dizer que para Freud o corpo como organismo é afetado pela linguagem, enquanto para Lacan o corpo é efeito de linguagem e constituído por ela, um corpo feito de linguagem, porque ela estava lá antes.

Parce que quand quelqu'un vient me voir dans mon cabinet pour la 1ère fois et que je scande notre entrée dans l'affaire de quelques entretiens préliminaires, ce qui est important c'est ça, c'est la confrontation de corps.

C'est justement parce que c'est de là que ça part, cette rencontre de corps, qu'à partir du moment où on entre dans le discours analytique, il n'en sera plus question. (S19, p. 99).

Porque quando alguém vem me ver em meu consultório pela primeira vez, e eu pontuo nossa entrada no caso com algumas entrevistas preliminares, o que é importante é isso, o confronto de corpos.

É precisamente porque é aí que começa, este encontro de corpos, que a partir do momento em que entramos no discurso analítico, não será mais uma questão. (S19, p. 99).

Com a importância que Lacan deu ao corpo em suas teorizações, é evidente que ele não sustenta que o corpo permanece fora do consultório. Podemos interpretar que é o corpo esférico, da geometria euclidiana de Freud, dos médicos, psicólogos e antropólogos, entre outros, que Lacan abandona quando entra em seu “*cabinet*”. Como já vimos, esse corpo, o tridimensional, para o *fallasser*, é um engano – o maior de todos.

Se, com Lacan, o “eu” é estruturado com base em uma imagem que é outra, não por “si mesmo”, com Freud é uma questão de alcançar a satisfação das pulsões internas. Veremos como o “eu” aparece em Freud em diferentes lugares, mesmo com a dor, numa topologia que Lacan rejeita. Há dois momentos-chave para um estudo da dor ao descrever o eu: o primeiro se

situa no *Projeto*, onde o “eu” aparece como neurônio investido (vol. I, 1991, p. 368); já o segundo, em seus estudos sobre narcisismo, em que o eu como primeiro objeto libidinal é a soma de todos os prazeres, é vivência da satisfação e é interior, aquilo que não é, como a dor, e será expulso para o exterior (vol. XIV, 1992, p. 368). Isso nos conduzirá a dois problemas que iremos abordar:

- a. A estrutura do aparelho psíquico de Freud será analisada a fim de poder testar a localização da dor que o habita, tornando-se necessária uma topologia mínima;
- b. As derivações éticas e políticas da dor como um problema do eu e contida no organismo.

A partir disto, tiramos outro problema: com a lógica Lacan demonstrava que entre o sujeito e o corpo há apenas “a”. (S14, 2008). Deduz-se que, para Lacan, sujeito e corpo estão unidos fragilmente. O sujeito é proprietário de seu corpo, a ele pertence, quando são confundidos com pessoa e organismo – concepção filosófica e jurídica –, ou quando tudo depende do funcionamento neurológico<sup>58</sup>. Como vimos, existência e consistência nada têm a ver com o senso comum do corpo tridimensional.

Finalmente, vale a pena esclarecer que nos textos selecionados em que Freud alude à dor, em geral, não se distingue totalmente do uso do termo “sofrimento”. No capítulo 3, será apresentado o uso terminológico de Freud, o *Schmerz* predominante como "dor, pesar ou mal" e o *Schmerzen* intransitivo, assumindo assim um sentido figurativo de "afetar dolorosamente" (AUBERT, 2017). Todos os estudos do termo concordam com a ambiguidade, em alemão, como uma "sensação" ou "a tonalidade de um sentimento". Essas definições são confundidas com *Leiden*, um termo mais próximo de "sofrimento" da alma, mas que também afeta o corpo (AUBERT, 2017). Parece que "dor" dá conta da sua natureza linguística... Freud sabe desde o início que o assunto de interesse estava nas conexões entre o corpo e a psique, e como ele aponta, a dor/sofrimento faz com que essa barreira se desfça, desfazendo também sua distinção. Embora seja nomeada, a insistência em uma distinção entre dor física e dor psíquica é própria da leitura médica e psiquiátrica pós-freudiana (BIRMAN, 2005, p. 53). Mesmo nos momentos em que ele distingue a dor psíquica da dor física, chegará à mesma conclusão; o que interessa é o ponto em que corpo e alma estão confusos.

---

<sup>58</sup> A proposito do problema da propriedade do corpo, sugiro ler a interessante tese de Seré (2017).

Por sua vez, Lacan se referirá muito pouco à dor, portanto o desafio deixa de ser apenas a verificação do que disse sobre ela, mas ver como poderia ser articulada em sua lógica e sua teorização. Também entendemos que o uso explícito do termo *dor* é evitado por evocar espontaneamente o corpo orgânico; ao contrário, o autor teve o cuidado de apontar inúmeras vezes que não é esse corpo que lhe interessa. Outra possibilidade, sem negligenciar o que uma palavra pode significar dentro de uma teoria, em uma trama de significado, é que a palavra *cão* não ladra, nem *dor* dói, portanto, seu significado será dado na rede de fundações que se estabelece.

Ao ler esses fundamentos, não estamos interessados em concluir quem tem a verdade, mas sim no gesto que permite questionar-nos sobre a ética que sustenta as posições teóricas. Numa época em que a tecnologia se alastra – imagens, gráficos, contagens, etc. – em detrimento da clínica, ou seja, menos palavra, vale a pena perguntar se é uma coincidência que as consultas por dor estejam aumentando. Antropólogos, como Le Breton (2019), e psicanalistas, como Eidelsztein (2009) e Birman (2005), alertam para a proliferação de conflitos que se apresentam como problemas corporais no solipsismo do indivíduo, onde a dor se posiciona como uma epidemia, no Ocidente. A dor aparece, então, como um signo que sugere inúmeros problemas, mas um caminho para a prática: uma teoria que, de forma clara e distinta, embora sempre incompleta e revisitada, questione as consequências éticas e políticas da fagocitação da pulsão ou o gozo como energia do organismo. Esta tese tentará caminhar no sentido de encontrar nas possibilidades teóricas de um corpo como um fato do dito, os indícios da dor.

## CAPÍTULO 2. A DOR EFEITO DE UM CORTE

*Apenas a matéria vida era tão fina.*

Caetano Veloso

No capítulo anterior, introduzimos fundamentos teóricos de base, da relação do corpo com a linguagem, para indagar sobre a dor no discurso analítico. Neste momento, e com base naquela relação fundamental para a psicanálise depois de Lacan, tentaremos pensar a dor como objeto de uma teoria. Neste sentido, nosso propósito será retomar a função do corte e dos conceitos de matéria e de objeto – enquanto elementos teóricos e epistemológicos-chave – para realizar um estudo sobre a dor como possível objeto da psicanálise. Para isso, e a modo de distanciamento desta, nos ocuparemos da matéria com a qual trabalha o discurso das ciências naturais – presente em algumas psicanálises – para, em seguida, encaminhar um esboço teórico e metodológico de base para uma teoria da dor numa psicanálise em que a linguagem é estruturante. Este percurso é possível se atendermos à *função do corte* como efeito do pensamento, pela via do que o corte epistemológico e o corte significativo nos ensinam.

O estatuto da teoria foi um assunto que ocupou as formulações de Freud e Lacan, mas que ainda hoje se atualiza por meio de diversos programas de pesquisa, em especial aqueles que se preocupam com a formalização da psicanálise. Preocupado por esses assuntos Lacan mencionou que a psicanálise tinha um “problema dos fundamentos que devem assegurar a nossa disciplina seu lugar nas ciências: problema de formalização, na verdade muito mal introduzido” (E, 1998, p. 285) e também denunciou o movimento pós-freudiano por se deixar conquistar por um “capricho do espírito médico em oposição ao qual a psicanálise teve que se constituir” (p. 285). Se, no entanto, o movimento pós-freudiano recrudescer a solidariedade com a biologia<sup>59</sup>, com argumentos favoráveis à uma natureza neurobiológica dos processos psíquicos, não o fez sem as pistas que Freud deixou. Freud identificou sua Metapsicologia como uma teoria do inconsciente e de caráter especulativo, mas caminhou na direção do empirismo, cujo modelo foi a biologia (ASSOUN, 1983) – ainda que tenha assimilado contribuições da filosofia, da literatura e da antropologia.

Freud tentou criar uma ciência da psicanálise e até os seus últimos dias afirmou a incompletude dos pressupostos e dos desenvolvimentos obtidos, nesse percurso a dor foi uma grande incógnita. Não exatamente a incompletude, que seria próprio da ciência, mas o

---

<sup>59</sup> Por exemplo, propostas como as de Pommier “Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis”, por nomear apenas uma.

“ecletismo dedutivo” é criticado fortemente por algumas leituras posteriores, como as realizadas por Alfredo Eidelsztein e Jean Allouch. Para o primeiro, o que Freud elaborou tratou-se de “metafísica” e de “cosmovisão”, o que devemos abandonar se quisermos caminhar na direção de uma psicanálise como ciência conjectural, seguindo tanto os passos de Lacan quanto os que foram dados para além dele. Para o segundo, o problema consiste na questão de que, se considerarmos que a psicanálise constrói teoria, então deveríamos reconhecê-la como um edifício totalmente terminado e definido, arranjo impossível para a psicanálise. Contudo Allouch, e também Eidelsztein, considera que os conceitos são fundamentais e necessários quando estão na teoria numa relação sempre dinâmica (OREJUELA; SALAZAR, 2009). Do mesmo modo, uma apreciação frequente é que Lacan foi inconsistente e contraditório no desenvolvimento teórico, ao ponto de afirmar que falar de uma teoria não faz sentido. Por exemplo, não seria possível achar uma teoria do corpo. Pesquisadores apontam que Lacan nunca construiu um sistema formalizado e totalmente coerente e, nesse sentido, não construiu uma teoria, ainda tenha elaborado enunciados importantes sob a forma de *matemas*. Profere Allouch:

Com isso, Lacan, quero dizer, o analista, inseparável do teórico, sabia como preparar o jogo; em outras palavras, desarmar a armadilha que seus alunos lhe preparavam: "Cú cú. Aqui estamos! Este é o nosso trem, não é?" Cataplum. Erro. Na sessão seguinte do seminário, descobriu-se que aquele não era o trem certo. Tudo, ou quase tudo, tinha de começar de novo! (1993, p. 85).<sup>60</sup>

Este quadrinho que desenha Allouch tem os seus limites e, embora sirva para representar o movimento do pensamento e da figura do saber no ensino de Lacan, é possível encontrar um fio comum do princípio ao fim. Allouch (1993) também reconhece que é possível identificar Lacan como o “jovem à margem” – apontado por Kuhn – isto é, como aquele que se candidata para estabelecer um novo paradigma. É o que, também no âmbito francês, Althusser já tinha enunciado:

Freud expõe sua teoria analítica em conceitos importados, emprestados da biologia, por um lado, da teoria energética da física, por outro, e, finalmente, da economia política. Em outras palavras, três domínios, três disciplinas, que agora dão origem a uma elaboração científica, historicamente datada: a teoria biológica que era dominante na época, de inspiração mais ou menos darwinista, a teoria da energia na física que também era dominante e, finalmente, a teoria econômica (aludindo a uma possibilidade de conhecimento do mundo econômico e das leis econômicas) que poderia ser refletida e usada em suas formas conceituais dentro de outro domínio. Essa é a verdadeira dificuldade que ainda encontramos hoje quando lemos os textos de

---

<sup>60</sup> Tradução livre do espanhol.

Freud: nos perguntamos que relação pode haver entre o que Freud chama de seus conceitos e o status teórico de conceitos que são obviamente importados e que, em qualquer estado de causa, para se tornarem conceitos domésticos, precisam ser profundamente transformados, ou seja, precisam passar por uma transformação teórica após a reflexão teórica. Agora, essa transformação teórica como consequência de uma reflexão teórica, somos obrigados a observar que, até o surgimento de Lacan, ela não existe (1963, p. 6).<sup>61</sup>

Partimos do pressuposto da necessidade de fazer teoria, quando estamos tratando do corpo, em primeiro lugar reconhecendo o que é óbvio: esta tese é um dispositivo dedicado à transmissão universitária do saber. Não pode não se dizer desse modo, posto que se inscreve na universidade, mas é preciso dizer que afetados pela teoria do sujeito de Lacan, a dimensão do universal e a pretensão de equivalência do saber e da verdade não pode mais do que se pôr em dúvida. Não será nosso propósito a fabricação de um relato generalista sobre a dor, de modo de propor uma naturalização, mas pelo contrário – e longe da *willlessness* do Daston e Galison (LE GAUFEY, 2021, p. 33) – apenas se esboçará uma possível leitura que implica a quem escreve<sup>62</sup>. O que entendemos que pode ser destacado é precisamente o trabalho sistemático e sustentado que produziu o questionamento e a revisão do que foi dito, de cada vez. Não se constrói um dogma, não se delira e não fica sem leme, é o reconhecimento do não-saber na teoria que comanda. No *Seminário 16* (1968-1969), a respeito deste problema, Lacan dirigiu-se a seus ouvintes da seguinte forma:

Trata-se da essência da teoria. A essência da teoria psicanalítica é a função do discurso, e é muito precisamente nisso, que talvez lhes pareça novo, ou pelo menos paradoxal, que eu o digo sem fala.

Que acontece com a teoria no campo psicanalítico? A esse respeito, ouço ressoarem à minha volta alguns ecos estranhos. Não faltam mal-entendidos. A pretexto de que, ao expor todo um campo do pensamento como manipulação, eu pareço questionar princípios tradicionais, minha afirmação é traduzida – espantosamente, por sê-lo em lugares ou em cabeças que me são próximos – por um não-sei-quê que se passa a chamar de impossibilidade teórica.

Um dia enunciei, num contexto que deixava bem claro o que isso queria dizer, que não existe universo do discurso. Pois bem, não é que constatei, no decurso de algumas linhas, que pareceram concluir disso um Então, de que adianta nos cansarmos?

Meu dizer, no entanto, não se presta a nenhuma ambigüidade. Não vemos por que o fato de se poder enunciar, de se haver enunciado que não existe um ponto de fechamento do discurso, tenha como consequência que o discurso seja impossível, ou mesmo simplesmente desvalorizado. Muito longe disso. É precisamente a partir daí que desse discurso vocês têm a incumbência, em especial a de bem conduzi-lo,

<sup>61</sup> Tradução livre do espanhol.

<sup>62</sup> Quem escreve? Não devemos confundir “isso” que escreve com o sujeito. Neste sentido talvez seja importante diferenciar a subjetividade do sujeito, que algumas leituras, em ciências humanas que trabalham com literatura psicanalítica, em geral associam a “subjetividade do científico”, mas Lacan não admite tal associação. Assim também reconhece o efeito de acumulação do conhecimento e a função autor de Foucault. Para aprofundar ler o capítulo “El sujeto em tanto que yo” em Le Gaufey, 2021.

levando em conta o que quer dizer o enunciado de que não existe universo do discurso (2008, p. 14-15).

Considerar o caráter (ou não) de uma ciência da psicanálise implica reconhecer que para a epistemologia moderna o conhecimento científico avança como resultado da elaboração de teorias e também que um conceito que funciona dentro de uma estrutura teórica específica em relação aos outros conceitos. Mas a psicanálise não pode esquecer que os significantes têm uma consistência fugitiva e que é possível operar com a metonímia e a metáfora. Dessa forma, o conceito como valor estável e universal não teria sentido.

Na aula do dia 22 de janeiro de 1964, Lacan advertia sobre o risco da recusa do conceito, ao considerar as palavras como entes. A precipitação de apelar à “experiência da clínica”, entendida como da ordem do fenomenológico, faz perder o caráter insubstancial. Em 1953, Lacan propõe pensar com a divisão feita por Koyré entre “experiência” e “*experimentum*”, sendo a primeira um produto dos sentidos e da observação; e o segundo uma questão lógica, em linguagem matemática. Koyré salienta:

Galileu sabe que a experiência – ou se eu puder usar a palavra latina, *experimentum*, para opô-la precisamente à experiência comum, que nada mais é do que observação – o *experimentum* é preparado, o *experimentum* é uma pergunta feita à natureza, uma pergunta feita em uma linguagem muito especial, em linguagem geométrica e matemática (1978, p. 49).<sup>63</sup>

Nos termos do próprio Lacan, “*o eppur si muove!*” do psicanalista une-se ao de Galileu em sua incidência, que não é a da experiência do fato, mas a do *experimentum mentis* (E, 1998, p. 260). A experiência não verifica uma hipótese porque o fenômeno já é significativo, de tal modo que a experiência não é possível: há o fato de uma determinação primordial do homem pelo discurso. Na aula do dia 6 de janeiro de 1965, Lacan ainda critica aqueles que pensam que existe uma única verdade empírica que só é verificada através da experiência, pois, para ele, eles não teriam percebido que a experiência analítica é construída por vários artifícios. E termina de forma enérgica:

Il suffit de constater le tâtonnement, l'impropriété, l'insuffisance des références qui sont données à ces termes de l'expérience. (S12, 1965, p.33).

Basta observar o tateamento, a impropriedade, a inadequação das referências que são dadas a estes termos de experiência.

---

<sup>63</sup> Tradução livre do espanhol.

E posteriormente diz:

*que rien n'est théorisé, d'une expérience, si sûrs que soient les règles et les préceptes jusqu'ici accumulés.*

*Il ne suffit pas de savoir faire quelque chose, tourner un vase ou sculpter un objet, pour savoir sur quoi on travaille. (S12, 1965, p. 33).*

que nada é teorizado, a partir de uma experiência, por mais seguras que sejam as regras e os preceitos acumulados até agora.

Não basta com saber fazer algo, torneir um vaso ou esculpir um objeto, para saber sobre o que se trabalha.

O dado da experiência analítica é o sujeito que fala, não é o homem. O homem, inclusive, não fala para dizer os seus pensamentos, pois não há o mundo e seu reflexo intencionado. Lacan dirá que a experiência da análise mostra seu próprio impasse: que o sujeito fala, que emite esses sons que são a materialidade da linguagem que determina o caminho dos pensamentos, de forma tal que leva a marca na sua própria pele (S12, 1956). O que importa é a formação do sujeito numa experiência e esta, por sua vez, é centrada na sua estrutura. Portanto, é necessária a topologia e as matemáticas, e não se trata do que “ocorre no divã”, que seria uma ingênua observação do empirismo, mas um pensamento lógico. Dessa maneira é possível pensar o seguinte: a teoria não tem que emergir da clínica, mas também não tem que ter um relacionamento imediato: pelo contrário, ela tem que se desenvolver de acordo com os problemas internos da própria teoria. A teoria precisa esquecer da observação, caso contrário, seria uma forma refinada de empirismo-pragmatismo (frequentemente reconhecido como a relação teoria-prática). Da mesma forma, o próprio Lacan (S12, 1956) diz: o analista deve esquecer a teoria para poder escutar e isso porque o *fallasser* não observa e logo interpreta, a observação já implica uma teoria, seja ela espontânea ou não.

Neste ponto, interessa deixar cair qualquer tentativa de substancialização: as palavras corpo, dor, etc., não são tomadas da natureza ou da experiência: a formalização só existe pelo dizer. Isto é fundamental posto que implica reconhecer que há real na escrita e ele nada há que ver com o organismo como o vivo. Neste sentido, se o ensino de Freud e de Lacan deram conta da impossibilidade estrutural da universalidade dos conceitos e se as teorias são fatos ditos, por que razão não seria possível uma teoria psicanalítica que incluía o *não-todo*? Le Gaufey convida a não se deixar enganar pelo “todo” do universal e insistir na “falha do universal porque é o ponto a partir do qual a teoria e seu impacto no tratamento é concebido de forma

diferente através do analista” (s/d). Já não é tão simples afirmar o sintagma aristotélico que diz que “Não há ciência senão do universal”.

Advertidos dessas questões, não aprofundaremos no problema da psicanálise ser ciência ou no problema da construção de uma teoria,<sup>64</sup> posto que isso implicaria uma tese à parte, mas gostaríamos de deixar exposto uma posição de escrita, que já adiantamos no capítulo 1 que é ao menos provisória, que inclui: por um lado, um trabalho de pesquisa com princípios e fundamentos teóricos sobre o corpo e a linguagem a propósito da dor; por outro lado, um percurso que não confunde Freud e Lacan, não há continuidade. O retorno a Freud importa porque, como diz Forrester, para o século XX, vivemos na “idade de Freud” (2000, p. 12), o que quer dizer que as ressonâncias freudianas invadem ainda hoje o campo da ciência, da literatura, da filosofia e da cultura do indivíduo moderno<sup>65</sup>: a psicanálise de Freud participa na representação moderna da dor. Contudo, o retorno só pode ser feito se são esclarecidas as coordenadas epistêmicas e epistemológicas de base, mesmo que ainda elas levantem questões.<sup>66</sup> Pensar sobre o problema da descontinuidade alude à existência de cortes, que vem da influência koyreana da revolução científica (1978, 1990), uma noção que está incluída na tradição descontinuista da história. Gassmann (2013) ressalta que há várias formas de conceber a ideia de descontinuidade e que, nesse sentido, os pensamentos de Bachelard, Canguilhem, Foucault, Althusser, Balibar, Badiou, Milner etc., dão conta disso. Eles mostraram a necessidade de destacar o fato de que o problema da descontinuidade também afeta a psicanálise, quando a relevância e a consistência dos fundamentos teóricos são questionadas, especificamente entre os desenvolvimentos teóricos de Freud e Lacan. Com base nisso, outros, como o filósofo francês Ogilvie (2000) e o historiador argentino Vezzetti (1981), diagnosticam que há uma tendência a pensar na obra de Lacan como uma continuação de Freud. Além disso, outros, como Eidelsztein (2015), advertem, com maior fervor, sobre as consequências dessa continuidade, tanto para a coerência interna das teorias quanto para as consequências clínicas. A crítica pode

---

<sup>64</sup> Ficar atrapalhado neste problema é absolutamente insuficiente e não admite mais do que afirmações essencialistas, posto que não existe uma forma exclusiva de estabelecer o que é ciência e o que é psicanálise. Como lembra Eidelsztein, para refletir nos modos de elaboração e avaliação do conhecimento racional e transmissível e suas práticas, é necessário partir, pelo menos, das seguintes premissas: a) não há elemento específico para estabelecer o que é ciência no sentido moderno do termo; b) não há consenso entre os epistemólogos sobre qual seria o conjunto mínimo de propriedades do conhecimento racional a ser considerado científico; e c) não há coincidência entre os estudiosos quanto à estrutura das relações entre as propriedades consideradas (2019).

<sup>65</sup> Utilizarmos “indivíduo” no sentido geral do sujeito moderno, para não confundir com o sujeito de Lacan.

<sup>66</sup> Alfredo Eidelsztein afirma que “Lacan não propõe de forma alguma retornar à fonte freudiana” (p. 65); isto não explica como algo pode ser reescrito sem passar por ele primeiro. (Inédito)

ser resumida da seguinte forma: mesmo quando o corpus teórico de Lacan se apoia em fundamentos epistêmicos e epistemológicos radicalmente diferentes dos de Freud (o do tempo, do espaço e da matéria, que são a base das construções posteriores), é frequentemente interpretada como uma "renovação conceitual" ou uma melhoria ou atualização do corpus teórico de Freud. Essa leitura, que alguns pesquisadores consideram predominante e atual, tenderia a simplificar o caráter subversivo da produção de Lacan e a tornar invisível sua ruptura epistemológica com o freudismo. Isso foi denominado por Balibar como a sustentação do "mito empirista da continuidade progressiva do conhecimento" (2005, p. 11)<sup>67</sup> entre as obras de Freud e Lacan. Nesse sentido, partimos da necessária afirmação de que a relação entre o pensamento de Freud e o de Lacan é marcada por uma descontinuidade; algumas das referências de Freud foram: Carl Wernicke, Richard von Krafft-Ebing, Havelock Ellis, Wilhelm Fliess, Albert Moll, Iwan Bloch, Arthur Schopenhauer, Josef Breuer, Ernst Brücke, Gustav Theodor Fechner, Friedrich Schelling, Georg Grodeck, Giovanni Morelli, Eugen Bleuler, Karl Gustav Jung, Isaac Newton, Hans Gross, Jean-Baptiste Lamarck, Goethe, entre outros, enquanto para Lacan foram: Descartes, Pascal, Spinoza, Hegel, Kojève (ROUDINESCO, 2004; OGILVIE, 2000), também Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, Sartre (DAGFAL, 2012), o Averroísmo latino (LE GAUFEY, 2009), Levy-Strauss, Saussure, Frege, Russell, Boole, Gödel, Peirce, para citar alguns. Outro corte possível poderia ser, em Freud: física clássica, biologia, literatura; em Lacan: linguística, lógica matemática, física moderna e topologia.

Se não é possível trabalhar em uma continuidade absoluta, que seria colocar no obscurantismo os fundamentos que sustentam as noções e os conceitos, ou uma ideia de "aperfeiçoamento teórico" entre o pensamento de Freud e o de Lacan, tampouco é possível uma fratura absoluta. Neste sentido, o retorno é preciso se levarmos em conta o que Lacan disse no escrito, que nomeia como, *De um desígnio* (1966):

Nosso retorno a Freud tem um sentido completamente diferente por dizer respeito à topologia do sujeito, a qual só se elucida numa segunda volta sobre si mesma. Tudo deve ser redito numa outra face para que se feche o que ela encerra, que certamente não é o saber absoluto, mas a posição de onde o saber pode revolver efeitos de verdade. (E, 1998, p. 369).

O retorno de Lacan a Freud foi feito com uma volta sobre uma face – como se fosse uma banda de Moebius –, ou seja, para estabelecer os efeitos de verdade de uma leitura de Freud, o próprio Freud teve de ser reescrito (Eidelsztein, s/a). E não se pode dar uma segunda

---

<sup>67</sup> Tradução livre.

volta, sem antes passar pela primeira, ou seja, não se pode reescrever Freud sem passar por Freud. Em *A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise* (1955). Lacan afirma que “O sentido de um retorno a Freud é um retorno ao sentido de Freud” (E, 1998, p. 406). Lacan retorna aos textos de Freud, mas não no ideal, diz Lacan, de "todo tipo de idealizaciones de un retorno a las fuentes no es ciertamente lo que me aferraba. Repensar, ese es mi método" (S13, 1965-1966).<sup>68</sup> O retorno é feito a fim de "nos convencer de como ela é manca", diz ele na Abertura da Seção Clínica de 1976, manca à medida que o significante marcha (2007, p. 10).

Alguns críticos, como Eidelsztein (2015), questionam as leituras freudiano-lacanianas<sup>69</sup> que sofrem de continuidade acrítica, e pergunta por qual motivo, então, não haveria um retorno, por exemplo, a Klein ou Hegel, a quem Lacan teria se referido. Embora concordemos com o questionamento da passagem simplista de Freud para Lacan, entendemos que a diferença é o que Foucault apontou sobre Freud como *fundador de discursividade* (1969). Não parece possível dizer que Klein fundou a psicanálise como discursividade, nem outra, embora ela tenha feito grandes contribuições e Hegel é para Lacan um ponto de apoio para pensar sua antifilosofia, ou seja, dá conta, inclusive, da interterritorialidade com a qual Lacan trabalha e que também gera distância com Freud, mas corresponde a outro campo do saber. Não se trata, portanto, de recuperar a frequência de citações ou referências, diretas ou indiretas, mas de reconhecer o corte que Freud produziu no pensamento ocidental, que deu origem à psicanálise. A ressalva é evitar, por um lado, o risco de ser absorvido pelo pai fundador, como fazê-lo dizer aos outros o que Freud disse, seja Klein, Lacan, Dolto etc., com a fórmula: [x (noção de Freud) "nas palavras de" x' (qualquer autor)], por exemplo “a pulsão de morte, gozo nas palavras de Lacan”, para o que é indispensável uma análise dos fundamentos. Por outro, a consideração de um pensamento fundador da discursividade que não pode ser confundido com um critério de homogeneidade, em que toda psicanálise seria, em última instância, freudiana<sup>70</sup>, o que é o mesmo que dizer que o fato de que depois de Freud nenhuma disciplina pôde ser sustentada sem ser afetada não significa que noções e conceitos possam ser sobrepostos.

---

<sup>68</sup> “Todo o tipo de idealizações de um retorno às origens não é certamente aquilo a que me estava a agarrar. Repensar, é esse o meu método”. Tradução da versão de J. Tarella.

<sup>69</sup> Principalmente seguidores da leitura proposta por Jacques Alain Miller.

<sup>70</sup> Sobre essa questão, um problema importante foi levantado por Allouch em 1982, em "Lacan censurado", onde ele analisa como os títulos dos Seminários, os textos e sua pontuação, vão se estabelecendo em função da censura. Faz parte da leitura de outros autores que consideram que Lacan é finalmente forçado a dizer o que já estaria em Freud, o que já formulado dessa forma é ridículo: 26 anos de teorização para dizer o que já estaria dito.

Precisamente, o fato de a psicanálise de Freud ser fundadora da discursividade significa que ela produziu a possibilidade de formação de outros textos, é reconhecer a psicanálise de Freud como uma possibilidade indefinida de discursos, que inclui diferenças e abre espaço para algo diferente dela e que, no entanto, pertence ao que ela fundou (FOUCAULT, 1969).

Embora isso seja reconhecer a psicanálise de Freud nesses termos foucaultianos, poderíamos nos perguntar o que Foucault pensaria dos efeitos do pensamento de Lacan, ou seja, nos perguntamos se a subversão que Lacan produziu na psicanálise pode ser localizada no mesmo nível desse discurso inicial, ou seja, se é outro discurso fundador. Em princípio, Foucault responderia que se trata apenas do caráter heterogêneo das futuras transformações do discurso fundador de Freud, ou seja, a ideia de um "retorno a" não é suplementar aos atos fundadores, mas está necessariamente inscrita neles. É possível pensar que o próprio Lacan seguiu essa linha, pois mesmo reconhecendo suas grandes diferenças com Freud, expressas inúmeras vezes em seus seminários e escritos, ele propôs outra psicanálise.

Essa questão da fundação de discurso foi pronunciada em uma conferência proferida por Foucault em 22 de fevereiro de 1969<sup>71</sup>, para a qual Lacan, em suas palavras, havia se sentido convocado em conexão com o *retorno ao...* Em tal situação, ele foi o último a tomar a palavra e disse Lacan:

*J'ai reçu très tard l'invitation. En la lisant, j'ai noté, dans le dernier paragraphe, le « retour à ». On retourne peut-être à beaucoup de choses, mais, enfin, le retour à Freud c'est quelque chose que j'ai pris comme une espèce de drapeau, dans un certain champ, et là je ne peux que vous remercier, vous avez répondu tout à fait à mon attente. En évoquant spécialement, à propos de Freud, ce que signifie le « retour à », tout ce que vous avez dit m'apparaît, au moins au regard de ce en quoi j'ai pu y contribuer, parfaitement pertinent.*

Eu recebi o convite muito tarde. Quando o li, notei, no último parágrafo, o "retorno a". Podemos retornar a muitas coisas, mas, finalmente, o retorno a Freud é algo que tomei como uma espécie de bandeira, em um determinado campo, e aqui só posso agradecer-lhe, você respondeu completamente às minhas expectativas. Ao evocar especialmente, com relação a Freud, o que significa o "retorno a", tudo o que você disse me parece, pelo menos com relação ao que eu pude contribuir, perfeitamente relevante.

Quatro dias depois, em 26 de fevereiro de 1969, ao retomar o que havia acontecido nessa conferência, Lacan disse: "Num esboço de redação que tentei fazer daquilo de que julguei que devia partir, no questionamento que nunca fora feito do que a psicanálise comporta no plano

---

<sup>71</sup> Qu'est-ce qu'un auteur? foi apresentada no Bulletin de la Société française de philosophie, ano 63e julho – setembro de 1969. Em 1970, na Universidade de Buffalo (Estado de Nova York), Foucault deu uma versão modificada desta palestra, publicada em 1979 nos Estados Unidos (ver infra nº 258).

ético, enunciei, da maneira que me pareceu ser a mais rigorosa, a novidade trazida pelo que chamei, de um termo inédito, o acontecimento Freud" (2008, p. 184). Lacan encontra nesse "campo", fundado por Freud, um questionamento sem precedentes: uma ética. Vezzetti, em sua crítica ao continuísmo, assinala que:

depois de Lacan, Freud não é mais o mesmo, não é mais possível lê-lo da mesma maneira. Sua fidelidade a Freud consistiu, acima de tudo, na mais completa retificação e reorientação do domínio psicanalítico com base em uma referência fundamental: a função da palavra e da linguagem e seus efeitos no nível do plano psicanalítico (1994, p. 46).<sup>72</sup>

Mesmo quando se tenta encaixar esta ou aquela citação de Lacan neste ou naquele fragmento de Freud, corre-se o risco de cair nesse círculo tautológico, "um procedimento [que] leva diretamente à confusão e à impostura quando é aplicado de forma homogênea à obra de Freud, lida como se fizesse parte do mesmo horizonte conceitual" (VEZZETTI, 1994, p. 46). O retorno de Lacan a Freud, que pode ser citado para justificar indiferenças, é um ato, no sentido de que condiciona que não se é mais o mesmo. Além de questionar o retorno a Freud, ou seja, a possibilidade de uma psicanálise prudentemente distanciada de Freud, vale a pena perguntar se seria possível, hoje, ler Freud sem Lacan, o que, em termos de possibilidade, é facilmente respondido: não apenas é possível, mas é feito de forma sustentada, ou nos perguntarmos sobre as consequências epistêmicas e políticas de não o fazer – quando isso também inclui questionar os desenvolvimentos de Lacan e as leituras lacanianas. O que será, então, retornar a Lacan? Podemos até questionar as afirmações do retorno proposto por Foucault, como Lacan, que até seu último dia considerou seu ensino um fracasso, e pensar que a psicanálise de Lacan poderia ser a fundadora, como diz Allouch (2006) com sua "*Spichanalyse*", de uma prática que elimina o "*psi*", a imperiosa necessidade de desvincular a psicanálise da "*função psi*" que teria sido admirada por Foucault, outra ordem para a psicanálise, sem perder de vista que o que Lacan encontra em "Freud" é uma ética do desejo. É por isso que Lacan, em *A ciência e a verdade* (1965), diz que a invocação do próprio nome de Freud (e do seu próprio) pode servir para encobrir o fato de que não há verdade da verdade, ou, no *Seminário 17*, que ao citar o nome de Freud não devemos fazer mais do que uma interpretação enigmática (2008). Dessa forma, não se parte de Freud como a pedra fundamental, seja o que se segue igual ou diferente, mas o próprio Freud faz parte do próprio acontecimento, "posto que o mundo inteiro está suspenso no sonho do mundo" (S16, 2008, p. 189).

---

<sup>72</sup> Tradução livre.

As conjunturas históricas, sociais e políticas desafiam a psicanálise; não basta argumentar que Freud ou Lacan eram “filhos de seu tempo”. Isso, que é absolutamente necessário para investigar os fundamentos epistemológicos de suas propostas, faz parte de uma questão maior, que é para onde queremos ir, o que não é o mesmo que para onde a dinâmica do desenvolvimento do próprio conhecimento está nos levando. A primeira é uma questão ética e envolve a elucidação de uma direção, a segunda envolve um trabalho em que as vontades se diluem. A vigilância epistemológica é necessária para sustentar uma crítica sistemática dos argumentos que, saibamos ou não, direcionam as práticas que, neste caso, trabalham com o sofrimento. Não se trata apenas de sustentar o que está errado ou o que está faltando, mesmo que às vezes seja necessário marcar distâncias, mas de reescrever, outra volta, para questionar novamente. Nem Freud nem Lacan precisam ser defendidos. Freud ocupa um lugar de destaque e inamovível na história do pensamento ocidental e é justamente por isso que, sem deixar de apelar a ele, é necessário “considerar obsoleto o que efetivamente o é na obra de um mestre sem igual” (LACAN, E1, 1998, p. 180). “Ser justo com” Freud, Lacan, quem quer que seja, não faz sentido se trabalharmos com teorias e não com autores. Ou seja, tentamos rever os argumentos na rede conceitual que os contém e em diálogos com outros campos do saber que nos permitem questionar a psicanálise, assim como a psicanálise nos permite rever aqueles, por exemplo, a linguística ou os estudos do corpo. Assim, esse movimento também alcança os desenvolvimentos de Lacan, que não apenas revelam idas e vindas, contradições e argumentos não desenvolvidos, mas hoje sua validade deve ser lida politicamente. Esse é o gesto foucaultiano de revisitar afirmações que são assumidas como certezas, venham elas de quem vierem (CRAVIOTTO, 2017). Um retorno só se justifica se permitir, se não avançar, gerar movimentos. Tentamos manter essa vigilância ao longo da escrita.

### **A evidência *évidé***

Esta pesquisa tem como objeto a dor, não “desde a perspectiva x”, como geralmente se vê colocado como ponto de partida de várias investigações – por exemplo, desde as conhecidas publicações de Nasio (2014) ou Pontalis (2005) até uma referência local, no Brasil, como a tese de Medeiros (2021) para a psicanálise ou a interessante proposta de Le Breton (2019) para o campo da antropologia. Esse, que parece ser um senso comum – isto é, tomar um objeto “x” e colocá-lo dentro de uma rede de conceitos de um campo de conhecimento – apaga o fato de que o objeto de uma pesquisa é elaborado em um quadro teórico e epistemológico, e isso precede o objeto. Em outras palavras, “considerar, ler, escutar, investigar a dor desde”

significa partir do pressuposto de que a dor é um dado, “a dor é a dor”, quase natural e precedente, e até mesmo pré-discursiva, que a psicanálise leria com seus fundamentos e contribuiria com “um grão de areia” na sua compreensão. No que se refere à dor, as bases que serão elaboradas neste trabalho não são as já estabelecidas pelas ciências biológicas ou médicas (IASP), nem as das ciências humanas etc., embora não seja desconsiderado os efeitos de um desconforto fecundo de sua proximidade, como os discursos sobre a dor. Em qualquer caso, a questão é esboçada desde o início: existe um espaço para a dor nos fundamentos de um *corpolingagem*?

A circunscrição conceitual mais comum é a dor oferecida pela definição biológica do corpo; assim, a *International Association for the Study of Pain (IASP)*<sup>73</sup> define-a como "uma experiência sensorial e emocional desagradável, associada às lesões teciduais reais ou potenciais ou mesmo descrita em termos que evocam tais lesões" (RAJAA *et al.*, 2020, p. 2020). A definição da dor organiza a evidência médica que exige interdisciplinaridade de conhecimentos porque “possui vários mecanismos fisiopatológicos e significados” (2020, p. 3) e a razão de ser a dor uma manifestação no sujeito biopsicossocial. Uma das críticas ao conceito de dor foi ser “cartesiana”, interpretada a qualidade de “cartesiana” como a ignorância da “multiplicidade das interações mente-corpo” (2020, p. 2), que se traduzem como a não consideração da idade, sexo, classe social, nível socioeconômico, etc. Uma particular crítica foi que a definição:

ênfatisa o autorrelato verbal em detrimento de comportamentos não-verbais que podem proporcionar informações valiosas, especialmente em animais e seres humanos com cognição comprometida ou inabilidade linguística (2020, p. 2).

Tal definição da dor, que é a mais utilizada pelas propostas multidisciplinares de pesquisa e intervenção clínica, tenta recuperar a experiência da dor num corpo de um ser, quer dizer, tenta associar aos fatores cognitivos e sociais inerentes ao indivíduo. Temos que reconhecer que elas apresentam um enlace empírico e fenomenológico coerente, o que não é um problema a não ser quando, por exemplo, a definição da dor é citada por Nasio (2007, p.

---

<sup>73</sup> A Associação Internacional para o Estudo da Dor (IASP) é uma organização internacional dedicada à informação e formação no que chamam de "campo da dor"; especificamente, é um comitê *ad hoc* que funciona como referência principalmente para a Medicina, mas também para outras disciplinas e projetos interdisciplinares que tomam a dor como um problema. Para mais informações, veja: <https://www.iasp-pain.org/>. No caso dos leitores brasileiros, acessem: <https://sbed.org.br/2020/08/03/associacao-internacional-para-o-estudo-da-dor/>

12) como base de um estudo psicanalítico que reconhece a importância da neuropsicologia no reconhecimento do “fator psíquico” da dor. De fato, também não é um problema quando é possível reconhecer, em algumas leituras freudianas, uma perfeita harmonia com as ciências da vida, além da insistência da não consideração da proeminência do organismo e a maravilhosa e eterna fratura que Freud haveria assentado com a medicina.

Ao dividir o indivíduo em organismo, mente e ser social, diferentes disciplinas, que trabalham com a dor, fragmentam a abordagem pretendida como integral – pois insistem em negar a divisão cartesiana: medicina, fisioterapia, educação física e psicologia, principalmente. Esse movimento é sustentado pela materialidade empírica das práticas ou pela reunião de especialistas, que, como observou Althusser, reuniria "todas as condições para uma solução-milagre" (1985a, p. 10). Pelo menos sucintamente, é importante observar o porquê essa análise descarta esse paradigma, que é predominante nas ciências e está presente no tratamento da dor. Dentro desse paradigma, a palavra "tratamento" adquire um significado diferente, pois não se trata de uma abordagem da dor como objeto de uma teoria, mas especificamente de como eliminá-la ou diminuí-la (pois já sabem o que é). A interdisciplinaridade, que rejeita os modos tradicionais de produção do conhecimento restrito aos limites das disciplinas constituídas, transcenderia as fronteiras e se unificaria em um novo processo sinérgico, uma abordagem prática da realidade (RHEAUME, 1999): o aumento exponencial dos casos de dor crônica e sua impossibilidade de tratá-la apenas com medicamentos (OMS, 2012). Esta realidade é a de um "sujeito social complexo" e é entendida em sua dimensão puramente fenomenológica, que, sendo complexa e multidimensional, exige e orienta o trabalho de muitas disciplinas em diálogo sobre um objeto “dor”. Tal é o exemplo de um trabalho científico orientado por uma ideologia empírica e instrumentalista do conhecimento (ALTHUSSER, 1974), onde a questão teórica e epistemológica se extingue, a fim de responder o que é de interesse: como fazer? Isso apresenta pelo menos as seguintes dificuldades: as frequentes formulações ecléticas; a falta de distinção entre teoria, epistemologia e prática como realidade empírica e a indistinção entre pesquisa e intervenção, o sujeito como *unidade biopsicossocial* e a concepção da linguagem como instrumento de comunicação. A partir daí, o voluntarismo da boa intenção do cientista governado pelo ego psicológico e a inexistência de conflito na modelagem do objeto são patentes, de modo que não há lugar para o *parlêtre* e um real que não deixa de se escrever, já que a linguagem é um instrumento de comunicação, ou seja, *o significante se significa a si mesmo*. Ainda seja que, como em Nasio (2007), há um apelo à existência de um inconsciente (metapsicológico), a dor constitui um objeto de um *programa biologicista* (MILNER, 2000),

sendo apresentada sob a demanda de alternativas de intervenção, quer dizer, como operar no organismo. Isto é predominantemente o fator determinante que organiza a pesquisa no campo biomédico e as disciplinas que a acompanham. É uma questão de *saber-fazer* e não de *quê*, isto é, *que* corpo e *que* dor. O que resta é passar a pergunta para o *como*, esquecendo a questão do conhecimento que a estrutura, pois é basicamente um fato natural do organismo.

Também preocupado pelo *como*, Freud não negou, no entanto, que estava diante de uma grande dificuldade epistemológica. Não é por acaso que seu *Projeto de Psicologia Científica (Entwurf einer Psychologie)*, de 1895, toma a dor como um elemento fundamental e paradigmático, para o qual, como parte do conjunto conceitual que ele articulava – chamado por Strachey pré- psicanalítico (vol. I) – a anatomia não seria sua única referência. Na época, o conjunto dos trabalhos questionavam como um fenômeno aparentemente psíquico poderia se tornar físico, estando presente na forma da dor, mas sem causas físicas localizáveis. Neste texto fundamental de Freud e ao longo de seu trabalho, a questão da dor ocupou um lugar importante, pois foi reconhecida como a experiência mais primitiva e fundamental do aparelho psíquico (vol. VI, 1992). A este respeito, Milner reconhece um lugar na teoria:

Mais uma vez, e com razão, estamos lidando com o sofrimento. No entanto, a palavra sofrimento não é usada sem riscos; ela facilmente se presta ao espiritual. Ela pode e deve ser usada, mas seus desvios devem ser evitados. Para isso, ela deve ser permanentemente aproximada de seu nó real, que é a dor física. O sofrimento moral existe, assim como a tristeza e todas as paixões da alma aflita. Mas, em um momento ou outro, o ser falante os projeta naquele algo que está impresso em seu corpo. Esse momento é o momento do real. Fugaz ou permanente, poderíamos parafraseá-lo se invertermos a frase de Freud: *wo Es war, soll Ich werden*; "Onde estava isso, devo advir eu", traduz Lacan. Onde eu estava, isso vem, tal seria o momento da dor física. É obscuro e feroz. Em cada um dos que a sentem, enquanto a sentirem, nada é poupado, nada lhe dá sentido e nada é articulado (2013, p. 76).

Os limites do conhecimento das ciências naturais tornam-se claros, e isso não significa que eles tenham pouco valor, mas que não dão respostas a todos os problemas e manifestações do corpo: primeiro porque "tudo" não é admissível e, uma vez que não há metalinguagem (LACAN, S20, 2008), também não há uma linguística que dê conta de *lalíngua*; segundo, porque, já localizado em outro lugar, com outras perguntas e outros objetos, diante da questão spinozeana (1980) o que pode um corpo? a biologia já é muda e espelha o mutismo que ele concede ao corpo como organismo. Portanto, perguntar pelo lugar da dor na psicanálise não é necessariamente posterior à questão pelo corpo. De outro modo, o que nos interessa é pensar sua relação logicamente articulada. Entendemos que atender à lógica não é pensar nas estratégias ou conceitos básicos que orientam um pensamento. Por exemplo, a análise mais

comum em Freud nos permite analisar na ordem do discurso o que seja dito sobre o corpo e sua relação com a possível abordagem teórica e epistemológica da dor. O apelo à lógica é o apelo à estrutura e isto é “certificar-se do efeito da linguagem” (LACAN, OE, 2003, p. 405).

A caracterização do inconsciente como sendo a ausência de contradição, liga a Freud com Aristóteles. Na seção intitulada *Los médios de figuración [Darstellbarkeit] del sueño*, achamos uma tentativa de estabelecer relações lógicas de causalidade, semelhança, contradição e síntese de opostos. Igualmente, no texto *Sobre el significado antetético de las palabras*, se apresenta como uma e a mesma palavra poderiam incluir, simultaneamente, a tese e a antítese. Podemos dizer que Freud apela, às vezes, à lógica clássica como modo de raciocínio, mas não há uma tentativa de formalização explícita nessa direção. Pelo contrário, é possível achar que seus desenvolvimentos, em geral, se apresentam como uma procura incessante de correspondências e não de não contradições, o que daria o caráter científico do método dedutivo. O próprio Freud afirmava que "*Las reglas decisorias de la lógica no tienen validez alguna en lo inconsciente; se puede decir que es el reino de la alógica*" (vol. XXIII, 1992, p. 163)<sup>74</sup>. Como Lacan mostraria posteriormente, não se trata de uma alógica, senão de uma não correspondência com a lógica Aristotélica e não há possibilidade de um raciocínio clássico para o inconsciente. Às vezes, não bastou a Freud os conhecimentos biológicos para lidar com as suas indagações, mas ele também não achou na lógica um caminho possível. Uma vez que as dificuldades se tornaram evidentes, ele se voltaria para a antropologia, assim como para a literatura e a filosofia, para elaborar as bases com as quais poderia operar sobre essa escandalosa e desconhecida materialidade. Freud nos mostrou uma verdadeira metodologia, uma aposta à qual Lacan voltaria: uma não relação entre o conhecimento que não é sustentado por "diálogos" ou aplicações, mas pela possibilidade de reconhecer em formatos fictícios aquilo que, por ser opaco, não é visível a olho nu na vida cotidiana: a estrutura. Se a literatura interessou a este último, um oponente explícito da aplicação conceitual, foi porque ele encontrou na literatura algum substrato universal da constituição subjetiva. Não se trata da proliferação de metáforas infinitas, mas a via da estrutura que permite evitar as associações intuitivas e os componentes ideológicos na direção da rigorosidade dos fundamentos.

Outra possibilidade de abordar a questão do corpo é, como frequentemente apontam Rodríguez Giménez (2014, 2016) e Seré (2020), a análise foucaultiana, impulsionada

---

<sup>74</sup> “As regras de tomada de decisão da lógica não têm validade alguma no inconsciente; pode-se dizer que esse é o reino da alógica”.

fundamentalmente pela dimensão de poder do discurso médico e biológico. Ou seja: o olhar pedagógico e higiênico que coloca como objeto a administração do organismo, da população e são as chaves do dispositivo biopolítico. Embora entendamos que o trabalho de Foucault é atualmente fundamental para a revisão da prática analítica, encontramos algumas dificuldades epistemológicas na articulação de suas produções, que as distanciam em maior grau umas das outras<sup>75</sup>. Por exemplo, a distância intransponível entre o sujeito foucaultiano reduzido à uma exterioridade afetada por discursos e práticas (o que nos permite chamá-los de "sujeito da" educação, da política, da saúde etc.), e o sujeito lacaniano que não admite qualidades, nem é substancial, mas apenas o sujeito pulsátil das formações do inconsciente; ou as noções de verdade e conhecimento a respeito do "cuidado de si" em Foucault (2006), e a distinção entre saber e verdade em Lacan (2009), a partir da tradução particular do cogito cartesiano, para citar as mais fundamentais. Esses problemas, cuja articulação ingênua poderiam nos levar a uma lógica semelhante da interdisciplinaridade, já ilustrada, não devem descuidar das possibilidades abertas por uma análise foucaultiana, isto é, discursiva e política, quando o assunto é a dor. Se considerarmos a formação de significações que são encarnadas, mas historicamente situadas, teremos que fazer advertências e perguntas. Um programa de pesquisa *materalista* do corpo, sustentado pelo elemento fundamental da estrutura – isto é, sustentado pela linguagem – tem necessariamente que ser relegado à historicidade do lado do Eu, o *Ich* freudiano, o francês *moi*, que é especular. Não incompatível com uma lógica histórica e discursiva? Talvez seja preciso lembrar que Lacan se trata de confundir então Eu e sujeito – e cair numa psicologia – não se trata de uma “história do sujeito”, ou seja, se este último é evanescente, não poderemos falar da “dor de um sujeito”<sup>76</sup>. Neste sentido, a dor deve ser estudada no jogo diferencial entre o sujeito da filosofia e da psicanálise. Do mesmo modo, não podemos negligenciar o fato de que se a lógica é do significante, e este é vazio, os significados que vem do Outro (A) também serão aqueles com os quais a psicanálise opera. Neste ponto, talvez não se trate de agir com todas as “ferramentas”, mas seguir o *gesto foucaultiano* (CRAVIOTTO, 2017): a desnaturalização do evidente e o questionamento dos sentires comuns, para que novas perguntas possam ser feitas e novas respostas possam ser testadas, para que as práticas possam ser reinventadas e redirecionadas em uma crítica inesgotável de si.

---

<sup>75</sup> Para uma discussão mais aprofundada, consulte Craviotto - Corbellini, A.; Venturini - Corbellini, J. (2017).

<sup>76</sup> No capítulo 6 veremos que “na dor há sujeito”, que não é o mesmo que dizer que o sujeito tem dor – propriedade do indivíduo.

Questionar a estrutura implica situar-nos em um problema lógico, ou seja, radicalmente resultante da função do significante; com isso, a impossibilidade de estabelecer continuidades com uma leitura biológica e psicológica do sujeito, como proposto pelas abordagens biomédicas e interdisciplinares, e algumas freudianas. Esta distância foi sublinhada em várias ocasiões por Lacan, por exemplo, entre 1965 e 1966 respectivamente, ele dirá que “veiculado pelo significante em sua relação com outro significante, ele [o sujeito] deve ser severamente distinguido tanto do indivíduo biológico quanto de qualquer evolução psicológica classificável como objeto da compreensão (E, 1998, p. 890); e também que

Daí sermos, na psicanálise, fiéis à postura que sentimos necessidade de distinguir bem simploriamente do termo "biológico", para contrastá-la com um culturalismo para o qual em nada pretendemos contribuir.

Só que não nos entregamos às formas de delírio que apontamos em quantidade suficiente. Biologizar, em nosso campo, é introduzir nele tudo o que há de utilizável para esse campo na ciência chamada biologia, e não somente recorrer a alguma coisa do real que seja viva (E, 1998, p. 732).

Como lembra Eidelzstaein (2020), a tese fundamental do pensamento de nossa cultura, aceita e apoiada por Freud, afirma que estamos envoltos pelo mundo e que habitamos cada um de nós dentro de nosso corpo anatômico. A topologia de Lacan está destinada a contradizê-la. Essa ambição de não contribuir com o culturalismo tem a dificuldade e o desafio de revisar os fundamentos que nos permitem dar forma à matéria sobre o qual se desdobra a chamada intervenção: o corpo. Não se trata da carne, como uma dimensão física e tridimensional, mas do caminho estoico que nos leva ao incorporal do corpo. Trata-se de outra epistemologia, outra teoria, outros objetos e problemas conceituais; uma vez reconhecido isto, o conjunto de problemas de uma dimensão biológica do corpo não faz parte de um programa *moterialista, asustancial* e topológico, pois eles não dialogam e não há como fazê-lo.<sup>77</sup> Isto porque:

É o mundo das palavras que cria o mundo das coisas (E1, 1998, p. 277)

O inconsciente é a soma dos efeitos da fala, sobre um sujeito, nesse nível em que o sujeito se constitui pelos efeitos do significante. Isto marca bem que, com o termo sujeito – é por isso que o lembrei urna origem – não designamos o substrato vivo de que precisa o fenômeno subjetivo, nem qualquer espécie de substância, nem qualquer

---

<sup>77</sup> Esta leitura não pode ignorar o fato de que um certo materialismo ingênuo do século XIX e mesmo do século XX, efeito do Iluminismo, recorreu ao físico ou ao orgânico para estabelecer fundamentos chamados materialistas. Freud desenvolveu suas teorias nesta atmosfera, embora segundo o próprio Lacan nunca teria cedido a sua sedução (LACAN, E2, 2009).

ser do conhecimento em sua pátria, segunda ou primitiva, nem mesmo o logos que se encarnava em alguma parte (S11, 1988, p. 122).

É a palavra que, literalmente, cria o que os instaura nessa dimensão do ser que tento fazê-los entrever (S1, 2009, p. 357).

E tal como mencionávamos anteriormente, no capítulo 1:

qu'un discours englobe l'expérience analytique...et d'autant plus légitimement que cette expérience n'est possible que du fait d'une détermination primordiale de l'homme par le discours (S12, 1965, p. 33).

que um discurso abrange a experiência analítica... e ainda mais legitimamente porque esta experiência só é possível devido a uma determinação primordial do homem pelo discurso.<sup>78</sup>

A linguagem é a que proporciona os fundamentos e, por isso, é a estrutura que oferece a oportunidade de dar sentido a essa palavra, além do realismo que está sempre apenas como um efeito do discurso (EIDELSZTEIN, 2012). Foi a topologia, a anti-filosofia e a linguística, que permitiram a Lacan subverter a psicanálise. Por mais que todos falem do corpo, da dor, da saúde etc. como significantes, eles só adquirem significado em uma cadeia. Em outras palavras: o objeto é construído metodicamente (BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 2002) e um aspecto frequentemente omitido nas leituras empíricas apresentadas nas interdisciplinas, como vimos, é que elas ignoram o fato de que são as relações conceituais entre os problemas que delimitam os campos científicos. Escrevemos novamente: o corpo não é necessariamente o corpo, não há obviedade ou evidência pelos sentidos. Como diz Althusser, o significado dos termos é fixado pelas "relações existentes entre conceitos teóricos dentro de seu sistema"<sup>79</sup> (1970, p. 10) ou como diz Lacan "*l'évidence peut être creuse, et qu'il vaut mieux sans doute désormais raccorder le mot au participe passé: évidé*"<sup>80</sup> (1966-1967, p. 100).

Assim, abrimos uma série de problemas em torno da dor e de sua constituição teórica como questões preliminares e necessárias. Escolhemos então nos deter brevemente no status da matéria na biologia, o que o materialismo althusseriano nos permite fazer. Finalmente,

---

<sup>78</sup> Tradução livre.

<sup>79</sup> Tradução livre.

<sup>80</sup> Na tradução de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila do *Seminário 14* (2004), ele diz: "a evidência pode ser oca e que mais vale, certamente, a partir de então, vincular a palavra com o particípio passado: *evidada*". É esclarecido em uma nota de rodapé que "évidé, esvaziado, escavado, mas Lacan está fazendo um jogo de palavras com o verbo evidenciar e seu suposto particípio passado [T.]" (Tradução nossa ao português) (Lacan, S14, 2004, p. 172).

passando de Althusser para Lacan, apontaremos alguns elementos-chave de um programa materialista do corpo que abrange a dor como objeto da teoria psicanalítica.

## O efeito de um corte ou do que se corta

*Il y a – soyons très modestes ! – un monde de cet éclair théorique à sa vérification.*  
(LACAN, 1967)<sup>81</sup>

Comumente, um corte refere-se a um objeto – a um corpo – e ele, por sua vez, à matéria, mas que é um *objeto* e que é a *matéria* que abre um campo de problemas epistêmicos e epistemológicos. Evocamos a anatomia, que deriva do latim *anatomĭa* e do grego *ἀνατομία* [*anatomía*], que, por sua vez, deriva do verbo *ἀνατέμνειν* [*anatémnein*] “cortar”, uma derivação de “eu corto” (COROMINAS, 1987, p. 50). Com esta acepção, a pergunta que fazemos é: o que é cortado? Uma resposta apressada e sensualista seria: a carne, o físico. Se tomamos a anatomia, é porque ela constitui o paradigma das disciplinas biológicas que trabalham com o organismo em sua dimensão reconhecida como “mais tangível”. Descartes já nos mostrou a dificuldade de acreditar nos sentidos, de tal modo que o que é nomeado como matéria não é simples de definir. Também não é simples para as ciências naturais, nem para algumas leituras filosóficas materialistas; ambas finalmente recorrem para defini-lo como o tangível, o material, as coisas em oposição ao abstrato e até mesmo à teoria.

Nos anos 60, Louis Althusser havia proposto, com base na categoria bachelardiana de *Obstáculos Epistemológicos e Ruptura* (1938), o conceito de *corte epistemológico*, no qual a psicanálise foi de enorme influência. O fato de ele ter escrito Freud e Lacan (1964)<sup>82</sup> e depois Marx e Freud (1976) diz o suficiente<sup>83</sup>. Em 1964, ele propôs a psicanálise como a ciência do inconsciente, uma afirmação discutível que mesmo uma década depois o próprio Althusser (1976) descartaria. O ponto cardeal é que, ao reconhecer o inconsciente como um objeto, ele estabeleceu o status de um objeto de conhecimento separado de qualquer realidade empírica. Com isto, o movimento fundamental para distinguir um objeto científico da ideologia burguesa dominante: biologismo, psicologismo, empirismo, positivismo, etc. Em 1966, Lacan denunciou

<sup>81</sup> A tradução da versão brasileira utilizada é a seguinte: “Há, sejamos bem modestos, um MUNDO de relâmpago teórico para sua verificação” (S14, 2008, p 2008). Mas, sugerimos a seguinte: “Sejamos modestos: há um MUNDO entre este lampejo teórico e a sua verificação!”

<sup>82</sup> Este texto foi escrito com base em outro de 1949 chamado “Auto-critique: la psychanalyse, une ideologie reactionnaire”, publicado na *La Nouvelle Critique*, a revista oficial do Partido Comunista Francês, onde um grupo de marxistas lançaria o dilema: ou Marx ou Freud, em resposta à versão americana da “psicologia do ego” que colocaria a psicanálise como uma ideologia reacionária. Entre 1949 e 1964 teria lugar o 20º Congresso do PCURSS, que marcaria um antes e um depois do Stanilismo (Evangelista, 1984).

<sup>83</sup> Ele diz de uma relação, mas não qual; os inúmeros problemas teóricos da leitura da psicanálise de Althusser não serão uma prioridade determo-nos nisto.

em *Respostas aos Estudantes de Filosofia sobre o objeto da Psicanálise*<sup>84</sup> (OE, 2012), como o rebaixamento do sujeito ao eu [moi] pela psicologia e pela psicanálise norte-americana serviam à exploração corporativa, especialmente em seus usos de recrutamento para empregos<sup>85</sup>.

O modelo probabilístico ganhou terreno na biologia do século XX com o desenvolvimento da genética nas teorias evolutivas. Seu maior representante foi Jaques Monod. Esta forma particular de entender o assunto foi reconhecida por Althusser (1985) como idealista, e a natureza antagônica de suas conclusões foi denunciada por transformar toda a discussão em uma resposta final com fortes conotações metafísicas. Com o estudo da biologia moderna, especificamente a descoberta do ácido desoxirribonucleico (DNA), Althusser reconhece o que seriam as marcas de uma "filosofia espontânea" e com isso os elementos de uma cosmovisão. Em termos gerais, Althusser (1985) observa a presença de ideologias científicas, ou seja, "as ideias ('conscientes' ou não) que os cientistas têm da prática científica da ciência e “da’ ciência” (p. 101). Estas ideias podem tomar a forma de crenças e valores, indistinção do objeto de conhecimento e do objeto real, na chamada objetividade, ou a correção e eficácia do próprio método.

A forma de manter uma vigilância epistemológica sobre a filosofia espontânea e a luta contra o idealismo foi possível a partir de uma posição materialista, que foi a grande virada althusseriana (1985) de rejeição das filosofias do fundamento: um novo materialismo voltado para Marx e a tradição marxista, mas com Lacan.<sup>86</sup> Dessa forma, ele confrontou a versão dogmática de um materialismo estalinista e hegeliano e sua imagem espelho do humanismo, ignorando a *sobredeterminação* [*surdétermination, Überdeterminierung*]. O marxismo

---

<sup>84</sup> *Réponses à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse*. Escrito em 19 de fevereiro de 1966, o texto destas respostas foi originalmente publicado em *Cahiers pour l'Analyse*, no. 3, Paris, outubro de 1966. Ele é introduzido pela seguinte nota: "As perguntas aqui reproduzidas foram dirigidas ao Dr. Lacan por um grupo de estudantes da Faculdade de Letras de Paris. O texto deles foi escrito por M. G. Contesse. Agradecemos a este [Lacan] por ter concordado em retomá-las". Foi traduzido de um exemplar dos *Cahiers*, comparando-a com as versões do texto "publicado" em *Petits écrits et conférences*, a conhecida edição anônima de várias obras inéditas de Lacan, e em *Pas-tout Lacan*, uma coleção da maioria dos escritos curtos de Lacan, palestras, etc., entre 1928 e 1981, que a École lacanienne de psychanalyse oferece em seu site. O texto foi finalmente publicado em Jacques LACAN, *Autres écrits*, aux Éditions du Seuil, Paris, abril de 2001, p. 203-211.

<sup>85</sup> Lacan vai dizer que “el yo autónomo, la esfera libre de conflictos, propuesto como nuevo Evangelio por el señor Heinz Hartmann en el círculo de Nueva York, no es más que” la ideología de una clase de inmigrantes preocupados por los prestigios que regenteaban la sociedad de Europa central cuando, con la diáspora de la guerra, tuvieron que instalarse en una sociedad donde los valores se sedimentan según la escala del *income tax*” (S10, 2007, p. 6).

<sup>86</sup> Note que em 1963, um ano antes de "Freud e Lacan", Lacan foi expulso da Sociedade Francesa de Psicanálise e não teve o apoio do Sainte-Anne, de modo que ele daria seus seminários, a convite de Althusser, na *Ecole Normale Supérieure* a partir de 1964 (Evangelista em Althusser, 1985). Althusser escreveria este texto no primeiro ano do Lacan na ENS. Este texto ensina acima de tudo um ato político.

althusseriano tornou evidente o que já estava presente na psicanálise lacaniana: não apenas as ciências naturais, mas também as ciências humanas em suas versões "tecnocráticas" desafiam um indivíduo adaptável. Lacan escreveu a este respeito do seguinte modo, referindo-se à palestra de George Canguilhem<sup>87</sup> intitulada *O Que é Psicologia?*

É conhecida a minha repugnância de sempre pela denominação "ciências humanas", que me parece ser a própria voz da servidão.

Até porque o termo também é falso, excetuada a psicologia que descobriu meios de se perpetuar nos préstimos que oferece tiano um artigo sensacional de Canguilhem, numa deslizada de tobogã do Panteão à Chefatura de Polícia. Aliás, é no nível da seleção do criador na ciência, do recrutamento da pesquisa e de sua manutenção, que a psicologia deparará com seu fracasso (E, 1998, p. 873 – 874)

Althusser, por sua vez, diz claramente: dentro de um programa que procura distinguir a ciência da ideologia, uma teoria precisa dos conceitos e isso não é simplesmente uma realidade empírica "em si", nem é um nome que damos a uma coisa observável. O conceito funciona apenas dentro de um campo conceitual onde se assume um significado que depende das condições de produção desse campo. Por essa razão, ela não pode funcionar fora desse campo sem consequências, uma dificuldade que apontamos sobre as atuais "interdisciplinas". Naquela época, Althusser disse:

Chamaremos Teoria (com maiúscula) à teoria geral, isto é, à teoria de prática geral (elaborada, ela própria, a partir da teoria das práticas teóricas existentes das ciências) que transformam em 'conhecimentos' (verdades científicas) o produto ideológico das práticas 'empíricas' (a atividade dos homens) existentes (1967, p. 145).

Como exposto, há uma insistente priorização da prática que, no entanto, só é possível ser conhecida pela ciência, ou seja, o concreto de que são constituídas as atividades do homem só é conhecido pela prática teórica, isto é, por uma linguagem. Assim, nenhuma prática empírica pode ser conhecida, exceto através da elaboração de um objeto, como teria feito Marx (a Economia Política e a luta de classes) ou Freud (a Metapsicologia e o inconsciente). Segundo Althusser – e compartilhado hoje, por exemplo, por Eidelsztein e Allouch – eles não elaboraram

---

<sup>87</sup> Georges Canguilhem foi uma referência para Foucault, Althusser e Lacan, para o estudo da arqueologia, do marxismo e da psicanálise. Lembremos que em *O que é psicologia?* – palestra dada na Faculdade de Filosofia, 18 de dezembro de 1956. Foi publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1958, 1 e reproduzido em *Cahiers pour l'analyse*, N° 2, Paris, março de 1966 –, Canguilhem analisou a psicologia de Aristóteles a Freud, incluindo psicologias comportamentais. Canguilhem faz uma forte crítica à psicologia e aos psicólogos: com a psicologia comportamental, seus diagnósticos e testes, o homem se torna uma ferramenta, e com isso mede sua utilidade. Também adverte sobre os riscos de fazer psicologia longe da filosofia ou da antropologia, e nos lembra que a independência reivindicada como sinal da cientificidade da psicologia coloca os psicólogos mais longe dos grandes intelectuais do que da delegacia da polícia.

a teoria de sua prática teórica, problema que se tornaria objeto da filosofia Althusseriana em 1963. Um dos problemas com essa definição de Teoria é que ela “cheira” à metalinguagem, ou seja, ela seria capaz de englobar todas as ciências. Segundo essa leitura de Althusser, Lacan teria construído a teoria da prática teórica de Freud, o que provaria sua tese redescobrimo o objeto da ciência metapsicológica, uma afirmação que não é simples de sustentar (Lacan não é um simples melhoramento e continuidade de Freud). Sabemos por Lacan, e pela sua leitura das teorias dos conjuntos, que tal movimento metalinguístico não é logicamente possível. Mais tarde, em *Elementos de Autocrítica*, de 1974, Althusser revisará seus conceitos e a Filosofia se tornará "em última instância, a luta de classes na teoria" (1974, p. 75). O que Althusser vai ensinar é que a prática teórica tem prioridade sobre a teoria e que a teoria é incompatível com qualquer coisa como uma "consciência de si" dessa prática, ou seja, com a constituição de uma Teoria absoluta da prática teórica. A partir deste ponto, não há mais Teoria, mas teorias, e ele separa o que tinha tentado unir: Marx e Freud. Esta redefinição da filosofia arrasta junto com ela a redefinição do materialismo. Esta última, como política na teoria, não consistirá mais na construção de um aparelho formal que dê conta dos modos de produção do conhecimento, mas trata-se de partir destes últimos: os modos existentes na prática científica concreta dos cientistas. Trata-se das condições concretas, históricas e materiais de produção a partir das quais são desenvolvidas formas da racionalidade e não da Razão. Nem a luta de classes nem o inconsciente têm a ver com tal Razão, mas com racionalidades. Com isso, o materialismo será examinar a forma como as ciências são produzidas.

O que nos interessa sobre essa relação particular com a psicanálise é que, com ela, Althusser faria fortes críticas ideológicas e epistemológicas à biologia como ciência. Recordemos que tanto para Althusser quanto para Lacan, uma posição anti-empirista é fundamental, pois é exatamente onde a ciência tem lugar. Com *Lire Le Capital* (1965), ele se pergunta qual é a principal fraqueza do empirismo, ao que poderíamos responder que é sobrepor o objeto real ao objeto do conhecimento, como estabelecemos acima para a dor. É acreditar que o processo de conhecimento consiste em extrair a verdade do real como empírico. Então nos perguntamos: será que Freud sustentou esse gesto antiempirista – recorrendo à literatura ou às palavras de seus pacientes como ficções – para encontrar ali o que não era visível no cotidiano opaco? Se pensarmos assim, isso pode explicar porque seu *Projeto de Psicologia para Cientistas* [*Entwurf einer Psychologie*] de 1895, é um modelo teórico muito distante de qualquer referência orgânica verificável. Assim como o aparelho psíquico, como um aparelho de linguagem, foi um desenho ou modelo teórico, também o foi *Q* como um sistema que inclui

a dor.  $Q$  permitiu pensar no restabelecimento de relações de excitabilidade, na montagem afetiva descarregada pelo Ego ou por uma reação motora, ou por um trabalho associativo, ou como uma soma de excitação possuindo atributos de uma quantidade, correlativamente. Um tipo de carga elétrica sobre a superfície do corpo que *não pode ser medida*.

Em *Freud e Lacan* (1964) Althusser destacou, com base em uma análise do inconsciente como objeto da teoria freudiana, que o objeto é

aquilo com que a técnica analítica deve ser entendida na prática analítica do tratamento, ou seja, não o tratamento em si, não essa situação supostamente dual em que a primeira fenomenologia ou a moralidade que se apresenta tenta satisfazer sua necessidade, mas os efeitos, prolongados no adulto, do próprio tratamento (ALTHUSSER, 1964, p. 62).

Se removermos as especificidades psicanalíticas, nos resta: um objeto é aquele com o qual a técnica opera na prática, que não é a prática em si, mas os efeitos da prática (teórica). A seguir, Althusser (1964) dirá que o objeto da psicanálise é específico, é o "fato da linguagem" (1964, p. 65) uma vez que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Por sua vez, Lacan dirá sobre o objeto: não é o homem; é o que lhe falta, não a falta absoluta, mas a falta de um objeto. Ainda é preciso entender a falta da qual se trata, isto é, o que não põe em dúvida a menção de seu objeto (OE, 2003). O objeto da psicanálise, ou aquele com o qual a técnica opera na prática, é um objeto ausente, chamado de *petit a*. Isso é fundamental, pois não é à consciência<sup>88</sup> que o sujeito está condenado, nem ao instinto, mas a um corpo feito de linguagem. Este objeto, como tudo o que é do humano como falante em Lacan, apresenta três dimensões: real, simbólica e imaginária, e sua formalização (ou pelo menos sua tentativa) será, em última instância, lógica, topológica e matemática.

Sobre a modalidade da matéria na psicanálise de Lacan, Althusser (1964) destacou que é uma ordem totalmente diferente da modalidade da matéria do biólogo, o neurologista e o psicólogo, entre outros. Dez anos antes, no primeiro seminário ditado em 1954, Lacan dirá:

---

<sup>88</sup> Na entrevista mencionada anteriormente do 1966, Lacan foi perguntado pelos estudantes: "É possível fazer alguém 'sair' de sua consciência? O sujeito de uma consciência não está condenado a ela?" (1966, p. 2), ao que ele respondeu que a confusão na formulação das perguntas provavelmente se referia a uma homenagem que Lacan havia escrito em memória de Maurice Merleau-Ponty, e ele respondeu explicando a diferença entre sujeito e consciência para a experiência analítica.

Já o repeti tantas vezes. Se vocês não põem isso na cabeça...

A palavra ou o conceito não é outra coisa para o ser humano do que a palavra na sua materialidade. É a coisa mesma. Isso não é simplesmente uma sombra, um sopro, uma ilusão virtual da coisa, é a coisa mesma.

Reflitam um instantinho sobre o real. (S1, 2009, p.235)

A matéria com a qual a psicanálise opera, uma vez que Lacan faz o seu retorno à Freud, será encontrado através de pistas linguísticas, que este último já havia enunciado no início de *A Conceção das Afasias: Um Estudo Crítico* [*Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie*] (1981), e depois através das matemáticas. Neste momento, Lacan trabalha com o simbólico como único modo possível de aceder ao real, ao ponto de considerar a palavra “elefante” mais pesada, mas real, que os indivíduos elefantes contingentes (2009, p. 264). Esta leitura foi criticada como abuso hegeliano por Jean Hyppolite, no mesmo seminário, e, anos depois, compreendida como “idealista” por Derrida (1998)<sup>89</sup>, a propósito de *A Carta Roubada*, de 1966. Nesse ano, e tentando responder às possíveis ligações de sua teoria com o marxismo, Lacan dirá que podemos atribuir a sua “teoria da linguagem”, é, [...], que ela é materialista. (OE, 2003, p. 216). Até este ponto, a modalidade da matéria com a qual Lacan opera é a cadeia significante em metáfora e metonímia. No mesmo ano, reflexo de uma teorização não totalitária, Lacan dará um giro ao tentar conceituar a letra<sup>90</sup> como “este suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem” (E, 1998, p. 498). Ao longo dos seus seminários e escritos, ele tentará especificar essa materialidade (que vai para além da ordem simbólica); já não se trata da “materialidade significante” de afetação saussuriana, dos anos 50, mas da letra como suporte material. Essa mudança parece não esquecer do trabalho de Saussure, tão fundamental para Lacan, pelo menos na condição de necessidade de um suporte material. Esta definição traz consigo a eliminação de qualquer possível relação entre instinto e inconsciente, enquanto diferencia o discurso concreto e a linguagem, que sustentam um pilar da teoria: a linguagem é a estrutura, é a função pela qual o sujeito surge (e não o seu reverso). Esse “suporte material” não admite substancialização<sup>91</sup> e é uma unidade elementar e indivisível do

<sup>89</sup> A crítica que Derrida faz a Lacan a propósito do estatuto privilegiado da palavra falada não é objeto deste trabalho.

<sup>90</sup> A teorização da letra implica uma mudança epistemológica em Lacan, passando de uma relação particular com a lingüística como ciência modelo para a psicanálise para a matemática como modelo ou referência. Em *A obra clara*, Milner (1996) o reconhecerá como um objeto teórico autônomo somente nos anos 70, ou seja, uma vez que a matemática nos permita diferenciar, em seu entendimento, a letra do significante. Entendemos que já em *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* (E1, 2009) a letra começa a ser conceitualizada.

<sup>91</sup> Problema no qual se submerge Lacan ao falar posteriormente do gozo (LACAN, 1973).

significante, é "aquilo que falta em seu lugar" (E, 1998, p. 28). Não foi que, já em 1954, ele pediu para seus ouvintes “refletir um pouco no real”? Ele também apresenta uma característica de grande importância: encontra nesse suporte material o *au-sentido(absens)* (OE, 2012), ou seja, o que se encontra no que falta no lugar do sentido, sendo ao mesmo tempo a condição mínima para que surja qualquer sentido.

Se seguirmos este fio de análise, chegamos no seguinte: o objeto da psicanálise de Lacan por excelência é uma letra (*a*), e, como tal, é material, uma unidade mínima e faltante. É difícil não pensar no “elo faltante” e o questionamento de Freud desse elemento que une, mas falta, mas falta entre a psique e o corpo, mas convém anotar que eles fazem dois caminhos bem distintos. Por enquanto, podemos destacar que, ao apelar à letra, ele elimina qualquer intento de redução do corpo ao organismo, posto que a letra permite conceber a escritura como a atadura da linguagem ao real (S9, 1961). Então, como alegava Descartes (1987), parece ser que Lacan não ficaria no conjunto das pessoas com pensamentos ingênuos que só acham que as coisas materiais são tangíveis. O *absens* permite questionar o real a fim de extirpar dele qualquer conotação empírica, mais próxima da realidade fenomênica, que é de fato um dos problemas pelos quais algumas leituras, mais próximas da ideologia psicanalítica e médica americana, reconhecem no real de Lacan o organismo (pelo qual justificam sua inclinação adaptativa)<sup>92</sup>. Este elemento é importante para uma teoria que possa abranger a dor, se reconhecermos a função da letra como matéria insubstancial (nem biológica, nem física, nem ideal) onde se fixa o gozo, enigmático, que faz "litoral" com o sentido (OE, 2012).

O que pode ser identificado como “obstáculos epistemológicos” à filosofia e à psicanálise foram assim apresentados, na subordinação da esfera biológica ao simbólico, a primazia do significante sobre o significado e a *sobredeterminação* como explicação da causalidade. Entretanto, esta interpretação peculiar<sup>93</sup> da leitura que Lacan faz de Althusser em 1964, em torno do conceito de hominização, a colocaria do lado do puramente simbólico, um erro que Althusser parece resolver com seu *materialismo aleatório*. O lúcido Althusser, após abandonar o *materialismo dialético*, assumirá o heideggeriano "há o mundo" para introduzir o

---

<sup>92</sup> Esta é a leitura com que Freud foi introduzido no discurso psiquiátrico no Uruguai no início do século XX e talvez a única razão pela qual ele foi problematizado, ou seja, sua teoria foi útil se e somente se ela suportasse a existência de um corpo orgânico e adaptável, matéria feita de pura física e química (CRAVIOTTO; CORBELLINI, 2017).

<sup>93</sup> Para indagar nas diferenças entre Lacan e Althusser se sugere recorrer ao trabalho de Pedro Karczmarczyk, por exemplo Karczmarczyk, P.; Palmieri, A. “Ideología, ciencia y sujeto en Althusser, Pecheux y Lacan”. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, La plata: Memoria Académica, UNLP-Fache, 2014.

conceito de contingência, criando o "materialismo do encontro" (Althusser, [1982] 2002, p. 55). Milner dirá que tal movimento pressupõe uma epistemologia, com três suposições:

O primeiro, ou melhor o pressuposto um, pois já é excessivo dar-lhes uma ordem, é que, por mais arbitrário que seja, há: proposição thética sem mais conteúdo do que seu planteio mesmo; um gesto de corte sem o qual não há nada que haja. Isso será chamado de real ou R. Outra suposição, chamada simbólica ou S, é que existe linguagem, uma suposição sem a qual nada, e singularmente nenhuma suposição, poderia ser dito. Outra suposição, por fim, é que há semelhante, onde se institui tudo o que forma laço: é o imaginário ou I (MILNER, 1999, p. 9).

A alusão aos três registros lacanianos é precisa. Lacan diria que o "há" é o que não cessa de não se escrever. O encontro entre a coisa e um significante é contingente, e poderíamos também dizer que o vivo é tomado pelo discurso, o que significa que um corpo só é possível ao custo de ser contingentemente capturado por uma cadeia significante e não antes disso. Esse novo corte althusseriano será marcado pelo que Lacan expôs sobre o organismo e a necessidade, ou seja, que eles são importantes desde que a dialética do significante seja reconhecida e que "às particularidades anatômicas de que se trata no homem, junta-se sempre o efeito de um significante cuja transcendência, por conseguinte, é evidente em relação ao citado desenvolvimento" (S10, 2005, p. 323).

Esses pontos não negam a biologia como discurso, mas, uma vez no discurso psicanalítico, é necessário reconhecer a dialética significante (LACAN, S10, 2005). O corte e a diferença serão fundamentais para abandonar a posição empirista e, com ela, a distinção de objetos. Então, se para a psicanálise o organismo não é um objeto de sua teoria, em vez de nos perguntarmos sobre a relação entre o organismo e o corpo, nos perguntamos: qual é a relação entre o significante e o corpo? Alguns possíveis caminhos foram introduzidos no capítulo 1. Rememoremos a leitura reduzida que afirmaria que o organismo é o real do corpo e que o corpo é o que é nomeado ou o que joga no campo simbólico; outra leitura diria que o corpo advém de onde o vivo é tomado no campo do Outro, ou seja, de onde o vivo é tomado pela língua. Esta última, com a qual fazemos um acordo, não é aquela postulada em uma realidade orgânica que será traduzida em uma realidade simbólica, deixando um resto (inefável, corpóreo) que pulsa e provoca a ordem da realidade. Pelo contrário, é uma posição que reconhece que a relação com o orgânico é subsumida à estrutura na qual toda a realidade é engendrada, e, portanto, também o corpo. Este campo da linguagem não é o resultado de forças e partículas dadas como preexistentes, no sentido das pulsões como forças no organismo, mas é uma estrutura abstrata e combinatória da qual a realidade (e suas forças e partículas) é realizada. A partir desta

perspectiva, e pela função da palavra, assume-se a possibilidade de formalização como de provocar uma mudança na realidade. Desta forma, evita-se cair na ficção do movimento que implicaria modificar a inércia de supostos fatores psicofisiológicos (LACAN, E, 1988). Como expõe Koyré, trata-se de “explicar o que é do que não é, do que nunca é, e o ‘incluso’ a partir do que não pode nunca ser. Explicação do real a partir do impossível [...] de uma substituição radical da realidade empírica por um mundo matemático platônico” (1990, p. 195).<sup>94</sup>

Se a linguagem não desempenha seu papel estruturante, uma descrição do homem, anatômica ou fisiológica, seria pouco diferente da de qualquer animal, seria apenas uma questão de localização e de relação dos órgãos. Nesse ponto, é importante ressaltar o seguinte: o que um programa materialista propõe é precisamente que a descrição anatômica e fisiológica é uma dimensão imaginária, em termos lacanianos, e, portanto, teoricamente inconsistente. Poderíamos até dizer que se "seres biológicos" *ex-sistem*<sup>95</sup>, é na condição de que sejam precedidos, logicamente, por uma ordem simbólica. Este não é um problema exclusivo das ciências naturais, mas das teorias predominantemente simbolistas e totalitárias. É somente dentro dos parâmetros do *materalismo* que ocorre a diferença com a descrição das ciências naturais.

Talvez, parte disso se apresente ao "especialista em dor" que afirma operar em uma singularidade<sup>96</sup>. Somente "talvez", se a “singularidade” acabar sendo sinônimo de “particularidade”, ou seja, de casos contidos no universal. É bem diferente se, como entendemos, o singular é o que resta, é o que é irreduzível às classificações e é o que é subtraído da teoria, mas é posto em jogo por ela, uma repetição real da falta na qual emerge um efeito de sujeito e se inscreve o traço de um gozo renunciado (LEITE, 2000). Economia do singular exercida pelo campo biomédico, excluindo o real e esquecendo que "o corpo é a matéria em que um sujeito é singularizado" (RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, 2014, p. 6). Neste sentido, uma abordagem da dor que leve em conta a singularidade deve assumir um fracasso do saber e, se o que estamos tratando em última instância, é a resistência do simbólico em sua tentativa de cernir o real. É na radicalidade do corte que separa os significantes na cadeia e na dimensão do

---

<sup>94</sup> Tradução livre.

<sup>95</sup> Lacan defendeu constantemente sua distância com a ontologia, sua formulação do que *ex-siste* daria conta da incompletude do ser.

<sup>96</sup> Por exemplo, a Unidade Interdisciplinar da Dor, projeto realizado entre o Hospital Maciel e o Banco de Seguros del Estado, afirma que o modelo biomédico de atendimento é totalmente insuficiente e exige um modelo de atendimento formado por equipes interdisciplinares para um "diagnóstico da situação e uma abordagem terapêutica que seja proposta em conjunto e adaptada às características de cada paciente" (Abreu, et al., 2019, p. 36).

significado que podemos encontrar o sujeito que não sabe que o significante é a causa que o divide. Poderia a ciência cartesiana, a da identidade entre o ser e o pensamento, abrir espaço para o singular? Isto nos interessa também porque entendemos que a chave para evitar discursos normativos, por exemplo, que haveria modos normais de sofrimento, é evitar colocar aquilo que seria “comum” aos homens no centro. Isto só é possível ao dar um primeiro plano à relação com a linguagem e não ao tratamento de substâncias.

### **[Ao menos] três considerações da dor como objeto de uma teoria psicanalítica**

Como disse Althusser: "como não ha leitura inocente, digamos de que leitura somos culpados" (ALTHUSSER 2010, p. 19), e a nossa consiste em levantar a pergunta pelo objeto do programa biologista e materialista. Para tal, fomos levados a revisitar a função do corte, que tinha um lugar tão fundamental para a psicanálise, na medida em que instala uma descontinuidade e produz um objeto. Um corte que foi imposto a Freud (1889 [1992a]), pela palavra da Sra. Emmy von N quando lhe pediu para se calar e a deixar falar, dando origem à associação livre e à revisão da função do corte na fala dos seus pacientes, que Lacan mais tarde proporia no seu regresso como o “corte interpretativo”. Um corte epistemológico que foi imposto ao pensamento de Althusser, na distinção entre ciência e ideologia, na crítica das ciências naturais e do materialismo. Estes cortes, mesmo nas suas diferenças, produzem outro da ciência e do inconsciente, uma ruptura e uma descontinuidade com o senso comum, digamos com o sentido como tal. Um corte que finalmente nos traz de volta à formulação saussureana: não existe nada fora ou antes do corte que a língua introduz. E que, no entanto, é problemático para a ciência ao produzir um resto diferente da materialidade significante, embora sempre no funcionamento da língua: desejo e gozo.

O problema do sentido é fundamental para a nossa proposta de investigação sobre a dor, e é por isso que será trabalhada ao longo do texto. Por agora, voltemos ao seguinte: Freud, Althusser e Lacan ensinam-nos que o objeto de uma teoria é o produto de um corte, e isso acontece como um efeito do pensamento, ou seja, "algo cuja existência é imposta a quem não pensou" (MILNER, 1996, p. 8), como Lacan traduz o cogito: "ou não penso, ou não sou" (LACAN, S14, 2008). O que tentamos recuperar é o que está cortado como "causa sui", ou seja, onde não há ego ou algo semelhante à composição alemã de *Selbst-bewußtsein*. Tentamos mostrar o que é cortado como o efeito de um *sui-pensamento* dentro de cada programa. Independentemente de quaisquer boas intenções do investigador, digamos que não depende

dele, mas do que será produzido como o efeito de um pensamento que não é necessariamente seu. É aí, pelo menos, que entra em jogo a importância do sentido ou da sua declaração antecipada; de fato, se falamos de estrutura, sabemos que se trata de lidar com uma lógica e uma gramática e não com uma semântica. Ao ditar o seminário de 1955 e 1956, Lacan diria “Olhem bem o lado formal, gramatical, das coisas. É aliás aquilo a que se reduz para vocês toda espécie de uso do significante” (S3, 2006, p. 335). Não sem certas condições, o corte foi imposto ao pensamento de Freud e Lacan, sem o qual o seu objeto não teria sido precipitado. Não foi um encontro iluminado onde não haveria trabalho sistemático, não é possível atribuir-lhes tal obscurantismo, mas um caminho alheio aos "gestores do conhecimento" que se lançam em investigações sem custos. Poderíamos dizer que: por muito que um investigador explicita e/ou mesmo deseje trabalhar com uma teoria do sujeito lacaniano, não está assegurado nem garantido que o seu objeto o seja; mesmo que se coloquem inúmeras citações do autor, ele poderia muito bem responder a um programa biologicista; um exemplo disso é como Juan David Nasio lida com a dor (2014), onde apenas reveste o indivíduo de subjetividade. Em suma, porque, como diz Milner, “o corte é: aquilo que diz "não" à sinonímia proliferante, e que vai proliferar ao ritmo entrecortado daquilo que nega” (1996, p. 87).

Nessa linha, prevemos um caminho dirigido pelo corte que delimita o objeto da dor e que só pode ser dirigido num novo programa em que "significante" não seja uma palavra estranha ao corpo. Para isso, a prática teórica, tão relutante ao pragmatismo corporal<sup>97</sup> é, inevitável. É necessário ler, numa leitura aberta ao inesperado, e assumir a responsabilidade por isso, ou seja, não se torna impossível dizer explicitamente em que programa nos encontramos<sup>98</sup>. Nenhuma verdade nos espera e é uma questão de erguer na prática apenas um efeito verdadeiro, em que o meio dito é um requisito epistêmico. É assim que se pode ler a passagem de Descartes: a separação entre saber e verdade (LE GAUFÉY, 2012)<sup>99</sup>. Nesta leitura particular, se a verdade está do lado de Deus (o Outro, a linguagem) é inapreensível, mesmo que algo, embora *não-todo*, seja possível saber sobre o corpo. A psicanálise mostrará, com mais de 130 anos de

---

<sup>97</sup> Ver, por exemplo, Rodríguez Giménez, R.; Seré, C (2020).

<sup>98</sup> Quando se cria uma representação do que é, neste caso um programa, é já um programa ideal, contudo, como Milner diz, é importante que o homem faça representações (1996, p. 37), ainda mais, como Freud fez, quando se trata de um movimento inicial como proposto para um programa materialista do corpo.

<sup>99</sup> A distinção entre saber e verdade aparece em todo o trabalho de Lacan, e é por isso que é impossível abordá-la neste momento. Diremos apenas que uma forma possível de continuar este trabalho, a partir da qual continuar a pensar num programa materialista, é a partir dos quatro discursos (*Seminário 17*, de 1969 - 1970) e da localização e circulação do saber nestes discursos.

desenvolvimento teórico e clínico, que algo do saber do corpo escapa e não se trata de conhecimento ou pura representação: a dor é seu paradigma.

Dito isto, a dor interdisciplinar do indivíduo *biopsicossocial* só pode funcionar na colagem da ideologia, ou seja, com a anulação de uma distância, o oposto que gera um corte. Trabalha com a produção de uma identidade, de uma referência especular entre o indivíduo e as suas necessidades; como toda identidade, remete topologicamente para a sua forma esférica. Isto significa que o indivíduo se fecha sobre *si mesmo* e é uma continuação do biológico no social e na cultura; ele é uma causa biológica e a cultura também. Reconhecer a existência dos pares "dentro e fora", "interno e externo", é um problema espacial fundamental para a ciência moderna; como consequência, moldou um indivíduo que carrega, por um lado, uma interioridade composta de ideias e afetos, oculta para os outros e para *si mesmo*, e, por outro lado, essa interioridade seria contida pelo organismo. Esta ideologia da interioridade<sup>100</sup> foi também confrontada por teorizações freudianas, nem sempre satisfatoriamente como, por exemplo, quando distinguiu a "realidade psíquica" interna da "realidade propriamente dita" externa (FREUD, vol. I, 1992), o que resultou numa leitura que circunscreveu a dor do luto como propriedade individual (CRAVIOTTO-CORBELLINI, 2021). Recordemos pelo menos duas proposições teóricas no cerne do regresso de Lacan a Freud: se o inconsciente é o discurso do Outro (1978) e se o sujeito é, finalmente, o que está *entre* dois significantes, a referência espacial é outra. Se para o pensamento moderno, o corpo é uma esfera que contém outra – a psique – temos de esperar que Lacan subverta este problema na teoria, recorrendo à topologia das superfícies. No Seminário 2, indicava que

Lembrem-se do seguinte a respeito da exterioridade e da interioridade – esta distinção não tem nenhum sentido no nível do real. O real é sem fissura. O que lhes ensino, e aí Freud converge com o que podemos chamar de filosofia da ciência, é que este real, para apreendê-lo, não temos outros meios – em todos os planos, e não somente no do conhecimento – a não ser por intermédio do simbólico (2010, p. 137).

A conceptualização clássica do espaço euclidiano não pode ser solidária a essa teoria, para a qual Lacan explicará o *parlêtre* com o Toro (2006). Lacan localiza o *Outro* e elimina os pares de dentro – fora, exterior-interior, sendo este *Outro* a linguagem e o corpo. Os falantes são “agentes integrados, elos, suportes, anéis num mesmo círculo de discurso” (S2, 2010, p. 126) constituídos por um centro que está fora de um buraco que faz parte dele, mas

---

<sup>100</sup> Devemos mencionar aqui a análise deste problema para o pensamento antigo no trabalho de Michel Foucault em: *A Hermenêutica do Sujeito, O Governo do Eu e Outros, A Coragem da Verdade e Confissões da Carne*.

não dentro. Como lembra Eidelsztein (2006), o que o uso do Toro revela não é apenas uma metáfora, mas uma propriedade da estrutura do sujeito e, digamos, da relação com o corpo. O sujeito é assim dividido com um exterior que é o corpo e que é central<sup>101</sup>.

O nosso objeto "dor" deve, portanto, partir do reconhecimento do corpo e da linguagem, e podemos dizer que a sua diferenciação com o organismo, elemento interessante para a revisão de uma teoria e que parece em princípio uma necessidade, não faria sentido uma vez clarificada a posição epistemológica e teórica. O organismo é um objeto da biologia – tal como a gastroenterite – e não da psicanálise. Isto implica, pelo menos, um axioma de existência: “*Há algum sujeito, distinto de toda forma de individualidade empírica*” (MILNER, 1996, p. 36) ou "o que há", o real, não está fora da linguagem; e duas considerações principais:

- a) Epistêmica e epistemológica: a distinção entre objeto real e objeto de conhecimento, ou seja, o corte produzido pelo próprio objeto da teoria, efeito do pensamento. A necessária crítica da concepção empirista e substancialista da relação entre realidade e linguagem, própria do ideal da ciência, a não assimilação entre a coisa e a verdade, quer como dado constatável empírico e natural ou como um dado puramente simbólico, tal como é produzido pelas teorias simbólicas e totalitárias. Consequentemente, há o reconhecimento da teoria como *meio – dito* e o real como impossível de conhecer. Se considerarmos que a dor é um objeto da teoria psicanalítica, é necessário dar-lhe coordenadas de saber.
- b) Metodológica e topológica: a rejeição do par de interioridade psíquica/exterioridade corporal. Ou seja, o indivíduo como esfera ou bolsa e o que é típico do programa biologista, mas que também pode ser lido por momentos em Freud: uma *dor signo e a dor ensimesmada* do corpo, idêntica a si mesma, que exclui a dimensão do laço social, a não identificação e, em suma, a ausência de língua.

São então ao menos três, porque ignorar isso não é apenas um problema epistêmico e epistemológico, mas também um problema político. Ao colocar o organismo ou sua versão de interioridade, como a *causa sui* da dor, o que fica no caminho é o *falasser*, e com isso resta

---

<sup>101</sup> Seria interessante pensar na análise do discurso médico como um Outro, com a presença que ele tem na modernidade, a fim de questionar o reconhecimento das suas consequências éticas, da sua não-neutralidade, uma vez que também faz parte do sintoma do paciente.

apenas a responsabilidade individual de um "si mesmo", ou a intervenção sobre a carne e seu automatismo. Veremos nos capítulos que seguem como foi para Freud e para Lacan, e aquilo no que podemos ir além deles.

### CAPÍTULO 3. *MEU CORPO* INVENTOU A DOR

A Psicanálise nasceu como resposta ao mal-estar ocidental nos séculos XIX e XX, precisamente quando certas mulheres consultavam médicos por dores no corpo, Freud estando entre eles. *Estudios sobre la histeria* e o *Projeto para uma psicologia científica (Entwurf einer Psychologie)* dão conta desse momento-chave, ou seja, de um período que abre um mundo de representações modernas da dor. Surpreendentemente, a dor não é um problema que as pesquisas em Psicanálise tenham tratado em profundidade: Croix (2004) aponta que as traduções francesas têm minimizado bastante o *Schmerz*, negando e/ou reprimindo a dor, quando ela foi uma questão essencial na Psicanálise de Freud. Como observamos no capítulo anterior, atualmente, a dor apresenta rapidamente a tentação de ser tomada espontaneamente pela via do sensível, em sua naturalização empírica e fenomenológica, no interior do programa biologista (MILNER, 1996). Neste capítulo, apresentamos outros argumentos para mostrar o modo que Freud explorou a dor nos limites de uma certa indefinição epistemológica, embora tendendo ao empirismo, gérmen das leituras atuais. Seguindo nossas hipóteses, tentaremos mostrar como a dor em Freud é uma manifestação que flutua entre dois corpos: um corpo-real, sendo “real” sinônimo de “orgânico”, o corpo tridimensional cartesiano, e um corpo afetado pela palavra, que evoca o *meu corpo* de Descartes. Ambos corpos são defendidos por inúmeras leituras contrapostas: há quem argumente que o corpo em Freud é puro organismo e quem diga que é corpo como representação, por ter-se distanciado plenamente da Anatomia. Nesta tese, procuramos mostrar que o segundo corpo, o corpo que *se sofre*, aparece quando há um efeito da palavra sobre o corpo, mas o organismo não desaparece. Essa é, a nosso entender, uma leitura comum na Psicanálise, em que “o corpo afetado pela palavra” implica que o corpo, sendo organismo, antecede a linguagem e é modificado, posteriormente, por ela. Entretanto, a dor como enigma do corpo do *fallasser* nos eixos epistemológicos desenvolvidos por Lacan é bem diferente dessa concepção.

Neste capítulo, revisaremos essa hipótese ao investigar as formulações sobre a dor nas teorizações de Freud. Mais do que recuperar e enumerar suas referências, nos interessa indagar sua epistemologia e sua lógica constitutiva. Para isto, revisamos alguns textos coletados em *Publicações pré-psicanalíticas e manuscritos inéditos durante a vida de Freud (1886–1899)*, a fim de compreender os antecedentes do desenvolvimento da dor apresentados no *Projeto*, para então observar as indicações em textos metapsicológicos. A partir das edições das

*Obras completas*<sup>102</sup>, optamos por fazer uma análise de dois problemas teóricos encontrados nos textos publicados, não necessariamente organizados cronologicamente. Os dois grandes problemas são a dor como paradigma de continuidade entre *res extensa* e *res cogitans* como questão epistemológica, ou seja, as consequências teóricas da base médico-filosófica do ser humano; e a dor como problema da vida biológica. Entretanto, nossa análise não trata apenas de sublinhar a intencionalidade declarada de Freud, nem o encadeamento de definições, mas de assumir a letra na instabilidade que permite ao significante surgir, recuperar o movimento da teoria. A própria atividade teórica de Lacan é feita dessa forma, com definições precárias e fragmentadas, uma teorização dispersa, contraditória, ressignificada constantemente<sup>103</sup>. Podemos dizer que, quando Freud pensa, sonha, teoriza e escreve, há simbolização, certo imaginário cai e se produz um real; é o que Lacan lê nos mitos de Freud como invenção teórica: do mito à estrutura. O *recalque primário*, o *umbigo do sonho*, o *motivo segredo das lembranças encobridoras*, o *mito do pai da horda*, etc., todos eles podem, segundo Le Gaufey (1993) ser colocados em série como *conceitos-furos*. Mas, furos de que? Da teorização. Isto quer dizer que, além de que seja indubitável, a episteme freudiana suportada pela física e a biologia da época e sua explícita tentativa de constituir uma *Naturwissenschaften*, tem pontos de impossível. Lacan recupera o real da ciência moderna, é então evidente que ela também alcançou a Freud. A busca incessante de Freud das “provas de realidade”, no primeiro tempo na anatomia (que rejeita) e no segundo momento na confirmação histórica dos fatos das cenas traumáticas, foi rejeitada pela *fantasia* (vol. XVII, 1992). Com esta última Freud preenche o “elo perdido” da teoria, mas nas tentativas de ligação e continuidade insiste o buraco... “dizer tudo implica, por si só, uma perda” (MILLER, 1994, p. 12). Não se trata somente de adjudicar uma leitura evolucionista aos desenvolvimentos da época ou que talvez Freud poderia haver decifrado os mistérios se ele tivesse vivido mais, trata-se da lógica do significante: sempre há um resto, não é totalizável (MILLER, 1994). Veremos ao longo deste texto como a dor pode também fazer série como *conceito – furo*, que Freud tentou circunscrever, e que se ofereceu como fissura ao corpo do conhecimento médico e aos próprios desenvolvimentos da psicanálise.

Com Freud, e *mais além* dele, a dor se veste de real e irrompe nas teorizações que descrevem o funcionamento e a própria definição do corpo. Há uma ruptura no simbólico, algo não pode ser incluso na cadeia, a explicação *causa – efeito* do impulso falha, um significante

---

<sup>102</sup> Conforme especificado em “Citações e referências das obras”, trabalhamos com a edição de Amorrortu. Portanto, as citações serão traduzidas livremente do espanhol.

<sup>103</sup> Sugiro ler a excelente tese de Guillermo Milán Ramos (2005), orientada por Nina Leite nesta casa de estudos.

falta. Não se trata da dor como inefável e fora da linguagem (MEDEIROS, PONTALIS, NASIO, LE BRETON), “não existe nada que não possa ser dito” (MILLER, 1994, p. 17), trata-se do funcionamento do significante, que sempre remete a outro. A dor pode constituir um *conceito-furo* por apresentar-se como um ponto de tensão teórica, o sujeito aparece aí (diz Lacan); Freud se lamenta de não saber de sua natureza. Mas, ela está operando no conjunto de suas teorizações e revela a singular questão ética do discurso analítico, a dor revela que sua abordagem, a fala, é da mesma ordem do que faz questão: a inexistência do Outro. Diz Lacan

o saber é coisa que se diz, que é dita. Pois bem, o saber fala por conta própria – eis o inconsciente. [...] Para contradizer Freud, não bastava lembrar que o saber se sabe inefavelmente. Seria preciso dirigir o ataque ao fato de Freud sublinhar que qualquer um pode saber – o saber se debulha, o saber se enumera, se detalha, e – isto é o que não funciona por própria conta – o que se diz, o rosário, não é dito por ninguém – ele se desfia sozinho. (S17, 1992, p. 66).

“Freud não diz besteira. [...] o mérito do discurso de Freud. [...] Está à altura de um discurso que se mantém tão próximo quanto possível do que se refere ao gozo” (S17, 1992, p. 67). O buraco na teoria, a dor que não pode ser definida, mostra a falha real.

### **A dor entrea *Verlötung* e o furo**

*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.*  
(LACAN, 1954-1955).

A união de Descartes tentando mostrar que alma e corpo são distintos, mas estreitamente unidos – em suas palavras, quase “como una cosa mesma” (MEDITACIONES, 1987a, p. 91) –, levou à busca da resolução do mistério da união entre as substâncias com integração. Quem fala “eu” pode dizer que tem um corpo, e a sensação como pensamento corporal dá conta da união, tal como Freud também dirá a propósito da dor. Tanto Freud quanto Descartes falaram de uma influência mútua e uma indissociabilidade confusa entre substâncias, onde se encontram as sensações e as paixões. Como introduzimos, a elaboração de Descartes sobre a dor foi ambígua. Num momento, apresenta a dor como um pensamento confuso, via de acesso ao conhecimento do corpo que é sentido, que se origina em processos fisiológicos e mecânicos – acentuados posteriormente por La Mettrie. Não obstante, Descartes concebe a união do *meu corpo* às sensações – pensamentos que não ocupam lugar, não são da ordem tridimensional. Assim, o corpo não é somente *res extensa*; é possível pensar em um corpo

incorpóreo, em que a dor é um elemento que dá lugar às substâncias (DESCARTES, 1980). A dor não é só uma solução de ligação entre um corpo-máquina, anatômico, e a alma, mas é a possível existência de um corpo não tangível, sendo a dor um pensamento que corre pelos nervos. Observamos que o pensamento de Freud seguirá apresentando essa ambiguidade, a dor entre a matéria orgânica do corpo tridimensional e a virtualidade não verificável dos fenômenos psíquicos, limitado pelos conhecimentos de seu tempo e propondo outros.

O assunto da ambiguidade pode ser analisado pela via epistemológica, portanto voltaremos ao que foi apresentado no primeiro capítulo sobre o fraco dualismo de Freud (ALLOUCH, 1993). Procuramos retomar esse caminho para revisar o lugar da dor na incessante tentativa de Freud de encontrar ligações entre a psique<sup>104</sup> e o corpo, num momento em que a pergunta filosófica sobre a natureza da alma era vigente e fazia parte das incógnitas médicas, entre as tentativas de cientificidade dos saberes psicológicos. Como já destacamos no primeiro capítulo, há uma particularidade em Freud quanto ao uso do vocábulo *Verlötung* em detrimento do termo de uso comum, *Lötung*, que significa *soldar*. O emprego de *Verlötung*, formado a partir do verbo *verlöten*, indica que algo foi soldado junto, com ênfase na própria ação de ligar duas coisas, em vez da ligação pré-estabelecida. Logo, a escolha de Freud aponta para a ação que estabelece uma ligação (*verlöten*). O prefixo *Ver-* indica justamente a ligação. O alemão tem dois vocábulos, *löten* e *schweißen*, enquanto o português tem apenas um: *soldar*. A diferença no primeiro, usado por Freud, é que na ação de *schweißen* as superfícies são mudadas, se unem e formam a junta da soldadura – que na *Lötung* é formada pela solda –, junção mais sólida e duradoura do que aquela por *löten*<sup>105</sup>. Esses detalhes de uso permitem que levantemos o problema da origem: lembremos que, para Descartes, antes da união não há nada, posição fundamental na Psicanálise – se há duas matérias passíveis de serem ligadas por uma ação, já estavam separadas anteriormente, o que é oposto a pensar numa lógica em que haja, no ato, uma ligação. Para Freud, se fosse assim, a psique e o corpo precederiam sua união. Pensar em uma ideia não naturalista da ligação permite imediatamente perguntar, com Lacan: que pode ter descoberto Freud como aquilo que liga corpo e a alma senão a entrada à linguagem? Mas

---

<sup>104</sup> Em 1890, Freud publicou *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)* [Tratamento Psíquico (Tratamento da Alma)], e lá ele propõe desde o início 'Psique' como a palavra grega que em alemão traduz 'Seele' 'alma'. Assim, "tratamento psíquico" é o mesmo que "tratamento da alma", ou seja, tratamento desde a alma, seja de distúrbios psíquicos ou corporais, por meio de uma "influência" fundamental que é a palavra. Nesse texto, que apresentado posteriormente neste capítulo, Freud se dedica a expor as relações entre o psíquico e o corporal, como foi aceito como objeto de estudo pela medicina. Freud não escolhe a palavra *Geist*, "espírito", e seu equivalente grego mais próximo, *nous* (também traduzido como razão, intelecto, entendimento).

<sup>105</sup> Agradeço as informações fornecidas por Markus Lasch sobre o uso do vocábulo em alemão.

não é tão simples responder retoricamente a partir de uma outra epistemologia; é um caminho enganoso sem uma vigilância epistemológica. Como apontamos acima, o problema da origem da união, que Freud manteve como uma questão, pode ser abordado também pela função dos conceitos furos.

Alguns estudos (AUBERT, 2017; PONTALIS, 2015; NASIO, 2014; MEDEIROS, 2021) justificam a ambiguidade etimológica do termo Schmerz – dor, na língua de Freud – como espelho da ambiguidade de um fenômeno que “por sua natureza” não se deixaria definir. Em alemão, é o termo que significa pena e mal, e ao substantivo Schmerz podem ser acrescentados dois sufixos: -zen, formando Schmerzen, que denota causar dor, de modo intransitivo, termo utilizado para se referir a uma dor física; no entanto, -*leiden*, formando Schmerzleiden, refere-se ao sofrimento psíquico e tem o sentido de lamentar, desgostar, entristecer (AUBERT, 2017). Afirmar e justificar, em defesa de Freud, que a ambiguidade do termo e do uso é causada por uma condição natural da dor se alinha a uma forma particular de fazer teoria: a dor como dado natural do corpo e a linguagem como instrumento de nomeação do fenômeno (FOUCAULT, 2004). A leitura resultante não é estranha; reconhece que a dor já estava presente no corpo universal, “os outros corpos”, um organismo sempre sendo anterior e a dor como um fenômeno dele, que Freud tentou primeiro eliminar, em seguida explicar e logo abandonou por ser “impossível”, como veremos a seguir.

O termo soldagem, *Verlötung*, que Freud usou como solução de continuidade à inexplicável relação entre corpo e psique, preenche o “elo perdido” com a Física e, portanto, é uma bússola para revisar as condições epistêmicas e epistemológicas necessárias para tal união – outro elemento de problematização que, certamente, não é contraditório. O precário e dubitativo dualismo de Freud é consequência do descobrimento dos efeitos da palavra num momento em que se procura achar uma solução de continuidade entre *res extensa* e *res cogitans*, e no qual a ideia de energia facilita, por exemplo, a forma da dor – o pensamento percorrendo os nervos, na metafísica de Descartes. Freud, tendo como suposto implícito a Física de Newton, trabalha com uma concepção de matéria nela implicada (EIDELSZTEIN, 2022): o mundo, e qualquer corpo, é um sistema composto por certas partículas sujeitas a mudanças de estado de acordo com um operador de natureza eminentemente física e mensurável. Essa concepção de sistema, que Lacan rejeita, implica o reconhecimento de uma parte isolada do universo material: o indivíduo, composto por substâncias, isto é, matéria e energia. O modelo pode ser observado sem dúvidas no Projeto, e em diversos momentos do pensamento de Freud. A questão do que

domina o indivíduo e causa alterações corporais foi respondida por Freud de diversas formas, num caminho que vai, no final do século XIX, desde os efeitos do uso de substâncias como a cocaína; passando pela hipnose da sugestão; até nomear, no começo do século XX, um elemento comum do ser humano o *missing link* (GRODDECK, 1970, p. 11), como pulsão e até o inconsciente.

Para acompanhar o problema que estamos apresentando aqui, é preciso pensar que para Freud, como para Descartes (MARION, 2013), o corpo como substância extensa apresenta uma ambiguidade e, por isto, podemos conjecturar que a leitura de Freud pode justificar tanto as interpretações de um corpo orgânico quanto de um corpo de representações. Freud não consegue abandonar completamente a res extensa, mas introduziu uma diferenciação não tão pequena: um corpo que pertence ao sujeito (dividido) que sofre porque fala. Sustentar a incerteza não é fácil: Freud enquanto pesquisador dá conta do movimento que o leva a solucionar o mistério com o organismo, mas permitir seu ressurgimento com a palavra. Freud também pode reconhecer um outro corpo, distinto dos outros corpos da medicina, que acarretará alguns efeitos epistêmicos e epistemológicos, pois suporá uma forma específica de aceder a esse corpo pela escuta.

### **Desenhar ou escrever uma sensação: os traços da dor**

Freud desenvolve pesquisas entre 1884 e 1895, incluindo o que é definido por Aubert (2017)<sup>106</sup> como “emergência somática”; um período em que a Fisiologia alemã tenta retomar a aspiração última de Descartes de explicar a dor de forma mecânica, a partir de um modelo reproduzível em laboratório, descrita como um trajeto que vai da periferia até o sistema nervoso central. A Psicologia, então, estudava a dor no quadro da teoria dos sentimentos e do prazer. Nesse momento dos primeiros manuscritos, a dor aparece como um problema específico de pesquisa, mas Freud se concentra no tema como chave para a construção de uma teoria própria e original sobre o psiquismo.

Os primeiros questionamentos de Freud giram em torno da ausência de *aisthesis*, da sensação (*Empfindung*), a *anesthesia*, quanto de sua forma exacerbada, a hiperestesia. Primeiramente, a dor é abordada no estudo sobre a cocaína a propósito das anestésias, ou seja, a cocaína como meio para minimizar a dor. Na publicação intitulada *Escritos sobre a Cocaína*,

---

<sup>106</sup> A investigadora francesa levanta a importância de ver Freud focado na pesquisa quando sua vida sucedeu em constante luta com sua própria dor e o uso da cocaína, até as fases finais do câncer.

pode-se ler como Freud narra a utilização terapêutica da cocaína contra a dor. *Sobre a cocaína* (1884), *Contribuição ao conhecimento da ação da cocaína* (1885) e *Sobre os efeitos gerais da cocaína* (1885) permitem cotejar que a experimentação com a cocaína permitiu que Freud elaborasse reflexões teóricas sobre as possibilidades de analgesia da dor, não de um anestésico<sup>107</sup>. Em termos gerais, o objetivo não é destacar o uso e o estudo da cocaína, mas o interesse inicial de Freud pelas sensações, especificamente pela dor. Nos textos mencionados, a preocupação com o tratamento da dor já se apresenta na ambiguidade de não se referir apenas à mitigação da “dor física”, embora este seja um objetivo médico claro (dor de cabeça, úlceras etc.), mas está sempre presente em suas ligações confusas com a vida anímica – assim como em Descartes, é difícil distinguir uma da outra, ao ponto de, por exemplo, em uma carta enviada à Marta em 7 de janeiro de 1885, Freud escrever:

Foi precisamente a intensidade do sofrimento causado pelas horas de dor que você me deu há dois anos e a partir de então, o que me convenceu do meu amor por você (1980, p. 138).

E a continuação, na mesma carta:

Ontem à noite fui ver Breuer e lá conheci Fleisdl<sup>108</sup> que estava muito loquaz, mas não de uma forma agradável. Se eu pudesse aliviá-lo de sua dor!<sup>109</sup> (1980, p. 139).

Nesse período, a dor é uma sensação que ele descreve como determinante e ligada ao amor<sup>110</sup>, entretanto, é um problema que ocupa e o preocupa como pesquisador na direção da cura, no sentido médico. Foi através do método experimental que observou reações musculares (1885), próprio da *Naturwissenschaften*, que Freud tenta aplacar e eliminar a dor como aquilo que afeta a vida toda – física e anímica, inseparáveis. Não há dúvidas quanto a um trabalho com a Fisiologia que, de fato, o leva a apresentar seus estudos no Clube de Fisiologia

<sup>107</sup> Essa diferença entre analgesia e anestesia é fundamental porque dá conta de um começo nas pesquisas em que a dor não encontra apaziguamento completo ou duradouro como efeito do fármaco no organismo, problema atual que retorna no discurso médico.

<sup>108</sup> Ernst Fleischl von Marxow foi um discípulo direto Brücke e admirado por Freud. Fleischl, como superior de Freud, o aconselha que desista de sua carreira de pesquisa porque era pobre, e diz que ele deveria se dedicar mais à Medicina geral. Foi nesse contexto que ele deixou o laboratório do Instituto de Fisiologia e iniciou sua carreira médica como aspirante no Hospital Geral de Viena.

<sup>109</sup> Ao dissecar um cadáver, ele corta o polegar e contrai uma infecção, com dor terrível e incurável, e só conseguiu amputar seções do polegar para diminuir a dor. A única coisa que Fleischl tinha para temperar sua dor era morfina, e ele se vicia nela. Isso ocorre antes da saída de Freud do Instituto de Fisiologia e de seu encontro com a cocaína.

<sup>110</sup> A relação entre a dor e o amor é retomada em *Introducción al narcisismo* para explicar como a dor retira a libido dos objetos de amor e se dirige ao eu-corpo, que será retomado posteriormente.

e na Sociedade Psiquiátrica de Viena. Nesse momento, Freud se encontra mais do lado da descrição do fenômeno, ou seja, dos efeitos da cocaína, que da produção de uma nova teoria. Contudo, segundo pesquisadoras como Aubert (2017) e Roudinesco (2016), esse período é fundamental para Freud marcar uma posição de distanciamento da Medicina para se dedicar ao estudo dos fenômenos psíquicos, que estaria por vir. Por sua parte, Aubert interpreta que a dor “recobre uma interrogação teórica; a patologia da dor, a anestesia ou analgesia, sua erotização, são o meio de avançar nessa reflexão. Elas designam a necessidade de uma dor psíquica” (2017, p. 105). No eixo da histeria e com o olhar voltado aos signos da dor, Freud começa a elaborar uma teoria energética e, por conseguinte, a escrever sobre uma transformação da matéria somática e psíquica, colocando as sensações e a dor como paradigma da continuidade entre o corpo e a psique. Uma pergunta por nós colocada é se finalmente a natureza do “fenômeno psíquico” no tratamento da dor é um retorno ao programa biologista, no deslocamento do interesse de Freud da Neurologia à Psicologia (STRACHEY apud FREUD, V1, 1992, p. 3), ainda sobre um solo comum.

Porém, nesse contexto social e científico, Charcot, mestre da *cittá dolorosa* (DIDI-HUBERMAN, 2018), permitiu a Freud identificar outro objeto: a dor da histeria. Cedo, no *Informe sobre mis estudios en París y Berlín, realizados con la ayuda de una beca de viaje concedida por el Fondo de Jubileo universitario*, Freud reconheceu que sua experiência na Salpêtrière foi um ponto de inflexão em seu pensamento (V1, 1992, p. 3). Essa mudança fez com que a dor passasse a ocupar um lugar primário nas preocupações de Freud.

Para rever o problema geral da sensibilidade nesse período, seguimos o ensaio de Georges Didi-Huberman intitulado *A Invenção da Histeria*. Charcot e a iconografia fotográfica do Salpêtrière<sup>111</sup>, uma referência indiscutível. O ponto-chave que ele propõe rever é o caráter de invenção da histeria, ou seja, de um quadro que foi progressivamente elaborado, nomeado, em que os significantes corpo, loucura, mulher e dor ocupam um lugar na equação; a *cittá dolorosa* foi a cidade das mulheres incuráveis (2018, p. 23). O espetáculo da histeria, dos corpos fugindo da anatomia, foi o espetáculo da dor. Didi-Huberman se pergunta: “por que meios uma verdadeira dor consegue nos dar acesso, em silêncio e apesar de tudo, à questão das formas, dos significantes?” (2018, p. 11). E afirma: “no final não é possível para mim chamar este evento de histeria, qualquer outra coisa que não seja dor” (2018, p. 11). A dor foi arquitetada como uma imagem para um público – uma ocorrência de significantes. Levantamos um fragmento de

---

<sup>111</sup> Todas as citações desse livro são de tradução livre.

poesia e traçamos uma pergunta a ser trabalhada ao longo do texto: quem/que inventou a dor? O *corpolingagem*, o Outro, o tesouro dos significantes? Inventar é imaginar, fingir, chocar e cair, desvelar (2018, p. 12). Será que o corpo inventou a dor, como um enigma, um real que não é o organismo, mas uma função da escrita? Talvez a resposta aponte para o fato de que se pode escrever uma opinião, como Freud ou Charcot fizeram sobre a dor, mas não dar uma opinião de uma escrita, como Lacan mostrou.

Em 1886, Freud escreve no *Informe sobre mis estudios en Paris y Berlín*: “Charcot costumava dizer que a anatomia, em termos gerais, havia concluído seu trabalho, e a doutrina das afecções orgânicas do sistema nervoso estava, por assim dizer, terminada; e que agora era a vez das neuroses” (vol. I, 1992, p. 10). Ao chegar a Paris, o assunto que ocupava Freud era a anatomia do sistema nervoso, mas ao sair da cidade, seu pensamento estava imbuído dos problemas de histeria e do hipnotismo, ou seja, se deslocou da Anatomia patológica e da Neurologia para a Psicopatologia, mudança que Strachey localiza no início de dezembro de 1885, quando Freud abandonou o Laboratório de Patologia da Salpêtrière (FREUD, vol. I, 1992, p. 4). Nesse informe, Freud reconhece que a histeria com a qual trabalhava Charcot era apenas um rótulo que adoecia, de um estudo pouco sério dotado de preconceitos, até o ponto de visualizar um retrocesso ao pensamento medieval. Os estudos da Anatomia patológica eram voltados a conclusões sem fundamentos, ou melhor, a fundamentos amarrados à moral. Dentro dos problemas característicos da sintomatologia histórica se encontravam, como signos distintivos, a anestesia e a dor excessiva, fisiologicamente não comprováveis, mas associadas à anatomia genital. O problema das sensações na histeria foi abordado com a hipnose como “campo de fenômenos que [Charcot] submeteu à descrição de acordo com a ciência natural” (FREUD, vol. I, 1992, p. 13), e, portanto, uma prática orientada à observação e localização anatômica das zonas doloridas.

Charcot diz: “farei você tocar esta dor com suas próprias mãos em um instante; farei você reconhecer todas as suas letras” (DIDI-HUBERMAN, 2018, p. 18). O método foi a apresentação das doentes, ou seja, a observação clínica, a experimentação sobre o organismo e a aproximação do especialista ao fenômeno, que leva do olhar ao conhecimento – do olhar à dor. A dor é então construída como conhecimento do corpo, de fora, dos “outros corpos”, entre anatomia e moral. A experimentação seguiu o modelo de Bernard, ou seja, uma experimentação provocada: gerar fatos e tirar proveito deles. Nesse modelo, a observação era a experiência em que se deve acreditar, pois se supõe alheia a qualquer doutrina. Trata-se de substituir a

metafísica da essência e das causas da doença por uma metafísica dos fatos, o que implica a adição, por assim dizer, do que “faz falta” para construir ou reconstruir um fato quando falta o sentido de sua origem (DIDI-HUBERMAN, 2018, p. 240). Vejamos aqui o problema que introduzimos no capítulo 2: a diferença entre experiência e *experimentum*, que Lacan (1964) adverte no contexto da Psicanálise, evocando Koyré (1973). Em 1881, o Parlamento francês aprovou uma dotação de duzentos mil francos para a criação da “cátedra da clínica de doenças nervosas” na Salpêtrière, do investimento à invenção. O espetáculo criado pela Escola da Salpêtrière foi, a partir de 1877, uma referência mundial para a academia, a política, a religião, mas também para a arte e a vida cultural. Todas elas alimentadas pela nova formulação da teoria da dor baseada em fatos, não em palavras – uma questão epistemológica e um problema político, ético e estético das sensações, de que Freud participou. De fato, a denúncia que Freud faz em seu relatório de 1885, e pela qual abandona a Neurologia e seu trabalho no laboratório de Patologia da Salpêtrière, é uma que exige a Medicina “baseada em evidências científicas”<sup>112</sup>. Pela falta de evidências comprováveis causada pelo estado do desenvolvimento da ciência, quando Freud chegou a Paris em 1885, Charcot já duvidava do método anatomoclínico, ou seja, aquele que ele definiu como

Um compromisso com objetivos, fisiológicos e essencialistas, no estudo das doenças nervosas: mesmo que não possamos ver como funciona um cérebro, poderemos descobrir os efeitos causados por alterações em seu funcionamento graças aos sintomas corporais e, portanto, diagnosticá-los (CHARCOT; PIRRES apud DIDI-HUBERMAN, 2018, p. 35).

O método foi chamado *anatômico* porque conjecturou uma antecipação de uma autópsia sobre corpos vivos: “anatomia sobre corpos vivos”, o corte do corpo vivo. Isso não foi simplesmente uma metáfora: Duchenne de Boulogne, por exemplo, criou um “reóforo”, um instrumento que permitiu que a pele fosse eletrificada localmente e que “as menores radiações dos músculos fossem desenhadas sob o instrumento” (2018, p. 264). Foi o instrumento ideal de uma “verdadeira anatomia viva”, pois a contração imposta, gerada pela “experimentação

---

<sup>112</sup> Hoje é conhecido como o paradigma da convergência, em que Erik Kandel é uma referência para a Neuropsicanálise. Não é por acaso que em seu trabalho ele enfatize uma afiliação à Psicanálise freudiana, como um antecedente que não localiza o inconsciente materialmente devido ao estado da pesquisa científica no início do século XX. Kandel é um americano, judeu, nascido em Viena! Vencedor do Prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina em 2000. Entre seus livros estão *A Era do Inconsciente* e *A Nova Biologia da Mente: O que nos dizem os distúrbios cerebrais sobre nós mesmos, A psiquiatria, a psicanálise e a nova biologia da mente*. Não vamos desenvolver a discussão sobre estes.

provocada”, revelou “sua direção e situação melhor do que o bisturi do anatomista poderia fazer” (DIDI-HUBERMAN, 2008, p. 26).

O museu patológico vivo precisava de um catálogo, um dicionário do corpo, elaborado para fins didáticos e clínicos, uma aposta no conhecimento do corpo, no conhecimento que vem do corpo, com a fixação dos sentidos oferecidos à observação do fenômeno. Já há algum tempo a Medicina vinha se propondo a organizar o diverso e simultâneo em torno de um fantasma da imagem da linguagem-quadro (DIDI-HUBERMAN, 2018), ou seja, passar do corpo tridimensional cartesiano para um traçado bidimensional. O quadro, como pondera Foucault, foi o produto do problema colocado pelo médico: questiona se era possível localizar na mesma representação espacialmente legível e conceitualmente coerente o que a doença mostra – a sintomatologia visível e a análise verbal (2004, p. 162). Como o autor afirma, o que a análise geométrica do quadro finalmente fez foi reconhecer sentidos já dados *a priori* (p. 163): distribuiu o visível em uma configuração conceitual já determinada. O ideal de descrição exaustiva e a correlação forçada entre o visível e o enunciável esconde o aspecto arbitrário e tautológico do pensamento clínico. A linguagem é apresentada como a ferramenta para nomear exatamente o que é visto, o objeto como o visível, o que permite o estabelecimento de um vocabulário que tende à generalização por descrição, e assim se garante a partir de uma “reserva prudente para suscitar opiniões gerais sem dar realidade a termos abstratos”, fundamentada em relações de localização e função do organismo (FOUCAULT, 2004, p. 164). A linguagem existe para descrever a matéria como organismo e suas funções visíveis, uma descrição que permite passar do sintoma ao signo e, com isso, à configuração de um conhecimento do corpo como uma ordem de verdade. A anatomia do corpo vivo levou a atribuir a cada órgão do corpo histórico sua própria dor; a Escola da Salpêtrière estava delineando uma teoria geral psicofisiológica que afirmava, por exemplo, que a “impressionabilidade” “nada mais é que uma fraqueza congênita ou adquirida de resistência dos centros vaso-motores” (2008, p. 240). Para isso, foi necessária uma verificação experimental: a tomada de medidas de todas as sensibilidades históricas.

Ver e saber – a gramática do corpo que o médico traduz é a dos gestos, como imagens já dotadas de sentidos, embora “o visível seja uma modalidade incompreensível” (DIDI-HUBERMAN, 2018, p. 18). Dessa forma, o catálogo permitiu, às vezes, evitar as perguntas, mencionadas na introdução, pois já haviam sido feitas: *o que tem você? Onde dói?* De acordo com Didi-Huberman (2018), com esse dispositivo, a Medicina procurou resolver a

aporia da “forma das formas”: a “forma” do “conjunto de sintomas” seria uma metalinguagem do corpo? Essa preocupação com as formas e os gestos que um corpo pode adotar, e sua classificação, pode ser entendida como uma questão clássica das artes, uma estética das sensações que foi interpretada como uma possibilidade de esclarecer a relação do corpo e sua união com a alma. Por exemplo, Charles Le Brun (1619–1690), o primeiro pintor de Luís XIV, procurou estabelecer um catálogo das paixões, defini-las morfologicamente e explicar como deveriam ser desenhadas, pois retratá-las significava pintar os movimentos da alma no corpo: “tudo o que causa paixão na alma provoca uma ação no corpo” (DIDI-HUBERMAN, 2008, p. 18).

Figura 3 – (a) La douleur aigüe: tête d'homme, vue de trois-quarts; (b) La douleur corporelle simple



Fonte: Charles Le Brun em Musés du Luvre, 2023.

Esse interesse especial pelo gesto como linguagem do corpo possível de passar ao papel foi, na época de Charcot e Freud, levado à fotografia das histéricas<sup>113</sup>, pois as sensações são *demonstradas* através dos traços de expressão. Entre Le Brun e Charcot, Lavater, Esquirol e Tardieu permaneceram também preocupados com a fisionomia das mulheres alienadas. O projeto, que fracassou, procurou antes de tudo descobrir o alfabeto da “linguagem silenciosa,

<sup>113</sup> Para se aprofundar no tópico, ver Didi-Huberman (2018).

mas eloqüente da natureza” (DIDI-HUBERMAN, 2008, p. 57), a linguagem secreta do corpo. Os médicos não se esqueceram dessa questão da arte clássica. Duchenne estava, de fato, preocupado exatamente com a questão clássica da pintura evocada acima: a do alfabeto das paixões. Seu objetivo era buscar, no estudo das reações musculares superficiais, “as leis que regem a expressão da fisionomia humana”, chegar cientificamente a uma lei da relação entre a alma e sua expressão do corpo e definir a “ortografia da fisionomia em movimento” (2008, p. 266).

Freud participa desses acontecimentos<sup>114</sup>, quando os homens da Salpêtrière perseguiram uma espécie de besta negra, como Freud escreve – *béle noire* (vol. I, 1992, p. 45). O preto, escuro, a noite, o mistério, não permitiam representar o que o conhecimento médico estava enfrentando: que o oposto do preto não é branco, mas toda uma gama de possíveis não pretos, significando a impossível classificação de sensações, movimentos, gestos, gritos, palavras. “É verdade, o corpo histérico é todo um mistério de sensações”, descreve Didi-Huberman (2008, p. 248). Brisquet diz: “perversões de sensibilidade”, ou seja, fora da norma. Primeiro, anestésias; em segundo, hiperaestésicos:

"dermalgias", "miosalgias", "cefalgias", "epigastralgias", "raquialgias", "pleuralgias", "celialgias", "toracalgias", "mielialgias", "artralgias", "neuralgia", "hiperaesthesia laringo-brônquica", "sufocações pseudocrupais", "hiperaesthesias das vias digestivas", "nefralgia", "cistalgia", "histerragia", "histerragia" (2008, p. 240).

Freud admirava o trabalho com Charcot, “o consolador de seu século” (DIDI-HUBERMAN, 2008, p. 318). O que Freud encontra em Paris é a constatação de que as poucas curas históricas foram milagres, operações mágicas sobre um corpo que não respondia à Fisiologia da época; um poder. Cura, Lacan dirá, como “uma demanda que parte da voz do sofredor, de alguém que sofre de seu corpo ou seu pensamento. O espantoso é que haja uma resposta, e que, desde sempre, a medicina tenha acertado na mosca por meio de palavras” (OE, 2003, p. 511). Lacan responde essa pergunta em *Radiofonía* (1970) apontando algo fundamental com um simples comentário: uma prática não precisa ser esclarecida para operar (OE, 2003, p. 512). A elaboração de teoria não é garantia da prática quando o objeto é o *falasser*, mas é necessária. No mesmo sentido, Freud aponta, a respeito de um pensamento ancorado em um programa biologista (MILNER, 1996), que mesmo com a vigilância que tentou exercer sobre seus limites, esforçou-se para elaborar teorias que se ajustaram e se desajustaram ao mesmo

---

<sup>114</sup> Em geral, com um envolvimento extraordinário, até mesmo apontando sua adoração a Charcot em várias ocasiões; até chama seu filho de Jean-Martin em sua homenagem.

tempo, e assim Lacan pôde ler além do dito. Freud nem sempre tentou esclarecer o fenômeno, o efeito da matéria orgânica e seu funcionamento, mas elaborou teorias, ensaios e hipóteses, às vezes até mesmo vindos de sonhos.

O interesse pela dor como objeto de uma teoria começa em Freud com a escuta das queixas: as próprias, as de seus colegas e amigos, e também das histéricas, como fenômeno da palavra. É possível ver, numa leitura estendida da obra, como Freud vai do fenômeno da dor a uma tentativa de sua formalização. Uma das soluções que o pensamento científico moderno encontrou para aquele mistério que se desenhava na arte – isso que acontece no corpo e que é inseparável da alma – foi escrever a energia, que se assume no modelo newtoniano (ASSOUN, 1983), sendo sua propriedade fundamental a matematização. A dor se constitui como uma questão teórica, portanto elaborada em um outro tempo, tal como é passível de leitura, de entrada, no *Projeto*. Ninguém falou para Freud de *Qn*; é evidentemente uma construção teórica. Abram Kardine, no livro *Minha análise com Freud*, relata reminiscências, como quando aproximadamente no ano 1922 Freud lhe diz: “estou muito ocupado o tempo todo com meus problemas teóricos, então, quando tenho a oportunidade trabalho neles em vez de prestar atenção aos problemas terapêuticos” (1979, p. 71). Ainda que pudesse ser apenas um comentário que descreve um período dedicado à escrita, fala sobre um assunto cardinal para Freud: a formalização. Freud era um pesquisador: dizer que forjou sua própria epistemologia, não precisando buscá-la externamente (MOREIRA; DE SOUZA, 2013), é apoiar-se na ideia de autor esquecendo que “isso [ça] pensa” (LACAN, OE, 2003). Se, segundo Assoun (1983), Freud elaborou uma nova epistemologia – a Metapsicologia –, não foi desconhecendo, questionando, rejeitando ou até aceitando sem saber, posições e discussões já dadas. Isso, que parece óbvio, é fundamental para não esquecermos que o falasser é falado e sonhado, o *hommodit* (OE, 2003, p. 492) sendo servo da linguagem e dos discursos. A dor inventada pelo “gênio da língua” (S21, 1962, p. 215).

### **Uma bússola para outra cena**

*Histeria* (1888) é um texto fundamental para destacar a centralidade das sensações no pensamento de Freud, nas continuidades e nas discontinuidades elaboradas depois de sua saída de Paris. Nesse período, as perturbações da sensibilidade [*Störungen der Sensibilität*] (vol. I, 1992, p. 48) preocupam Freud por serem os signos mais frequentes das neuroses e os mais importantes para o diagnóstico, que geralmente consistem em uma anestesia ou uma

hiperestesia, no quadro da histeria que se desvia da sensibilidade “normal” [*normaler Empfindlichkeit*]. Nesse texto, Freud dirá, como Charcot e seus contemporâneos (DIDI-HUBERMAN, 2008), que há um complexo de sensação [*Empfindungskomplexes*] chamado *aura* (vol. I, 1992, p. 46), e também ocorre a produção de um *globus hystericus*, um sentimento que diz respeito a um espasmo faríngeo, uma espécie de bola que subiria do epigástrico até a garganta (p. 46). Aqui, Freud pensa como médico-filósofo, tal como no caso dos espíritos animais (1990) que dão nome aos agentes nervosos no cérebro de Descartes (BERCHERIE, 1988).

Poucos anos depois, em *Trabajos sobre hipnosis y sugestión* (1888–1892), a preocupação sobre as sensações, em especial a dor, se mantém. Assensações em estado hipnótico [*die Empfindungen des hypnotischen Zustandes*] (vol. I, 1992, p. 139) foram um problema que Freud abordou no seu vínculo com os desenvolvimentos da Escola de Nancy. No prólogo a Bernheim, do livro *De la suggestion et de ses applications a la thérapeutique*, Freud destaca que não é possível encontrar qualquer critério que nos permita separar com precisão um processo psíquico de um processo fisiológico (corpo físico), um ato no córtex cerebral de um ato nas massas subcorticais. Portanto, “consciência”, seja ela o que for, não corresponde a toda atividade do córtex cerebral, nem é ligada a uma localidade dentro do sistema nervoso (vol. I, 1992, p. 90-91). Para Freud, o fundamental da teoria de Bernheim é, em primeiro lugar, a distância da Neurofisiologia e, em segundo lugar, a sugestão do médico de que, em suas palavras, tem como único objetivo eliminar uma representação de dor ou angústia (p. 103).<sup>115</sup> Em *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)* (1890) [*Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)*], vemos como Freud dá continuidade a seus esforços de aproximação das substâncias cartesianas a partir de um novo tratamento partindo “da alma” e das perturbações anímicas ou corporais. Nessa proposta, o recurso e o instrumento são a palavra do médico, que é um ensalmo esvaído (vol. I, 1992, p. 115), resquício da hipnose de Bernheim. Segundo Freud, as perturbações e queixas dos enfermos são o grande desafio para o médico; em geral, os pacientes que sofrem dores apresentam os casos paradigmáticos que ensinam sobre a união entre corpo e alma. Da mesma forma que na carta a Marta, anteriormente citada, Freud reitera a força da dor de deixar a vida paralisada, até a insônia. É precisamente com esse objeto, a dor,

---

<sup>115</sup> Esse último ponto é fundamental na representação moderna da procura de uma Psicanálise como “terapia” contra o sofrimento, em termos amplos — Braunstein (1990) afirma: “o sofrimento transformado em uma pergunta feita ao Outro é o fundamento que possibilita uma análise” (p. 216), o que será contestado por Goldenberg em seu texto *Algumas reflexões sobre o sofrimento* (s/d).

que “*la ciencia médica había hallado aquí el anudamiento para atender en su plena dimensión al aspecto descuidado hasta entonces; la relación recíproca entre cuerpo y alma*” (vol. I, 1992, p. 177).<sup>116</sup> A vivência da dor (*Schmerzzerlebnis*) desenvolvida no Projeto, que veremos a seguir, tem um antecedente claro nesse texto, assunto consistente com o problema que ocupava Freud: a relação entre os processos físicos ou orgânicos e psíquicos de natureza desconhecida. Nesse texto, destinado a uma enciclopédia de vulgarização médica (AUBERT, 2017) e anterior ao Projeto, Freud argumentará que “tratamento psíquico” significa tratamento da alma, sejam esses distúrbios psíquicos ou orgânicos, por meio de recursos que influenciem o psíquico – a palavra.

Dores de cabeça que impedem o trabalho, dor nos olhos ao ler e dores ligadas a distúrbios digestivos que aparecem e desaparecem sem nenhuma causa orgânica verificável foram investigadas por Freud, e poucos anos depois, no Projeto, foram explicadas como grandes quantidades de Q. O recurso da palavra é simultâneo à teorização energética do corpo. Em 1890, Freud coloca como uma hipótese a ser seguida o fato da vontade e da atenção poderem afetar o corpo como motores ou inibidores de doenças físicas. Por exemplo, se for dada atenção a um lugar específico no corpo, a dor pode ser gerada; logo conclui que “*cuando se formula un juicio sobre dolores que, en lo demás, se incluye entre los fenómenos corporales, es preciso tomar en cuenta su evidentísima dependencia de condiciones anímicas*” (vol. I, 1992, p. 120)<sup>117</sup>. O autor deixa claro que sendo considerados frutos da imaginação ou o produto de um dano “real” (orgânico), ou qualquer que seja sua causa, não são menos reais e nem menos intensos. Nesse ponto, parece que a causa é secundária, já que a dor como fenômeno aparece da mesma forma. Se a atenção pode gerar dor ao desviá-la, ela também pode fazê-la desaparecer, uma forma comum de tratamento da dor com crianças – já mergulhando na língua.

Freud falará do influxo alterado da vida anímica sobre o corpo, isto é, originado na alma e que percorre o corpo (vol. I, 1992, p. 118) – similar ao percurso da dor no modelo mecânico de Descartes. Freud adota e traduz das ciências naturais os nomes para “o anímico”: nervosidade (neurastenia, histeria), como distúrbios “funcionais” do sistema nervoso (vol. I, 1992, p. 117). Em relação aos estudos médicos da época, uma divergência na leitura de Freud é que, nessa forma de compreender a dor, já não é o corpo que domina o pensamento, mas sim o inverso. A cura deve partir da psique ao corpo, sendo a expressão de um conflito psíquico,

---

<sup>116</sup> “A ciência médica havia encontrado aqui o nó para abordar plenamente o aspecto até então negligenciado da relação recíproca entre corpo e alma”.

<sup>117</sup> “Ao fazer um julgamento sobre a dor, que de outra forma é incluída entre os fenômenos corporais, é necessário levar em conta sua dependência muito clara das condições anímicas”.

como demonstra a conversão histérica, mas se trata do influxo energético de base física. Precisamente como lembra Aubert (2017), a dor na teoria da conversão serve para explicar a transformação da energia (psíquica) em sensação dolorosa, sendo a dor orgânica a expressão de um conflito psíquico. Trata-se da interpretação comum que descreve que “a dor torna-se simbólica, tradução direta de uma vivência física em afeto” (AUBERT, 2017, p. 111).

Em *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas* (1893), Freud trabalhou na representação de paralisias histéricas, atentando à incongruência com os modelos elaborados – paralisia projetiva e paralisia representativa orgânica – e evidenciando a eficácia somática das representações psíquicas como causa, além das distinções anatômicas. Ao estabelecer que “*la parálisis histérica es también una parálisis de representación, pero de una representación especial cuya característica debe ser descubierta*” (vol.1, 1992, p. 200)<sup>118</sup>, Freud começa a produzir uma mudança em direção à representação sexual reprimida na origem das neuroses de defesa, que constitui um elemento-chave para suas posteriores elaborações sobre a dor como defesa no Projeto.

Com os Estudos sobre a histeria, e no caso de Elisabeth (1892)<sup>119</sup>, diz que “*poco a poco aprendí a utilizar como brújula ese dolor despertado; cuando ella enmudecía, pero todavía acusaba dolores, yo sabía que no lo había dicho todo y la instaba a continuar la confesión hasta que el dolor fuera removido por la palabra [wegsprechen]*” (vol. II, p. 163)<sup>120</sup>. A dor é, aqui, metáfora de um instrumento cuja função é dar uma orientação, uma outra cena de origem psíquica. Essa citação diz de: um método que está sendo elaborado, uma dor que fala e uma dor que é removida por meio da fala. Ao tomar a dor como bússola, as coordenadas são dadas pelo corpo da padecente, um corpo que já vimos que não corresponde ao do atlas anatômico. Há um corpo afetado pela palavra, o corpo da dor é o “meu corpo”, particular, é ele que define o ritmo. Neste caso, ao distinguir o que chama de “alucinações de dor”, Freud mantém a ancoragem orgânica de uma anomalia no sistema de percepção e introduz a representação como incitadora da dor.

---

<sup>118</sup> “A paralisia histérica é também uma paralisia de representação, mas de uma representação especial cuja característica deve ser descoberta”.

<sup>119</sup> Freud reconhece esse caso como sua primeira análise completa sobre a histeria (vol. II, 1995, p. 145).

<sup>120</sup> “Aos poucos, aprendi a usar aquela dor despertada como uma bússola; quando ela ficava em silêncio, mas ainda sentia dor, eu sabia que ela não havia dito tudo e a incentivava a continuar a confissão até que a dor fosse removida pela palavra [wegsprechen]”.

A novidade que Freud coloca em Estudos sobre a histeria, presente também no Projeto, é da dor como bússola e véu. Aquilo que aparece como dor no corpo, que não é necessariamente físico, mas de ancoragem orgânica, mostra um outro registro escondido, presença de uma ausência: um excesso (dor) de pensamento.

Nos mesmos anos, nos Manuscritos I e G, Freud tratará de dores de cabeça e experimentará uma teoria de acumulação (vol. I, 1991). Ele dirá a Fliess que as dores perdem sua predominância com a análise, onde as preocupações excessivas e outros conflitos foram liberados.<sup>121</sup>A dor, ligada a um excesso de pensamento, pode surgir e desaparecer com a palavra.

No Manuscrito G a dor se liga a um novo termo: a melancolia. Novamente dá lugar a teorizar as sensações, neste caso da anestesia (sexual), provocada pela perda de libido. A energia, agora perdida, tem o nome de libido e corresponde à vida pulsional. A dissolução de associações produz dor – como no luto. A imagem é dá uma hemorragia interna, há uma ferida, um corte nas associações, que causa dor. Freud reconhece que são as mulheres que mais sofrem com a melancolia e a dor associada a ela. Sua explicação é que a excitação sexual somática inibida é pela educação das mulheres a respeito de sua função no vínculo sexual com um homem e por causa de casamentos sem amor e coito forçado, quer dizer que, tal energia empobrecida que parece vir do organismo é determinada pela cultura. No Manuscrito E, ele ressalta que existem "substâncias sexuais (físicas)" que não encontram saídas satisfatórias e causam dor. Neste texto, dor e angústia se confundem ao derivar as duas das "toxinas sexuais", que não sofrem elaboração psíquica. A partir de 1900, Freud começou a substituir a dor pela angústia, até retornar à diferença entre elas, em *Inibição, Sintoma e Angústia*, em 1926.

Diferentemente dos pintores de gestos e dos desenhos dos anatomistas, Freud percebe que os gestos, nas provas e exames, não coincidem com a dor, a referência não é clara; ao contrário, se adequavam a um quadro prazeroso – detalhe que Freud aborda ao não homologar dor e desprazer no Projeto, distanciamento que se aprofundará em, mas além do princípio do prazer. A zona dolorosa é descrita como uma zona erógena, comum na histeria e que contém uma história. No entanto, além da dor não ter causa orgânica aparente, no mecanismo de formação do sintoma conversivo histérico, ela encontra uma saída no corpo orgânico, que se torna visível, supondo a existência de um apoio necessário do psiquismo sobre

---

<sup>121</sup> Max Schur adverte que Freud provavelmente estava teorizando sobre suas próprias dores de cabeça e autoanálise (AUBERT, 2017, p. 100).

o orgânico (FREUD, vol. II, 1992). Ao retomar a difusa divisão cartesiana, Freud postula que a dor fica ancorada na matéria do corpo orgânico, entendida como “real”, e escrita como energia na continuidade desse corpo ligado à psique. Se a dor os unifica – ou seja, o excesso de estímulo vai do corpo às representações e seu inverso –, é possível pensar num outro corpo, um “corpo psíquico”. O fundamento energético não perderá vigência ao longo dos anos, mas permitirá pensar em dois corpos: aquele que o médico pode cortar e aquele que a palavra recorta, mas sendo sempre a resposta a um mecanismo energético, que Lacan (2006) lerá como simbólico. Atendendo à dor, Freud começa a pensar em um engano, o referente é confuso e até inexistente. O padecente não é mais indivisível e senhor de sua própria casa. A outra cena é algo que se deduz pela linguagem; como diz Allouch (2021) essa outra parte é o signo de outro discurso.

### **Um projeto com excesso de energia**

Freud vai e volta entre o conhecimento de sua época e o que não se encaixa em sua clínica e em sua pesquisa, entreum corpus– mais ou menos aceitado- e outro corpo desconhecido. Uma certa insistência em não abandonar o conhecimento acumulado se apresenta no *Proyecto de psicología para neurólogos [Entwurf einer Psychologie]*, um texto-chave para o problema da dor e, segundo o próprio Lacan (S2, 2010), para toda a metapsicologia. Em 1985, Freud propõe explicitamente a elaboração da base para uma psicologia científica, em que a dor tem lugar destacado, onde elabora um modelo de aparelho psíquico criando três grupos de neurônios:  $\Phi$ ,  $\Psi$  e  $\omega$  – da percepção, da memória e da consciência, respectivamente. Observamos uma primeira tentativa no texto *Sobre la concepción de las afasias: un estudio crítico* (1891) [*Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie*]. Nessa época, Freud já havia assumido uma posição crítica em relação aos estudos de Charcot e insistia em investigar o processo doloroso com uma concepção diferente que considera o corpo submetido a forças (energias) psíquicas. É inegável que Freud participa de um movimento epistêmico em que a Medicina, a Física e a Biologia pautaram o ritmo, o que nunca deixou de ser acompanhado por uma ideia filosófica do ser humano (CANGUILHEM, 1998). Podemos fazer ao pensamento de Freud a pergunta que Canguilhem fez sobre a Psicologia: o que é (sua Psicanálise) e o que ele faz (nela)? Foi uma técnica baseada em conhecimentos ou que respondeu a imperativos além deles? O ecletismo que se pode encontrar no uso das teorias, os métodos e os procedimentos das pesquisas respondem também àquilo que Canguilhem coloca incansavelmente: “a psicologia dá a impressão de combinar uma filosofia sem rigor, com uma ética sem exigências, e um remédio sem controle” (CANGUILHEM, 1998, p. 389). Aqui se

apresenta a questão do objeto, que expusemos no capítulo 2, ou seja, o reconhecimento de que o objeto não é algo dado, mas responde a uma rede de perguntas e problemas fundamentais que os métodos utilizados buscam responder. Nesse momento, do Projeto, Freud tentava estabelecer como alterações nervosas, provocadas por estímulos físico-químicos, internos e externos, imprimiriam sensações de dor e de satisfação. Se seguirmos a leitura de Canguilhem, não há um objeto – o “inconsciente” – como fenômeno que impõe pré-discursivamente um método, mas uma definição: a do homem como um ser dividido internamente, do qual depende o método da *talking cure*. Não usamos “homem” e “ser” coloquialmente, mas para marcar uma clara diferença com Lacan, para quem esses significantes são, ao invés de entidades (reais) – como em Freud e seus contemporâneos –, grandes problemas da teoria. Isso não quer dizer que Freud não se questione sobre a constituição do ser humano, mas que ele parte do homem como uma positividade biológica, tipicamente moderna. Esse é um problema que hoje insiste, e que levou Allouch (2011) a fazer uma crítica a um *Anthropotropisme*, uma tendência atual de fazer do sujeito de Lacan um ser antropológico, um ser humano. Como apontamos na uma hipótese inicial, isto pode ser lido em Freud, o fisicalismo é insistente, no entanto, nos perguntamos sobre a validade de uma posição tão radical, e voltamos para uma leitura que reconhece ambiguidades e lacunas. Qual é a relação entre esse texto de 1985 e o texto sobre as Afasias, escrito quatro anos antes? Qual é a relação entre esse aparelho, no qual a dor ocupa um lugar de destaque – talvez o texto que mais a menciona – e o que ele chamou de aparelho de linguagem?

No Projeto, Freud parte da energia, tanto somática de origem endógena<sup>122</sup>, que nomeia de Qn, quanto a proveniente do mundo externo, nomeada por ele de Q, ambas incidindo, de formas distintas, sobre o sistema nervoso. O modelo é o indivíduo com um interior e um exterior, e o interior contém o aparelho psíquico, que Freud constrói como primeiro modelo nesse texto. Esse aparelho é, coerentemente, composto de neurônios, que constituem seu suporte material e formam três sistemas: j (phi), y (psi) e w (ômega). O sistema j é composto por neurônios condutores que são permeáveis à passagem de Q, e, portanto, não retêm ou sofrem modificações pela passagem de energia, e são aqueles que servem à percepção. Estes não têm contato direto com o mundo exterior, mas através dos órgãos sensoriais que os protegem de grandes quantidades de Q. O sistema y (psi) é o de memória, e pode ser alterado por excitação. Enquanto esses dois sistemas possuem o que Freud chamou de “barreiras de

---

<sup>122</sup> Um dos nomes para a energia que mais tarde foi chamada de pulsão (STRASCHEY, vol. XIV, 1992, p. 110).

contato” (Kontaktschranke), o sistema j(phi) não oferece resistência, enquanto o y (psi) é alterado. Eles constituem os sistemas de percepção e memória, funções mutuamente excludentes. O sistema y (psi), apresentado como um aparelho de memória, está ligado a estímulos endógenos, que Freud mais tarde retomou em sua teoria das pulsões. O terceiro, w (ômega), contém os neurônios que estão excitados pela percepção e produzem sensações conscientes de prazer e desprazer. Todos os três sistemas operam segundo o Princípio da Inércia, o que significa que as quantidades de excitação que eles recebem são descarregadas para fugir dos estímulos. Esse sistema, no entanto, não pode se livrar de estímulos endógenos. Estes, criados por necessidades vitais, cessam com ações específicas mediadas por uma ação externa apropriada – por exemplo, fome resolvida com alimentos –, e exigem um restante a ser acumulado como energia interna e constante.

Por sua vez, se trazemos à tona a descrição desses sistemas é porque Freud reconhece a dor no sistema Q. Esse é um dos elementos centrais do estudo da dor no Projeto, que já havia começado a ser elaborado em *Histeria*, em *Algunas consideraciones com miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*, e um ano depois em *As Psiconeuroses de Defesa (Die Abwehr - Neuropsychosen)*. Com Q, ele tentou elaborar uma fórmula que permitisse estabelecer as relações de excitabilidade e a montagem afetiva descarregada pelo Ego por uma reação motora ou trabalho associativo, ou como uma soma de excitação possuindo atributos de uma quantidade, correlativamente. Q representa um tipo de carga elétrica na superfície do organismo (res extensa) que não pode ser medida, onde a dor está localizada. Especificamente, a dor ocorre quando os sistemas phi e psi, que protegem contra grandes quantidades de excitação, seja ela exógena ou endógena, falham. Em suas palavras,

*Todo cuanto sabemos del dolor armoniza con ello. El sistema de neuronas tiene la más decidida inclinación a huir del dolor. Discernimos en ello la exteriorización de la tendencia primaria dirigida contra la elevación de la tensión Q, inferimos que el dolor consiste en la irrupción de grandes Q hacia  $\psi$ .* (vol I, 1991, p. 351)<sup>123</sup>

A dor coloca os sistemas *phi* e *psi* em continuidade, já que não há impedimento de condução para ela. Portanto, a dor é o mais imperioso de todos os processos. Com uma dimensão qualitativa e quantitativa (não mensurável), a dor é sentida como um desprazer no sistema W. Freud usa a nomenclatura para desenhar um possível funcionamento, ou seja, está

<sup>123</sup> “Tudo o que sabemos sobre a dor se harmoniza com isso. O sistema neuronal tem a mais decidida inclinação para fugir da dor. Discernimos em isso a exteriorização da tendência primária dirigida contra a elevação da tensão Qn, e inferimos que a dor consiste na irrupção de um grande Q na psique”. Tradução livre.

procurando a explicação e a descrição de um fenômeno: a dor – sensação do corpo – é representada como Qn, grandes quantidades de energia. Tratando-se de energia, Freud concebeu a dor como uma ruptura das barreiras de proteção devido a um excesso que assola o psiquismo.

As energias endógenas internas no corpo sofrem sua primeira tentativa de descarga através de uma alteração interna que se expressa por agitações motoras; o choro do bebê, ligado a necessidades corporais, é relacionado ao estado de urgência da vida (*Not des lebens*). Nesse momento Freud tenta explicar o aparelho psíquico colocando como paradigma o percurso da energia interna de um ser de pura necessidade. O ser, na relação com o mundo interno e o externo, o fluxo interno do corpo e externo do outro semelhante no auxílio. A dor se descreve no jogo de um modelo físico, razão pela qual as palavras de referência são *quantidades, circulação, energia, nível, aumento, descenso, excitação, direção, descarga motor, alívio extensão*. Trata-se do comportamento dos corpos tridimensionais. No *Projeto* podemos resumir a dor como sendo:

- Um aumento de tensão que é experimentado como desprazer;
- Uma tendência à descarga ou eliminação da tensão pela via reflexa;
- Uma propensão a negar/desinvestir a existência do objeto hostil – afeto e defesa primários.

Freud distingue a dor da vivência da dor (*Schmerzerlebnis*), razão pela qual as apresenta em duas seções separadas, mas a exposição não difere significativamente da descrição da dor como um fenômeno; ou, em todo caso, afirma o fenômeno com referência à experiência. Previsível, Freud utiliza uma metáfora da natureza para descrever a dor como um relâmpago que passa do corpo para os neurônios da memória, ou seja, para o inconsciente. Dessa forma, abolirá o princípio do prazer, o regulador da excitação no aparelho psíquico, e deixa como consequência facilitações duradouras, um profundo traço mnêmico na psique e um excesso de excitação, excesso de energia que permanece solta sem representação e que sempre terá que voltar (vol. I, 1991, p. 352). Tal experiência da dor é explicada num caminho que vai de um estímulo excessivo, de origem endógena ou externa, que o sistema não consegue tolerar, a uma afetação subjetiva que é sentida. A dor é substancializada numa continuidade entre o estímulo orgânico e a sensação sentida, e é um dos processos mais importantes do funcionamento do sistema nervoso, pelo fato de tanto a função primária quanto a secundária terem como objetivo evitá-la. A respeito desse estímulo, Pontalis comenta que é um “a mais” ou um excesso (*ce trou*

*est un trop*), o que lembra uma expressão bastante comum: “ah! Isso dói demais”<sup>124</sup> (1977, p. 258). Interessa-nos destacar que a efração provocada demanda uma defesa, uma inibição dos processos primários, da ordem de um recalçamento. Isso não é detalhado por Freud, porque ele sugere, com razão, que se trata de um enigma no problema econômico da dor. Algumas lacunas estão presentes em sua teoria, mostrando o efeito do significante.

A Psicologia de base empírica, com a eficácia como signo de cientificidade, foi apenas um projeto; mesmo com referências neuronais e nomenclatura naturalista, finalmente lidará com um modelo teórico sem ancoragem fisiológica ou anatômica verificável. Transcrevemos a descrição do sistema com o objetivo de ressaltar que uma leitura rápida do *Projeto* pode nos levar rapidamente a ater-nos à sua interpretação biologizante como real orgânico, mas podemos ler também que estamos lidando com letras. Embora não possamos negar a tendência de Freud a buscar um suporte físico ou orgânico, nenhuma dessas letras encontra uma referência anatômica localizável, razão pela qual ele descartará sua tentativa de estabelecê-la. Por exemplo, neurônio é o nome de uma materialidade literal que indica a manifestação de uma diferença entre repouso e movimento, chamada Q. O *Projeto* parece, de qualquer forma, proporcionar uma dinâmica da representação, tentativa que Freud já tinha ensaiado aproximadamente quatro anos antes ao escrever *Sobre la concepción de las afasias*. Tanto o *Projeto* quanto *As afasias* são escritos que simbolizam um modelo energético explicativo da confusa relação entre o corpo e a psique. A monografia sobre as afasias constitui um antecedente fundamental para o *Projeto*, ao apontar desde cedo a dificuldade em afirmar uma relação onipresente entre os processos psíquicos e nervosos, modelo neurológico predominante, bem como a insistência no par percepção-associação como eixo que justificará o caráter ficcional da representação psíquica.

Trazemos essas breves alusões, para mostrar a persistência de dois corpos, aquele que se afirmar numa certa obstinação de Freud em não abandonar aquilo que ele já sabe que não corresponde à sua teoria é aquele que vai surgindo da escuta, não apenas como um conhecimento incompleto, mas como um saber impossível de acessar. Esse período é fundamental porque, ao elaborar seu aparelho de linguagem, que mais tarde chamaria de aparelho de memória e depois de aparelho psíquico, Freud se depara com a presença de uma dor que é de outra ordem. A tese de Maria Rita Salzano Moraes (1999), "Materna/Estrangeira:

---

<sup>124</sup> Recomendamos que o leitor tenha em mente esse "excesso", que será abordado oportunamente no Capítulo 6.

o que Freud fez da língua"<sup>125</sup>, nos abre o caminho para mostrar como esses três aparelhos, esses três modelos, dão conta, desde os primeiros percursos de Freud, que a linguagem se impôs ao pensamento. Embora ele insista na nomenclatura fiscalista, que traduz de outro campo, Freud se depara com novos problemas: os de um ser que fala. Para esse período, ele mostra que a linguagem não é apenas o efeito do funcionamento do aparelho, mas é também aquilo que o funda. Dessa forma, o mundo vai se constituir objetos, a partir do que a linguagem constrói.

O problema da localização é fundamental nesse período, pois rompe com a tendência da medicina, no período anterior a Wernicke, de localizar as faculdades psíquicas em certas regiões do cérebro (1977). Freud ressalta a impossibilidade de sustentar uma relação clara entre o psíquico e a terminação de uma fibra nervosa, ou seja, uma formação fisiológica sujeita a modificações puramente fisiológicas como sendo uma representação ou impressão mental. Ele recusa a ideia de que a representação está localizada na célula nervosa. Freud modificou às noções de "associação" e de "representação" [*Vorstellung*], tal qual as concebe a Filosofia no século XIX, e por tanto, afetou a noção de substancialidade psíquica, produto de tratar os fenômenos psíquicos da mesma maneira que os físicos. Com as influências de Stuart Mill e de Franz Brentano, modificou a ideia de a representação se encontrar sempre localizada como um correspondente psíquico interno, causado por fatos externos da experiência com o objeto. Com Brentano, Freud considera que a representação não é uma reprodução do objeto externo, o sentido da representação não é determinado pelo objeto, mas pela associação. De Stuart Mill, toma o conceito de representação-objeto como um complexo associativo aberto, só se constitui objeto o resultado, não apenas de sensações presentes, mas sobretudo de inúmeras possibilidades de novas sensações que formam as associações de objeto (1999). A significação não se dá antes da articulação da palavra, não há pensamento anterior à linguagem. Veremos no capítulo 4 como algumas leituras pós-freudianas atuais parecem retornar, no que diz respeito à dor, a uma época anterior a Freud. Elas esquecem que ao refletir sobre a natureza da modificação funcional, Freud propõe que não se tome a relação entre a cadeia dos processos fisiológicos e a dos psíquicos como causal, de tal forma que se correspondam duas coisas que não têm necessariamente uma semelhança entre si: o físico e o psíquico. O psíquico, para Freud, é um processo paralelo ao fisiológico. Interessado pelos problemas fisiológicos, Freud propõe a ideia de processo e não o predominante de causalidade. Não se podem mais distinguir duas

---

<sup>125</sup> Pesquisa desenvolvida no programa do Centro de Pesquisa Outrarte.

partes no "correspondente fisiológico", a da sensação e a da associação, pois são dois nomes para designar duas perspectivas do mesmo processo.

Neste período, Freud propõe um campo complexo de associações, nela a linguagem define-se pela sua extensão, ao estabelecer relação com as funções da visão, da audição e da motricidade. Com a histeria, ele conjectura que o processo é que traz a localização, pois a linguagem estende-se por entre outros campos sensoriais e motores. Não podemos nos estender sobre isso, mas queremos reafirmar que, mesmo em uma base fisiológica, Freud teoriza casos de distúrbios de linguagem a partir de singulares trajetos associativos das representações, faladas, abandona as considerações anatômicas e utiliza, para representar as relações entre cada um dos elementos associativos da linguagem, as noções de "momentos tópicos" e "momentos funcionais". Esses novos "lugares" conformam o aparelho de linguagem, um corpo, uma estrutura, de linguagem.

Do desenho dos gestos dos anatomistas ao traço. Na Carta 52, de 1896 (vol. I, 1991), Freud expõe a Fliess que o aparelho psíquico é um aparelho de memória complexo, constituído pelas permanentes e sucessivas reescrituras das inscrições. O traço, longe de ser estável como um quadro, não permanece idêntico a si mesmo, sofre reordenações e, assim, a memória é apresentada como uma construção escrita com as associações da linguagem (1999). Existe algo da ordem de uma escrita, que não tem ligação com a consciência. Freud caracteriza a memória tomando a impressão [*Eindruck*] do mundo exterior efetivamente como uma inscrição [*Niederschrift*] e reescritura [*Umschrift*] do signo [*Zeichen*], que se modifica em traço [*Spur*], fatos estes da ordem da escrita [*Schrift*]. Há um material literal, primariamente inconsciente e desprovido de significação, que pode se apresentar como alteridade radical em relação a quem fala (Salzano, 1999, p. 34). Aquilo que Freud trouxe do trabalho sobre as Afasias, com o estatuto de distúrbios funcionais, no texto da Carta 52, o inconsciente, as falhas na memória, os esquecimentos, os lapsos na fala, são os modos de funcionamento desse aparelho.

O que Freud apreende com a histeria é que as palavras não só fazem sofrer, pois podem provocar um comprometimento corporal, também desatava os nós dos sintomas. Um exemplo é da paciente Cäcilie M (vol. II, 1995), quem sofria de uma neuralgia facial violenta. Na hipnose, a paciente descreve uma cena de discussão com o marido e uma observação dele que ela sentira como um insulto: "foi como uma bofetada no rosto". As bofetadas – insultos provocavam através da simbolização dores no rosto. Em outra ocasião, o "olhar penetrante da avó", provocara uma "dor penetrante na testa", por quase trinta anos:

*Toda una serie de sensaciones corporales, que de ordinario se mirarían como de mediación orgánica, eran en ella de origen psíquico o, al menos, estaban provistas de una interpretación psíquica. Una serie de vivencias iba acompañada en ella por la sensación de una punzada en la zona del corazón. («Eso me dejó clavada una espina en el corazón».) El dolor de cabeza puntiforme de la histeria se resolvía en ella inequívocamente como un dolor de pensamiento. («Se me ha metido en la cabeza».) Y el dolor aflojaba {losen} cuando se resolvía {losen} el problema respectivo (vol. II, 1995, p. 192).<sup>126</sup>*

A sensação evocava a ideia que a explicava, e ideia criava a sensação por meio da simbolização; anos antes nas *Afasia*s já havia dito não se pode ter uma sensação, sem associá-la imediatamente (1977), porque a relação entre o associar e o representar não é causal e paralela. Freud deixa em aberto qual dos dois elementos é o primário, as sensações ou as ideais, mas se a dor é do pensamento, podemos pensar que a matéria da sensação é feita de linguagem - diria Desacartes, os pensamentos corporais que são as sensações. O que nos interessa ressaltar é que se a fala podia eliminar a dor é porque ela é feita de linguagem.

Longe de ser fechado, esse problema é aberto ao se observar que as histéricas sabem pouco sobre a relação entre suas palavras e suas dores. Isso permite que Freud observe um deslocamento da função da linguagem, não mais um mero reflexo das funções superiores do pensamento, mas aquilo que separa o falante de seu corpo (SALZANO, 1999). Diz Freud, no caso de Elisabeth, “*no me empeñé en deslindar las zonas de dolor correspondientes a las diversas ocasiones psíquicas; no lo hice porque hallé la atención de la enferma por completo extrañada de tales vínculos*”<sup>127</sup> (vol. II, 1995, p. 165) ou a propósito do neurasténico (hipocondríaco) que a “*lucha para encontrar las palabras, rechaza cada definición que el médico le propone para sus dolores, aunque más tarde ella resulte indudablemente la adecuada; es evidente, opina que el lenguaje es demasiado pobre para prestarle palabras a sus sensaciones, y estas mismas son algo único, algo novedoso que uno no podría describir de manera exhaustiva, y por eso no cesa de ir añadiendo nuevos y nuevos detalles*” (vol. II, 1995, p. 152)<sup>128</sup>. A dor no sintoma histérico está relacionada às coisas ouvidas, mas há recalçamento;

<sup>126</sup> Toda uma série de sensações corporais, que normalmente seriam consideradas como mediadas organicamente, eram, em seu caso, de origem psíquica ou, pelo menos, tinham uma interpretação psíquica. Uma série de experiências era acompanhada pela sensação de uma punhalada na área do coração ("Ele enfiou um espinho no meu coração"). A dor de cabeça aguda da histeria era inequivocamente resolvida nela como uma dor de pensamento ("Entrou na minha cabeça"). E a dor se afrouxava quando o respectivo problema era resolvido (vol. II, 1995, p. 192).

<sup>127</sup> “Não me esforcei para delimitar as áreas de dor correspondentes às várias ocasiões psíquicas; não o fiz porque achei a atenção do paciente completamente alienada de tais ligações”.

<sup>128</sup> "luta para encontrar as palavras, recusa toda definição que o médico propõe para sua dor, mesmo que mais tarde ela se revele indubitavelmente a correta; é óbvio, ele acha que a linguagem é muito pobre para dar

a lembrança do trauma insiste como "um corpo estranho", como um saber sobre o qual ele nada sabe, dois furos na teoria.

Sustentamos a presença simultânea de dois corpos; a dor é progressivamente deslocada apenas como objeto de uma fisiologia médica, mas é introduzida na metapsicologia, como outro objeto "dor", articulado aos novos elementos teóricos que ele começa a elaborar. A dor que Freud abandona é o puro estímulo nervoso, do conhecimento médico, para apresentar uma nova corrente energética ligada ao inconsciente e, portanto, ligado a um saber que não é sabido. Segundo Strachey (vol. I, 1992), *Q* e a pergunta sobre sua natureza são simples de se reconhecer sob vários pseudônimos, a maioria dos quais já nos são familiares no *Projeto*, por exemplo, "energia psíquica" que parece revelar uma variante: não é mais "algo material", mas se tornou algo psíquico. Ela é amplamente utilizada em *A Interpretação dos Sonhos* (1900), onde Freud declara "permanecemos no terreno psicológico" (vol. V, 1991, p. 529), e onde chama "desejo" a esse tipo de energia dentro do aparelho. Essa energia, que parte do desprazer e aponta para o prazer, só ela, o desejo, é capaz de colocar o aparelho em movimento. A energia misteriosa é nomeada como desejo. Nós mantemos uma ambiguidade. Contrariamente à leitura de Aubert (2017) e Rudinesco (2004), compreendemos que Freud não vai fechar definitivamente as portas a uma conjectura fisiológica. Outra coisa é dizer que, sem negar ou esquecer o corpo da fisiologia médica, Freud sim modificou o caminho do influxo doloroso, na direção contrária e plantou a dúvida sobre sua origem, colocando a *res extensa* em uma profunda ambiguidade sobre seu funcionamento. Freud está envolvido em uma concepção do corpo em que as forças psíquicas regulam os processos dolorosos, mas isso não significa que ele abandone a fisiologia e a física, mesmo que elas não sejam úteis para suas explicações. Nesses anos, Freud diz a Fliess, em suas cartas, que delega a ele tudo o que corresponde à fisiologia, o que lhe permite começar a delimitar a psicanálise. Freud consegue ir além dos "outros corpos" da medicina, sem abandoná-los completamente, quando ouve que a dor, na analgesia ou na hiperestesia, direciona para outro corpo que é dito. O que não se encaixa em suas teorizações é o que grita na histeria, outro corpo dói – passivamente. A dor passará a ocupar um lugar mais sutil, mas presente, no luto, na melancolia, no sadismo e no masoquismo.

A dor faz parte de uma economia energética, com ar naturalista e substancialista, mas também, ao estar ligada à palavra, é um enigma que se escreve como letra. Essa

---

palavras às suas sensações, e essas sensações em si são algo único, algo novo que não se pode descrever exaustivamente, e é por isso que ele continua acrescentando novos e novos detalhes".

ambiguidade tem a ver com o método indutivista e a extrapolação dos princípios da Física para uma Psicologia científica. Também poderíamos pensar, dirá Allouch (2021), que assim como o desenho dos gestos de dor foi uma transcrição, a escrita ajustando a escrita a algo fora da linguagem, Freud agora realiza uma tradução, a escrita se ajusta ao sentido. Estamos então no campo médico ou no campo da linguagem? A transcrição pensa que está anotando a coisa em si, como se a anotação não interviesse no objeto anotado; nós nos referimos, no capítulo 2, à diferença entre a coisa e o objeto de conhecimento, se choca com essa impossibilidade. Por sua vez, a tradução corresponde ao imaginário, há o sentido como referência, da qual Freud, no entanto, desconfia. O que Freud não sabia, ao tentar preencher as lacunas da medicina, é que "*La nomination c'est la seule chose dont nous soyons sûrs que ça fasse trou*" (LACAN, S22, 1975, p. 96).<sup>129</sup> Ao escrever, Freud elabora furos. Com o sonho e o chiste, que a cifração mostra a Freud que se trata de outra coisa.

O fisicalismo de Freud faz que não seja surpreendente que a dor sejam hoje de fácil reconhecimento, no discurso médico e nos discursos *psi*, como sensação (física), que pela via nervosa cumpre uma função vital de proteção (IASP) e é causa de uma economia normal que está presente em todo dispositivo de natureza biológica, havendo um limite de eficiência e falha quando ele é ultrapassado (FREUD, vol. I, 1991). No entanto, pudemos constatar que não se trata apenas disso. Se a dor, aparentemente a manifestação mais física de todas, pode ser produzida ou eliminada pela palavra, sua matéria é outra. A pergunta que se impõe, e se dirige a esses discursos, é a seguinte: por que ainda com os desenvolvimentos analgésicos e anestésicos que se multiplicam dia a dia, a dor parece crescer correlativamente como um assunto pandêmico? Se a dor é uma resposta do organismo ante um perigo, de que ameaça falamos? Se o organismo do homem do século XX e do século XXI parece não ter mudado, trata-se então do mesmo corpo e da mesma dor?

### **A dor como problema da vida**

A questão "O que é a vida?" é o problema ontológico e filosófico por excelência, que adquiriu para a modernidade o significado de "forma e poder do vivente" (CANGUILHEM, 1966, p. 193)<sup>130</sup>. A vida não chega a uma definição última, tem variações discursivas e históricas e, em todo o caso, as tentativas de sua conceptualização mostram seu lado enganador.

---

<sup>129</sup> "A nomeação é a única coisa que sabemos com certeza que vai fazer um buraco".

<sup>130</sup> Tradução livre.

Canguilhem (1955) e Foucault (1994) apontaram, que tal obstáculo é a própria opacidade que funda o vivo, uma opacidade que, em vez de inibir, deu origem a sucessivas elaborações nocionais e conceituais. A única maneira de aproximação é não renunciar à criação de conceitos (CANGUILHEM, 1955). Para Foucault, formar conceitos "*c'est une manière de vivre et non de tuer la vie*" (FOUCAULT, 1994 [1985], p. 772). Ou seja, para eles, a vida é apenas meio-acessível através do simbólico.

No artigo "Vie" (1974), Canguilhem assinala que, após os fracassos de dar conta da natureza e dos princípios orientadores aristotélicos e cartesianos do vivo, o século XIX passou por mudanças significativas na noção de vida. Seguiu-se uma concepção da vida como organização e organismo, como matéria eminentemente científica, mudança que inclui Freud. A partir das investigações fisiopatológicas e nosológicas de Broussais, a vida passou a ser objeto de estudo da fisiologia e do método experimental, com programas de investigação do vivo baseados na medição de conceitos fisiológicos (CANGUILHEM, 1966). Este movimento deu origem a questões sobre a vida, principalmente por médicos e filósofos do século XIX, sobre as noções de saúde, autopreservação, homeostase e adaptação dos organismos vivos. Nos séculos XVIII e XIX, a vida entendida como a auto-preservação dos seres vivos dominou a investigação científica e filosófica. A sua conceptualização dominante era a de um poder de oposição e de luta contra a degradação e a morte. Grande influência no pensamento médico, científico e filosófico do século XIX foi o trabalho de Xavier Bichat; em *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* escreveu a célebre fórmula "A vida é o conjunto das funções que resistem à morte" (1822, p. 2).<sup>131</sup> Com ela se coloca um antagonismo radical entre as noções de vida e de morte. Em 1953, em *O Nascimento da Clínica* (2004), Foucault disse sobre a noção de morte de Bichat, que "é aquilo a que a vida se opõe e a que está exposta; é aquilo em relação ao qual está em oposição viva, portanto a vida; aquilo em relação ao qual está analiticamente exposta, portanto a verdade" (2004, p. 206). O pensamento de Bichat instala a propósito do problema da vida o caráter de conflito, há forças em luta. Com a *pulsão*, e mais perto de Bichat, Freud oferece outro modo de entender a vida, sobretudo a partir das reflexões iniciadas em 1920.

Em *Porvenir de una ilusión* (1927), Freud explica de início que está interessado em revisar a cultura em que vive, sendo esta "a vida humana", que está elevada sobre "a vida animal" e separada desta (vol. XXI, 1992, p. 5-6). Essa "vida" inclui o conhecimento e o poder

---

<sup>131</sup> Idem.

– sendo a natureza dos homens a satisfação das necessidades, as normas de regulação entre as pessoas e a economia de distribuição de bens. Elas não são independentes entre si, e a razão é a satisfação pulsional, que explica que o homem é naturalmente e universalmente “inimigo da cultura” (p. 6). Nesse momento, Freud está preocupado com a vida dos homens em sociedade, suas necessidades e seu futuro, e volta sua atenção aos caminhos da pulsão. Quando, a propósito da utilidade das normas religiosas, ironiza “*¡qué hermosa sucesión de satisfacciones sería entonces la vida!*” (vol. XXI, 1992, p. 15), Freud está mobilizando o sentido mais corriqueiro do termo *vida*, como esse tempo entre o nascimento e a morte. Entre a filogenética e o evolucionismo, diz Freud que “*la vida en este mundo sirve a un fin superior; no es fácil colegir este, pero sin duda significa un perfeccionamiento del ser humano*” (p. 18-19).<sup>132</sup>A hostilidade do ser humano à cultura e à importância da educação e das normas ocupa amplo espaço nos primeiros capítulos do *Porvenir*, assunto que examinou ainda mais completamente dois anos depois em *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). Nesse texto, Freud deixa claro que a felicidade é uma utopia, algo que todos nós buscamos, mas que só é dado ao homem episodicamente. As diversas tentativas de evitar o sofrimento inerente à nossa condição humana estão condenadas ao fracasso. Diz Freud que o sofrimento ameaça o homem em três lados (vol. XXI, 1992, p. 76):

- O próprio corpo, que, como organismo, está destinado à ruína e à sua dissolução, e não pode prescindir da dor e da angústia;
- O mundo exterior, que se sobrepõe ao homem a partir de suas forças destrutivas;
- Os vínculos com outros seres.

A vida, “difícil de suportar” (vol. XXI, 1992, p. 16), é constituída pela tentativa natural de aspirar a uma felicidade inalcançável, ou seja, evitar a dor e o desprazer. Trata-se de um programa de *princípio do prazer* – irrealizável, mas que insiste. A vida, “como ela nos é imposta”, de dentro e de fora, nos traz muitas dores, decepções, tarefas insolúveis, e para suportar isso, não podemos prescindir de analgésicos (p. 75). Em uma carta a Fliess, o 28 de maio de 1988, quase 30 anos antes, diz: “Em suma, estamos a viver, e a vida é, como sabemos, muito difícil e muito complicada, e há muitos caminhos que levam ao Cemitério Central, como se diz por aqui” (2008, Carta 4, p. 9). Para poder viver são necessárias, então, três tipos de

---

<sup>132</sup> “A vida neste mundo tem um objetivo mais elevado; não é fácil deduzi-lo, mas significa, sem dúvida, um aperfeiçoamento do ser humano”. Tradução livre.

analgésico: as distrações, as satisfações substitutas e as substâncias intoxicantes que nos tornam insensíveis. Vida e dor vão juntas, a vida é aquilo que precisa de dispositivos para aliviar a dor (vol. XXI, 1992).

A *humanização da natureza* (vol. XXI, 1992, p. 17) explicaria para Freud a formulação dos conhecimentos e a prática da Psicanálise. Freud coloca a dor em uma rede em princípio consistente: em primeiro lugar vem a substância viva, com suas energias internas em permanente tensão, as pulsões e a libido, e as experiências inefáveis produzidas pelo encontro com a realidade. A dor de Freud se apresenta, de forma ambígua, como produto de uma ferida real (em que está cada vez menos interessado) ou como *alucinação de dor* (pensamento excessivo), sempre de ancoragem física. Não é por acaso que depois de refletir sobre a cultura como natureza humanizada, ele diz, tal como refletia Descartes, que “*al fin todo sufrimiento es sólo sensación, no subsiste sino mientras lo sentimos, y sólo lo sentimos a consecuencia de ciertos dispositivos de nuestro organismo*” (vol. XXI, 1992, p. 77).<sup>133</sup>

Pontalis interpreta o *Projeto* como uma “lembrança encobridora” do trabalho freudiano (1977, p. 257) porque, sob o véu de uma linguagem neurofisiológica predominante, esconderia as ideias germinais da teoria psicanalítica. Consideramos que, ainda que Freud tenha conseguido se distanciar mais da Neurologia, na querela pela divisão da ciência, entre ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e ciências do espírito (*Geistwissenschaften*), edificou sua Psicanálise sobre o método das primeiras, reconhecidas por ele como a única forma de fazer ciência (ASSOUN, 1983). Isso foi reconhecido por Lacan, que afirmou que o percurso de Freud foi necessário para a descoberta do inconsciente:

Dizemos, ao contrário do que se inventa sobre um pretenso rompimento de Freud com o cientificismo de sua época, que foi esse mesmo cientificismo – se quisermos apontá-lo em sua fidelidade aos ideais de um Brücke, por sua vez transmitidos pelo pacto através do qual um Helmholtz e um Du Bois-Reymond se haviam comprometido a introduzir a fisiologia e as funções do pensamento, consideradas como incluídas neles, nos termos matematicamente determinados da termodinâmica, quase chegada a seu acabamento em sua época – que conduziu Freud, como nos demonstram seus escritos, a abrir a via que para sempre levará seu nome (E, 1998, p. 871).

O recurso das energias e, logo, das propriedades econômico-dinâmicas do inconsciente, responde à inclusão desses conhecimentos. Outros exemplos podem ser encontrados nos escritos sobre a histeria:

---

<sup>133</sup> “No fim de contas, todo o sofrimento é apenas uma sensação, só existe enquanto o sentirmos, e só o sentimos como resultado de certos dispositivos do nosso organismo.” Tradução livre.

*Quizá quepa destacar todavía que en la histeria el influjo de procesos psíquicos sobre los procesos físicos del organismo está acrecentado (como en todas las neurosis), y que el enfermo de histeria trabaja con un excedente de excitación en el sistema nervioso, el cual se exterioriza ora inhibiendo, ora estimulando y es desplazado con gran libertad dentro del sistema nervioso (vol. I, 1991, p. 54-55)<sup>134</sup>*

Ou, posteriormente, em Pulsiones y destinos de la pulsión, de 1915:

*Por fuente (quelle) de la pulsión se entiende aquel proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado (repräsentiert) en la vida anímica por la pulsión. No se sabe si este proceso es por regla general de naturaleza química o [...] mecánica. El estudio de las fuentes pulsionales ya no compete a la psicología, aunque para la pulsión lo absolutamente decisivo es su origen en la fuente somática (vol. XV, 1992, p. 215).<sup>135</sup>*

O uso de palavras como *influxo, processos, trabalho, excedente, excitação, sistema, exteriorização, inibição, estimulação, deslizamento, fonte e mecânico* não é aleatório, mas diz respeito a um modo de entender a vida. Com o modelo da Física, as teorizações energéticas trazem o dinamismo que explica a mudança dos estados, das variáveis, das tendências, das transformações, tal como Freud encontra nas teorizações de Gustav Theodor Fechner, que foram uma de suas referências. O que interessa sublinhar em nossa pesquisa é que a dor não pode ser entendida sem o fato de Freud conceber a energia como um fator endógeno do organismo e como um fator exógeno da natureza que tem uma influência psicológica no indivíduo. Esses fatores energéticos no corpo, endógeno e exógeno, têm seu fundamento no princípio da Lei Psicofísica de Fechner, alicerce da Psicologia experimental. Essa lei descreve como certas magnitudes físicas de energia são transformadas pelo sistema nervoso em energia psíquica, a partir de uma dinâmica que é organizada nas posteriores hipóteses, de acordo com as leis do princípio do prazer e o princípio da constância. O efeito das palavras no corpo, na eliminação ou na produção de dor, é dado neste contexto interpretativo.

Como vimos anteriormente, um primeiro modelo energético é apresentado no *Projeto*, onde delinea como a energia incidente – endógena e exógena – é descarregada através do sistema de representações, facilitando em seu curso certas conexões, como traços ou

---

<sup>134</sup> “Talvez valha a pena notar que, na histeria, a influência dos processos psíquicos sobre os processos físicos do organismo está aumentada (como em todas as neuroses) e que o doente histérico trabalha com um excesso de excitação no sistema nervoso, que é exteriorizado quer por inibição quer por estimulação, e é deslocado com grande liberdade dentro do sistema nervoso.” Tradução livre.

<sup>135</sup> “Por fonte (*quelle*) da pulsão entende-se o processo somático, interno a um órgão ou a uma parte do corpo, cujo estímulo é representado (*repräsentiert*) na vida anímica pela pulsão. Não se sabe se este processo é geralmente de natureza química ou [...] mecânica. O estudo das fontes das pulsões já não é uma questão para a psicologia, embora para a pulsão seja a sua origem na fonte somática que é absolutamente decisiva.” Tradução livre.

impressões. A mesma perspectiva energética também é encontrada explicitamente no esquema de pente da primeira tópica (vol. IV, 1991), em que a psique como sistema de representações é determinada pela incidência energética exógena sobre o polo perceptual e pelo polo motor como fonte endógena (vol. V, 1991, p. 534). Freud postula a estrutura do arco reflexo, e afirma manter-se no “*terreno psicológico y solo proponemos seguir esta sugerencia*” (vol. IV, p. 529).<sup>136</sup>

Além disso, o fato energético endógeno forma parte de concepção de pulsão, como limite entre o somático e o psíquico, no “grão de areia no centro da pérola” histórica (FREUD, vol. XII, 1992, p. 257), e nas pulsões de vida e de morte. A Psicofísica se faz também presente no conflito psíquico, produzido pelo encontro do efeito de uma energia de origem interna-externa – o *affect* – que afeta como inervação em uma rede de representações, como incidência energética original que vem das fontes naturais e orgânicas. A respeito do *Affekt*, em *Pulsiones y destinos de la pulsión*, Freud diz que se trata de um estímulo aplicado à mente, sinais de um mundo interno do organismo e a prova de necessidades que alcançam a mente (vol. XIV, 1992, p. 110). *Affect* é intensidade, energia, estímulo, a expressão no psiquismo de um *quantum* de excitação pulsional (*Triebreiz*), continuidade e fronteira entre o somático e o psíquico. Nesse ponto existe um dualismo entre Representação e Afeto, como realidade psíquica e realidade objetiva (vol. XIV, 1992), que de certa maneira a teoria de Newton sustenta, na separação entre a matéria e energia, que permite a Freud conceber um indivíduo como entidade biológica determinado pelas incidências energéticas internas do organismo e externas da natureza. A realidade psíquica de representações está determinada pelo desejo sexual, que é um efeito energético de uma experiência de satisfação originária e perdida, e pela pulsão de natureza orgânica, que supõem a libido como um conceito energético mais abrangente que explica as relações do indivíduo com seu ambiente.

Freud está fazendo conjecturas de diversos tipos, principalmente com fundamentos do campo das ciências naturais, para tentar formular o que não sabe. Parece ser indiscutível que, para Freud, “a vida” é um fato finalmente biológico e a realidade é um fato natural. Por isso, em *Television* perguntam a Lacan o que ele faz com a energia natural, o afeto e a pulsão de Freud, uma vez que é formulado que o inconsciente está estruturado como uma linguagem, a que responde com a extensão que reproduzimos:

---

<sup>136</sup> “No domínio da psicologia e apenas se propõe seguir esta sugestão”. Tradução livre.

A energia natural: isso serve de balão de ensaio para demonstrar que lá também há quem tenha idéias. A energia – é o senhor que a está rotulando de natural, porque, pelo que eles dizem, nem se discute que ela é natural: uma coisa feita para o consumo, na medida em que uma represa pode contê-la e torná-la útil. Só que, veja bem, não é pelo fato de a represa ser decorativa numa paisagem que a energia é natural.

Que uma "força vital" possa constituir o que se gasta ali constitui uma metáfora grosseira. Porque a energia não é uma substância que, por exemplo, se aprimore ou azede ao envelhecer – é uma constante numérica que o físico precisa encontrar em seus cálculos, para poder trabalhar.

Trabalhar de conformidade com o que, de Galileu a Newton, fomentou-se de uma dinâmica puramente mecânica: com o que constitui o núcleo do que é chamado, mais ou menos apropriadamente, de uma física rigorosamente verificável.

Sem essa constante, que nada mais é do que uma combinação de cálculo, não há mais física. Há quem pense que os físicos zelam por isso e arranjam as equivalências entre massas, campos e impulsos para que delas possa sair um número que satisfaça o princípio da conservação da energia.

Mas é preciso que esse princípio possa ser postulado, para que uma física satisfaça a exigência de ser verificável: esse é um fato da experiência mental, como se expressava Galileu. Ou, melhor dizendo: a condição de que o sistema seja matematicamente fechado prevalece inclusive sobre a suposição de que ele seja fisicamente isolado.

Isso não é da minha lavra. Qualquer físico sabe claramente, ou seja, de maneira pronta a ser afirmada, que a energia nada mais é do que a cifra de uma constância.

Ora, o que Freud articula como processo primário no inconsciente – isto é meu, mas podem ir lá e verão – não é alguma coisa que se cifra, mas que se decifra. Digo eu: o próprio gozo. Caso em que ele não constitui energia e não poderia inscrever-se como tal (OE, 2003, p. 520-521).

Se seguirmos a leitura de Lacan, temos então a energia entendida como:

- a) Substância, que é a interpretação da leitura médico-filosófica da vida.
- b) Cifra, a interpretação do físico, e dizer sem conteúdo hermenêutico.

Como entender a proposta de Freud sem reconhecer a persistência desta ambiguidade: a energia como substância e cifra (Q), ou melhor, decifração. A profunda ambiguidade dos desenvolvimentos de Freud permite-nos ler a dor na substância material do corpo orgânico (em sentido ingênuo, diz Lacan em 1970) e como um efeito enigmático da palavra sobre o corpo.

Tempos atrás, em 1954, Lacan lançou a ironia da idiotice de Descartes – idiota por sua raiz *ἴδιος* [ 'idios], que em grego significava *o singular*, como algo às vezes simplesmente natural e próprio: da divisão do que é suposto como indivíduo (*não dividido*)<sup>137</sup>. “A divisão está feita de vez” (S2, 2010, p.104) mas Lacan aponta a busca incessante de várias “elaborações de boa vontade” para reverter a divisão em favor da unidade, e que envolvem um retorno à natureza

---

<sup>137</sup> Lembremos que em Freud a divisão é interna.

e à harmonia. Na aula *Freud, Hegel e a máquina*, Lacan tratou do problema da energia, o problema do corpo como máquina. Nisso, Lacan afirma claramente que Freud começou com um ideal: fazer Anatomia patológica, Fisiologia anatômica e descobrir para que serve aquele “aparelhezinho” no sistema nervoso (S2, 2010, p. 120) que fala de energia. O importante para Lacan é que, relacionado a Freud sem significar que tenha sido sua busca ou sua referência epistemológica, a máquina encarna a atividade simbólica mais radical do homem. O que a resposta oferecida em *Television* recupera é a diferença significativa entre a energia concebida por Freud, que é predominantemente naturalista, e a de Lacan, que, pela teoria do significante, só pode implicar uma concepção simbolista. A energia só pode ser uma figura, não tem substância.

No *Seminário 2*, Lacan argumenta que a Biologia moderna tem a característica de nunca recorrer a qualquer noção sobre a vida; o pensamento vitalista é estranho a essa área, como mostrou Bichat, o fundador da Biologia moderna (S2, 2010). Como dissemos no início, Bichat e Freud mostram que não se trata mais do problema da vida, mas da relação com a morte, e para isso deve haver uma máquina. Lacan esclarece que os biólogos acreditam que se dedicam ao estudo da vida, mas não há razão para acreditar que a vida “permanece, em sua essência completamente impenetrável.” (S2, 2010, p. 107). Como argumentavam Canguilhem e Foucault, Lacan reafirma que “O fenômeno da vida continua escapando-nos, por mais que se faça, e apesar das reafirmações reiteradas de que nos estamos aproximando cada vez mais dela. Os conceitos biológicos permanecem totalmente inadequados a ela, o que não impede que guardem todo seu valor” (S2, 2010, p. 107). A ciência moderna não tem acesso à vida; ou podemos dizer que a vida biológica, no marco do paradigma biologicista, não é a vida “em si”, nem a vida de Lacan.

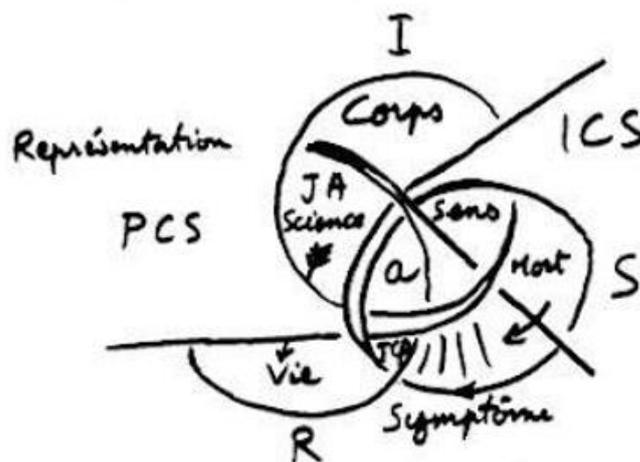
Como vimos, a Psicofísica será decisiva na elaboração do conceito de pulsão, a sexualidade, o prazer, o amor, que coloca de fundo o problema da vida, razão pela qual se acha ao longo dos textos de Freud o conceito atravessado pelos assuntos ontológicos: a vida e a morte do ser humano, a afetação das energias e as pulsões no que dói e é mortal. A substância viva é um elemento de divergência fundamental em relação a Lacan, que pergunta a seu auditório em *La Tercera*: “¿En qué me baso para escribir en el círculo de lo real la palabra ‘vida’?” (1991, p. 105). E continua:

*En que indiscutiblemente la vida, salvo esa vaga expresión que consiste en enunciar el gozar de la vida, de la vida no sabemos nada más, sino únicamente lo que la ciencia nos induce o sea que nada hay más real, lo cual quiere decir más imposible, que*

*imaginar cómo pudo iniciarse esta construcción química que, con elementos distribuidos en cualquier cosa y de manera que queramos clasificarla según las leyes de la ciencia, presuntamente empezó de repente a construir una molécula de ADN, esto es, algo en lo cual, permítanme decírselos, vemos ya formarse, muy curiosamente, la primera imagen de un nudo. Si algo debería llamarnos la atención es que hayamos tardado tanto en percatarnos de que algo en lo real – y no cualquier cosa: la vida misma- ser estructura con un nudo. Tras lo cual ¿cómo no extrañarnos de que no encontremos en ninguna parte, precisamente, ni en la anatomía ni en las enredaderas, que parecerían expresamente hechas para eso, imagen alguna de nudo natural? (1991, p. 105)<sup>138</sup>*

A opacidade que Foucault traz em *La vie: l'expérience et la Science* (1985) é para Lacan o impossível. Diremos, então: para Lacan, a vida é um nó, e por isso só pode ser escrita. Para melhor acomodar o raciocínio desenvolvido aqui, repetimos, na íntegra, a Figura 4:

Figura 4 – Nó borromeano



Fonte: La Troisieme, 1975, p. 15.

Lacan adverte que o ensinamento das ciências (naturais) – o sentido mais comum da vida biológica – é justamente a impossibilidade estrutural de dar conta dela. “Vida” se depara no real não por ser o organismo, mas sim por ser o impossível. Uma das grandes divergências com Freud, no que concerne ao corpo, à vida e à morte, é que *corpo, vida e morte* são

<sup>138</sup> “Nessa vida, exceto por essa vaga expressão que consiste em afirmar o prazer da vida, não sabemos mais nada sobre a vida, mas apenas o que a ciência nos induz a saber, ou seja, não há nada mais real, o que equivale a dizer mais impossível, do que imaginar como essa construção química poderia ter sido iniciada, a qual, com elementos distribuídos da maneira que quisermos classificá-la de acordo com as leis da ciência, supostamente começou de repente a construir uma molécula de DNA, ou seja, algo em que, se me permitem dizer, já podemos ver a primeira imagem de um nó se formando, muito curiosamente. Se alguma coisa nos chama a atenção é o fato de termos levado tanto tempo para perceber que algo na real - e não qualquer coisa: a própria vida - é estruturado com um nó. Depois disso, como não nos surpreendermos com o fato de não encontrarmos em nenhum lugar, precisamente, nem na anatomia nem nas videiras, que parecem ter sido expressamente feitas para esse fim, qualquer imagem de um nó natural?”.

significantes, ou seja, produtos dos jogos da língua. De um lado, a cosmovisão ocidental do ser humano e do organismo; do outro, o sujeito – logo, o *parlêtre* – e o corpo, que é da linguagem, e o imaginário que dá sua consistência, pela qual acreditamos e sentimos que habitamos um corpo tridimensional. Então, onde localizar a dor? Para Freud, do lado da vida como funcionamento das substâncias que, contudo, precisa ser decifrada. Na sua união com o corpo vivo do ser humano, do organismo e suas ligações com o mal-estar e o sofrimento da realidade, que além de orgânico é afetado por uma história subjetiva. O corpo afetado pela palavra. Se fosse o caso de a dor estar para Lacan no corpo, feito de linguagem como única matéria, só pode ser situada no imaginário. Trabalharemos essa hipótese no capítulo 6.

Lembremos que a dor é um dos nomes que Freud e Descartes dão à união da alma com o corpo, e que “en el alma existe una fuerte tendencia al principio del placer” (FREUD, vol. XIV, 1992, p. 9), assim como afirma-se que “*la pulsión sexual es la encarnación de la voluntad de vivir*” (p. 49). Rodríguez Giménez estabelece uma hipótese: “o trabalho de manter unidos um corpo e uma alma permanece enigmático porque, como Freud disse nesse momento, não sabemos o que foi que ‘provocou a emergência da consciência num determinado estrato de matéria viva’” (FREUD, [1920] 2007, p. 38 apud PONTE, 2019, p. 37)<sup>139</sup>. E ainda argumenta que, “*Em Para Além do Princípio do Prazer*, Freud afirma que ‘a libido das nossas pulsões sexuais coincidiria com o Eros dos poetas e filósofos, o Eros que une todos o vivente’” (FREUD, 1999; [1920] 2007, p. 49 apud PONTE, 2019, p. 37).<sup>140</sup> A dor é um dos nomes do enigma, como conhecimento inatingível e furo da teoria – distinto do não saber –, quando a pulsão, ainda que seja definida como matéria viva e proveniente do organismo, é finalmente mítica (FREUD, vol. XXIII, 1992). A ambiguidade da bateria energética, que une e move a máquina, é eliminada quando é enunciado o sujeito, ou seja, depois de Lacan e a função significante; essa pulsão que “coincidiria com Eros” é uma metáfora para o impulso que leva à criação (dos poetas), quer dizer, ao jogo dos significantes. Lacan não nega a presença de uma Biologia em Freud, mas propõe lê-lo como uma “antifrase”, ou seja, uma figura retórica que consiste em afirmar o oposto do que se quer dizer. Se no *Seminário 2* (1954-1955) ele reconheceu um Freud que apela para o mito energético, como uma manipulação de símbolos (2010), dez anos depois Lacan dirá a seus ouvintes: “você não sabem que a energética não é outra coisa – seja lá o que creiam os ingênuos corações dos engenheiros – senão a sobreposição

---

<sup>139</sup> Tradução livre.

<sup>140</sup> Idem.

da rede de significantes ao mundo?” (S17, 1992, p. 46). Freud não era biólogo, não mais do que qualquer um de nós, diz Lacan, ele enfatizou a função energética no corpo (orgânico), mas subordinada à palavra. Lacan propõe revelar o sentido desse mito energético (p. 120), que conjectura o corpo como uma metáfora para a máquina, não como uma máquina, mas como uma metáfora, um problema simbólico. Freud partiu de uma concepção do sistema nervoso que, não sem tensão, tende a retornar a um ponto de equilíbrio, devido ao funcionamento do cérebro como um órgão amortecedor entre o organismo e seu meio – um par interior-exterior, um recurso que se impôs a qualquer método científico que lide com o corpo humano. Mas Freud percebe que o cérebro é uma máquina de sonho, na qual ele “reencontra o que já estava lá, desde sempre, e que a gente não se tinha dado conta, ou seja, de que é no nível do mais orgânico e do mais simples, do mais imediato e do menos manejável, no nível do mais inconsciente, que o sentido e a fala se revelam e se desenvolvem por inteiro” (S2, 2010, p. 108). Lacan interpreta e propõe um sentido: que não se trata de uma passagem do fisiologismo ao psicologismo em Freud, mas da revolução que a descoberta do funcionamento do símbolo – seu estado dialético, semântico, os deslizamentos, os jogos de palavras, os chistes, que funcionam por si só – significou no seu pensamento.

No *Seminário 4*, Lacan retorna ao tema da energia e retoma sua rejeição do valor da referência orgânica como a “Stuff primitiva” da Psicanálise, o que alguns médicos e psicanalistas reivindicavam e ainda reivindicam hoje:

A referência ao fundamento orgânico não responde, nos analistas, a nada mais que uma espécie de necessidade de segurança, que os leva a retomar incessantemente essa ladainha, como quem bate na madeira: Afinal de contas, só pomos em jogo mecanismos superficiais, tudo deve se referir, em última instância, a coisas que talvez saibamos um dia, à matéria principal que está na origem de tudo o que acontece. Existe aí uma espécie de absurdo para um analista, se é que este admite a ordem de efetividade em que se desloca (S4, 1995, p. 31).

A ordem mencionada é do significante. O problema da origem é geralmente resolvido com um corpo orgânico anterior que abrigaria a palavra que chega ao corpo, posteriormente, no entanto, não é essa dinâmica que Lacan propõe. Não por inexistir o que pode chamar-se de “carne”, mas porque na linguagem ela se perde; não há realidade pré-discursiva, “carne” já está na linguagem. Se o corpo é orgânico e anterior à palavra, é possível dizer que “a palavra afeta o corpo”. Portanto, num momento posterior, um corpo que já estava lá em sua substancial materialidade orgânica pode ser afetado, por dentro ou por fora, por um estímulo que pode ser uma faca cortando ou uma palavra ferindo. Outra questão é pensar que não há

corpo, nem dor, antes da palavra – são efeitos da linguagem, que a “união” só pode ser a língua, e que somente ela pode dar lugar ao corpo e à alma. Esse é um ponto fundamental para entender as posições díspares entre Freud e Lacan, e a diferenciação que tentamos formular entre um “corpo afetado pela palavra” e o “*corpolingüagem*”, chave para pensar a matéria e a localização da dor.

Já foi mencionado várias vezes que os desenvolvimentos dos conhecimentos da Biologia e da Física não bastaram a Freud para elaborar a novidade do funcionamento do inconsciente e que é impossível negar que ele concebeu a Psicanálise na lógica do “giro biologicista e naturalista” (EIDELSZTEIN, 2019), que foi sustentado por um grande número de pensadores de seu tempo e cultura, os “médico-filósofos”. No entanto, procurou superar a exigência metodológica da inteligibilidade do objeto das ciências naturais: o inconsciente só pode ser apreendido pelo método que lhe deu origem. Talvez por essa razão Freud tenha manifestado no fim de sua vida que o *Projeto* permaneceu, para ele, inconcluso e sendo uma dívida por conta do progresso da ciência. É nesse ponto que a leitura de Freud realiza o trabalho de conectar teorias antropológicas, biológicas, físicas, metafísicas, entre outras, como partes de um mesmo problema: elaborar o que ainda não existe, isto é, a Psicanálise. Esta que, finalmente, parece reconhecer até o final um corpo biológico como sistema com sua matéria – a substância viva, suas energias, suas pulsões e a libido – e as experiências inefáveis e misteriosas produzidas pelo encontro com a realidade exterior. O que queremos trazer à tona com isso é pensar suas consequências para a Psicanálise, e o que ela tem a contribuir para o campo da Linguística e dos estudos do corpo. A dor, como solução da continuidade entre o corpo e a psique, é a ideia atualmente predominante (BERLINCK, 1999; NASIO, 2014; MARBLÉ, 2001, PONTALIS, 2015) presente nos fundamentos das interpretações psicanalíticas ligadas às psicossomáticas e às neurociências. Afirmções do tipo “uma questão que atinge o corpo e penaliza a alma” (AUBERT, 2017, p. 29) tratam dos entes tangíveis e visíveis newtonianos. Dessa forma, a continuidade fica amparada numa ideia de matéria real “física” no sentido do empirismo ingênuo e até metafísico. É aquilo que encontramos em pesquisas que procuram partir do fenômeno ou da vivência da dor, como quando Medeiros (2021) fundamenta que o “caráter limítrofe dificulta situar a dor em apenas um registro, físico ou psíquico, como demonstram os relatos dos pacientes” (p. 17) e, portanto, a riqueza da Psicanálise seria poder “ler a dor” apresentada ou “escutar o real” (p. 2). Trata-se, para estes, de como “as diversas formulações freudianas demonstram que o corpo gera material psíquico como um agenciamento articulado do organismo” (MEDEIROS, 2021, p. 20).

Enquanto a ideia de “união” em Descartes oferecia outro corpo (MARION, 2013), às alternativas postuladas ao dualismo cartesiano trazem o principal problema da confusão, possível de se estabelecer a partir de Lacan, entre o real e a realidade “material”. Há, nesse sentido, um mundo que pode ser nomeado tridimensional, dos seres, do animal e das energias como substâncias – que as Físicas atuais já não concebem como Newton –, e outro bidimensional, próprio do significante. Há duas concepções opostas do real: para Freud, e algumas leituras atuais citadas, o real consiste no encontro da substância viva com os estímulos do ambiente, interno e externo; para Lacan, consiste em uma impossibilidade lógica matemática. Lacan rompe com isso ao introduzir o gozo (*jouissance*), que não é energia (*gozo*) e não emana da *res extensa*. Assim, para Freud, a ciência do “real” como vida parece ser a Biologia, ainda que não seja suficiente para descobrir os fenômenos inconscientes; para Lacan, trata-se da lógica matemática, que também não alcançou formalização. Contudo, e após estas distinções que não esquecemos, gostaríamos de deixar uma última conjectura, de uma dimensão que ainda não foi abordada, a da autoanálise de Freud. Na *carta 43* a Fliess, datada de 22 de junho de 1894, Freud escreveu-lhe: “A tua carta, que acabo de ler, recorda-me a dívida que, de qualquer modo, me preparava para pagar em breve. Hoje retirei-me da práxis para pensar, mas em vez disso vou escrever-lhe uma longa carta sobre ‘teoria e vida’” (2008, p. 77).<sup>141</sup> Freud separa teoria e vida, sendo esta última o relato dos seus acontecimentos pessoais, “sua vida”. Isso, que pareceria sem importância, adquire valor quando em linhas posteriores escreve: “Entre a quarta e a quinta páginas está inserida a confissão de meu prolongado mal-estar secreto. A coisa em si é, sem dúvida, muito instrutiva, foi decisiva para mim” (p. 78). Freud escreve sobre a vida como “sua vida” e sua autoanálise é teorizada; isso nos lembra que Lacan ao trabalhar o real, onde é localizada a vida, na clínica é “meu real”. No *Seminário 20*, Lacan pronuncia que a linguagem enquanto tal não existe, mas é uma elucubração do saber sobre a língua, ou seja, a linguagem existe em cada discurso particular, “*lalangue*” (S20, 2008). Os três registros são, portanto, elucubrações de um saber sobre a estrutura, que se enreda em tramas particulares. A vida (real) é assim a forma como o impossível se apresenta ao sujeito – no seu enquadramento fantasmático. É outro modo de ler a Freud, além dele e com Lacan. Nesse ponto, talvez a Psicanálise deva considerar o que, segundo Foucault (2003), é parte das ciências que trabalham com o *parlêtre*: o fato de ser marcado por contradições. Mas temos linhas que podem nos guiar: como se faz para “entrar no vivo do sujeito”? Lacan diria que basta que eu lhe mostre *o pior* (*le*

---

<sup>141</sup> Tradução livre.

*pire*); o real é o impossível, portanto, o vivo só pode ser produzido onde não está, a partir do eco do corpo.

### **Mais além... uma pseudo-pulsão**

Dissemos acima que o conceito de *pulsão* produziu uma mudança na forma de entender a "vida", a partir da ideia de conflito e como uma dimensão impossível de pensar sem a morte. No *Projeto* (1895), com o "princípio da inércia", Freud formulou pela primeira vez a ideia de que a vida (psíquica) tende a livrar-se da excitação intrassomática [*Q*] que torna possível sua manutenção e autoconservação. Desde este texto a vida se apresentará como luta, produto da tendência ao repouso que o mundo do inanimado oferece. Em *Pulsões e destinos das pulsões* (1915), Freud mostraria a impossibilidade de reduzir os dinamismos pulsionais às regularidades da ordem fisiológica e o incoercível impulso [*Drang*] que as pulsões determinam na vida de cada ser vivente. Foi sobretudo em *Para além do princípio do prazer* (1920) que as inquietações de Freud sobre a natureza da vida pulsional estarão localizados em redor da morte, a inércia e a degradação. Neste momento, e neste texto decisivo na classificação das pulsões<sup>142</sup>, Freud dilucida dos fenômenos clínicos sua irredutibilidade às exigências do princípio do prazer, quer dizer, manifestações que conduziriam o ser vivo à repetição incessante do desprazer, da dor e do sofrimento<sup>143</sup>. Freud encontra uma dimensão mais forte que a do prazer, a seu ver generalizável e extrapolável a toda a dinâmica da vida orgânica, de carácter conservador e regressivo: a *pulsão de morte*. Os mecanismos dos organismos vivos, portanto do ser humano, são entendidas como um esforço, inerente ao vivo, para reproduzir um estado anterior ou de retorno a estádios inferiores de desenvolvimento e evolução. Diz Freud que

*Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica* (vol. XVIII, 1992, p. 36).<sup>144</sup>

<sup>142</sup> O que foi finalmente designado por "pulsão" adquiriu vários nomes e tentativas de conceptualização na obra de Freud. Um resumo final está contido no capítulo II da sua obra póstuma *Compêndio da psicanálise* (1940).

<sup>143</sup> Por exemplo, no masoquismo, as perturbações da vida onírica na neurose, no jogo infantil (Fort-Da), na reação terapêutica negativa e a compulsão de repetição.

<sup>144</sup> "Uma pulsão seria então um esforço, inerente ao organismo vivo, para reproduzir um estado anterior ao qual o ser vivo teve de renunciar sob a influência de forças perturbadoras externas; seria uma espécie de elasticidade orgânica ou, se quiserem, a exteriorização da inércia na vida orgânica". Tradução livre.

Isto levou Freud a questionar a ideia da existência de algum impulso que conduzira os seres vivos na direção do progresso e do desenvolvimento (p. 41), e a formular o conceito de pulsão de morte. Com esse conceito Freud termina de colocar as pulsões no eixo das questões relativas à natureza, seus princípios orientadores e os sentidos da vida. Desde esse momento, a natureza das pulsões é radicalmente conservadora, o objetivo da vida é alcançar um estado arcaico: o estado do inerte à morte. Em suas palavras: "*La meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo*"<sup>145</sup> (FREUD, vol. XVIII, 1992, p. 38). No entanto, dez anos mais tarde, na 32ª Palestra. "Ansiedade e pulsão de vida" (FREUD, vol. XXII, 1992) ele diz que "*No aseveramos que la muerte sea la meta única de la vida; no dejamos de ver, junto a la muerte, la vida*" (p. 99-100)<sup>146</sup>. Sem negar o que havia formulado, esclarece que a pulsão de morte não pode estar ausente de nenhum processo vital, de modo que retoma aquilo que havia anunciado da vida em 1923: a vida é um "deslizar para a morte" (vol. XIX, 1992, p. 47). Com isso, e ao contrário de Bichat, Freud coloca as exigências do vivo no interior do organismo e, portanto, a morte como um evento orgânico, interno e imanente ao vivo.

*Una parte de destrucción de sí permanece en lo interior, sean cuales fueren las circunstancias, hasta que al fin consigue matar al individuo, quizá sólo cuando la libido de este se ha consumido o fijado de una manera desventajosa. Así, se puede conjeturar, en general, que el individuo muere a raíz de sus conflictos internos* (vol. XXIII, 1992, p. 148).<sup>147</sup>

Assim, se Bichat e outros entenderam a natureza da vida nas suas forças de auto-conservação, ou que viver é resistir à morte e restabelecer uma e outra vez os equilíbrios fisiológicos, Freud distinguiu, como princípio básico do funcionamento de todos os seres vivos, a sua tendência radical para a provocação da morte e a extensão da degradação. Isto interessava-nos porque Freud assimilou a dor a uma *pulsão*, chamando-lhe *pseudo-pulsão*, pelo que é importante rever como ela se insere na sua ideia de vida.

---

<sup>145</sup> "O objetivo de toda a vida é a morte; e, retrospectivamente, o inanimado existia antes da vida: O inanimado existia antes do vivo." Tradução livre.

<sup>146</sup> "Não afirmamos que a morte é o único objetivo da vida; não deixamos de ver, ao lado da morte, a vida" Tradução livre.

<sup>147</sup> "Uma parte da autodestruição permanece no interior, sejam quais forem as circunstâncias, até que finalmente consegue matar o indivíduo, talvez apenas quando a libido do indivíduo foi consumida ou fixada de uma forma desvantajosa. Assim, pode-se geralmente conjecturar que o indivíduo morre como resultado dos seus conflitos interiores." Tradução livre.

A dor foi considerada a experiência mais primitiva e fundamental do aparelho psíquico (FREUD, vol. I, 1992), e mais tarde classificada como uma *pseudo-pulsão*. Em *La represión* (1915), Freud compara a dor a uma *pulsão*, dizendo: “notable semejanza con una pulsión” (vol. XIV, 1992, p. 141). Na mesma linha também encontramos o texto de 1915, *El Inconsciente* (1915), no qual a dor constituí uma manifestação dessa *pseudo-pulsão*; ou mesmo, mais de dez anos depois, em *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), quando o pesquisador acrescenta algo ao que havia dito: a dor age como um estímulo pulsional contínuo (vol. XX, 1992, p. 159). Esta distinção é importante porque em 1920 ele esclarecerá a diferença entre um estímulo-choque (puramente fisiológico e proveniente do exterior) e a força constante da pulsão (interna ao corpo) (vol. XIV, p. 144). É esta segunda que o inquieta como uma questão sobre a vida (anímica), ao ser *como* um representante (*Repräsentant*) psíquico, dos estímulos que emanam do interior do corpo e alcançam a alma (vol. XIV, 1992, p. 117). A dor ao comportar-se *como* uma pulsão faria parte do mecanismo (medida da exigência de trabalho, *Q*, a decifrar) da vida, que teria o poder de “reconduzir o ser vivo orgânico ao estado inerte” (vol. XIX, 1992, p. 41). Neste sentido, e segundo as definições, tratara-se *como* uma força imposta ao anímico em resultado da sua união com o corporal. O prefixo *pseudo*, que vem do grego *ψεῦδος*, que refere a uma imitação, uma semelhança ou algo enganoso ou véu (CORONOMINAS, 1987, p. 533). Em *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), Freud parece esclarecer seu uso como um estímulo que procura ser representado, embora não seja possível determinar todas as características definidoras da pulsão. A dor é um afeto, ou um germe de afeto, em busca de representação, e assim como a pulsão, não a atinge. Poderíamos também dizer que a dor é uma manifestação da pulsão como aquilo que não é possível representar. Além disso, se pensarmos nos três elementos da pulsão – a excitação corporal (fonte), o objetivo de suprimir o estado de tensão, e o objeto –, somente o primeiro poderia ser adjudicado nos termos de Freud. *Pseudo*, então, parece ser um prefixo fundamental para entender o funcionamento da dor; por causa de sua semelhança, poderia então substituir a pulsão.

Ao dizer que a dor tem notável semelhança com uma pulsão (vol. XIV, 1992), Freud não esclarece a referência a “uma”, quer dizer, não diz o tipo de pulsão, considerando as variadas classificações feitas. Embora pudéssemos conjecturá-la mais próxima da *pulsão de morte*, a partir da ideia de “excesso de energia”, Freud não o afirma. Pelo menos podemos, sem nos determos no complexo percurso das nomeações sucessivas, dizer que, no final, todas as pulsões, mesmo as de vida (sexuais, Eros), tendencialmente conservadoras, cedem às pulsões de morte. Qualquer pulsão, entanto é um aumento endógeno de estímulo, não visam outra coisa

senão "*dificultar la tarea de vivir*"<sup>148</sup> (FREUD, 1992, p. 61), uma vez que introduzem tensões no aparelho psíquico que só podem ser sentidas como desagradáveis enquanto não tiverem sido psiquicamente elaboradas ou satisfeitas de forma real ou substitutiva (sublimação) no mundo externo. Assim, de um ponto de vista económico, também as pulsões de vida inauguram aspectos inadaptativos e anti-homeostáticos na vida, não há nem equilíbrio, nem harmonia energética: "*casi todo el alboroto de la vida parte del Eros*"; "*la libido, [...] introduce perturbaciones en el decurso vital*" (FREUD, vol. XVIII, p. 47).<sup>149</sup> A luta obstinada do organismo para perseverar revela assim a sua natureza mais prístina: é a expressão orgânica dos desvios [*Umwege*] efectuados pelo ser vivo no seu caminho de regresso ao inanimado, comandado pelas pulsões de morte. Lacan chamou-lhe "*una suerte de rodeo, de rodeo obstinado, y por sí mismo particularmente caduco, precario, transitorio, desprovisto de significación en tanto que vida*" (S2, 2006, p. 337)<sup>150</sup> A vida é, assim, a antífrase de um funcionamento orgânico tendente a sua própria destruição, trata-se do que Canguilhem (1966a) leu em Bernard:

o organismo que funciona é um organismo que é destruído. O funcionamento do órgão é um fenómeno físico-químico, é a morte. Podemos apreender este fenómeno, podemos compreendê-lo, podemos caracterizá-lo, e é a esta morte que somos levados a chamar, ilusoriamente, vida (CANGUILHEM, 1966, p. 215).

Poderíamos então dizer que a dor, enquanto *pseudo-pulsão*, seria para Freud parte desse mecanismo de retorno, na sua dualidade vegetativa ou representativa. A dor, como a vivência mais primitiva e fundamental do aparelho psíquico, de excesso não-quantificável de energia, faz parte do caminho inevitavelmente a qual a vida constrói formas de conservação. Como nota Lacan, a ideia de vida tornou-se vazia e sem sentido, ela está no real, é apenas uma diferença residual em relação à morte – que Lacan situa no simbólico. Canguilhem e Foucault diziam que, para a ciência moderna, só é possível contornar a vida pela palavra ou a vida é aquilo nomeado como tal. Com Lacan, poderíamos dizer que o carácter da vida como acontecimento antivital, anti-homeostático e anti-adaptativo é produto da palavra sobre o corpo, esta é a verdadeira ruptura, o corte que fere o dogma da conservação. A pulsão foi levantada como um conceito que colocou em questão a representação de vida, uma "organização universal

<sup>148</sup> "Tornar a tarefa de viver mais difícil". Tradução livre.

<sup>149</sup> "Quase todo o tumulto da vida tem origem em Eros"; "a libido, [...] introduz perturbações no curso da vida" (FREUD, vol. XVIII, p. 47).

<sup>150</sup> "Uma espécie de desvio, um desvio obstinado, e em si mesmo particularmente caduco, precário, transitório, desprovido de significação como a vida". Tradução livre.

da matéria da matéria" (CANGUILHEM 1966, p. 195) apenas para mostrar a vida como um buraco. Desta forma, se apresenta a vida, como um assédio obstinado de uma falta de sentido original, que, no entanto, parece precisar de ser preenchida com sentidos.

Freud afirma que desde o nascimento, e com o primeiro cuidado, a relação com a dor é construída. Por sua parte, Lacan diz que a pulsão é o que vem da demanda quando o sujeito desvanece (*fading*) (E2, 2009, p. 777); não se trata de outro como em Freud, mas do Outro (A) como tesouro dos significantes, do conjunto sempre incompleto de significantes e das leis de seu funcionamento, ou seja, o tesouro da língua. Ninguém antes de Lacan conseguiu ver nisso a função de demanda, com a chave que ele vai sublinhar em *Radiofonía e Televisión* (1970–1973): o corpo é um dom da linguagem. Assim, se a dor é uma presença imperativa no corpo, ela é talvez a principal testemunha dessa operação. A dor evoca, nesse sentido, as primeiras marcas (feridas) e a própria condição do ser falante. Como temos diferenciado, na descontinuidade, para Freud as pulsões têm origem no organismo, são a demanda de trabalho que o corpo biológico impõe ao aparelho psíquico, onde os outros, como parte da realidade e da cultura, cumprem sua função. Já para Lacan, as pulsões são *o eco no corpo do fato de que há um dizer* (S23, 2008). Para Freud, a *pulsão*, e a dor como *pseudo-pulsão*, são inefáveis, ou seja, nem o que vem do corpo, nem o que foi inscrito antes do aprendizado da fala pode ser expresso em palavras, assim como a dor é pensada em geral (AUBERT, 2017; PONTALIS, 2015; NASIO, 2013; LE BRETON, 2019; MEDEIROS, 2021). Com isso, queremos dizer que ( $\$ \leftrightarrow D$ ) (*pulsão*) para Lacan é gramatical, não psicofísico, e é escrita dessa forma porque ela é um produto da ordem significante. Se for assim, podemos dizer que a modernidade, e Freud é um de seus colaboradores, deu a esse matema o significado de *indizível*. Essa condição de *indizível* da dor, ou melhor, do *indizível* que vem do corpo orgânico para o ser moderno, é primordial se atendermos à dimensão histórica do discurso, à sua insistência de que ele se apresenta no padecer, ou seja, como correspondente ao funcionamento da máquina da linguagem. E assim voltamos novamente a perguntar, no final: que corpo inventou o corpo da dor?

#### Capítulo 4. A DOR QUANDO REPRESENTA ALGO PARA ALGUÉM

O signo é um assunto determinante para a clínica, seja ela médica ou analítica. Em relação à primeira, o signo foi analisado por Foucault (2004) em *Nascimento da Clínica, uma arqueologia do olhar médico*. Nesse texto é apresentado o limiar que demarca uma ruptura entre duas formas de perceber: desde meados do século XVIII, a de que “nos fala na linguagem, sem suporte perceptivo, dos fantasmas”; e, quase cem anos depois, através de uma descrição meticulosa que “guia nosso olhar em um mundo de constante visibilidade” (2004, p. 10)<sup>151</sup>. A prática médica clássica considera um signo como uma prova objetiva que pode ser recolhida pelo médico-observador, sem necessidade de implicação do paciente. Em função do signo ser objetivo, exige uma manobra premeditada por parte do médico, o que implica também um referente, que pode ser encontrado na classificação nosológica. Contrariamente a este signo, um sintoma implica o reconhecimento do paciente sendo a dor o mais típico deles. O sintoma é relatado e tem um caráter subjetivo, manifestando-se diretamente no exame ou na anamnese. A ordem médica institui o valor de verdade na exatidão do signo ao estabelecer uma correlação entre o manifesto visível e o elemento enunciável que lhe corresponde (FOUCAULT, 2004). Este último elemento cumpre uma função denominadora, que, através da sua articulação num vocabulário constante e fixo, autoriza a comparação e a generalização. Embora o signo e o sintoma sejam diferenciados, geralmente o olhar médico não os distingue, de modo que um sintoma é um dado, uma expressão direta de uma lesão ou do mau funcionamento fisiológico: os sintomas são facilmente substituídos por signos. O que importa é o mau funcionamento biológico, o significado do sintoma é irrelevante; é um ruído a ser eliminado para um diagnóstico preciso. Para a clínica moderna, signo e sintoma são e dizem a mesma coisa: o signo diz o que é o sintoma, seu material, ou seja, orgânico, a realidade. O sintoma é o suporte morfológico do signo (FOUCAULT, 2004), por isso não há signo sem sintoma, não há “fumaça sem fogo” – não há dor sem ferida. Entretanto, o que faz do signo um signo não vem do sintoma, mas de uma estratégia de observar a diferença, simultaneidade, sucessão e frequência dos fenômenos, que eles mesmos oferecem numa ordem: a linguagem natural do corpo. As mudanças no corpo são separadas entre o que é saúde e o que é doença, os signos atingem o status de significar a doença como uma existência puramente fenomenal. O olhar médico se concentrará em isolar o signo, nomeando-o e totalizando-o com antecedência, transferindo-o para a linguagem técnica médica. Essa concepção implica o fato de ser apenas um signo de

---

<sup>151</sup> Tradução livre.

doença porque não é um de saúde e porque é diferente de outros signos, ou seja, na diferença de valor, de modo que este “em si mesmo” permanece sob suspeita. É o problema que não reconhece o signo natural, a linguagem da natureza, que vem de Condillac e que acredita que é a própria doença que se manifesta e mostra sua verdade interior ao especialista.

Nesta clínica, a dor foi signo de uma doença e instrumento para conhecimento do corpo. A descrição do padecente da fonte e o uso de adjetivos como durável, rápida, aguda e cortante são importantes para que seja possível exibir as qualidades da sensação dolorosa. Da descrição se elaborava um índice para o médico realizar o diagnóstico e conduzir o tratamento até constituir um sintoma que permitia o diagnóstico das doenças e anunciava as crises (REY, 2012)<sup>152</sup>. Do lado do método clínico, que toma por óbvio que o corpo humano é o espaço de origem e circulação da doença, Freud eleva aquilo que Charcot mostrou com os signos distintivos da histeria: “ver consiste em deixar à experiência sua maior opacidade corporal”, como Charcot mostrou (DIDI-HUBERMAN, 2018, p. 14). A própria medicina não conseguiu argumentar que a dor era apenas um assunto do organismo, a dor gera um problema de difícil solução: evidenciava o complexo laço entre, o chamado naquela época, o físico e o moral. Mais uma razão para revisitar a ambiguidade da dor de Freud, que, no entanto, não parece ter as mesmas referências (REY, 2012). Em sua complexidade, a dor foi passa a assumir um estatuto de um signo de disfunção corporal, um sintoma e uma manifestação da alma que afeta as funções orgânicas. Nesse sentido, a clínica moderna não reduz a dor a um fenômeno puramente fisiológico de reação a um estímulo, e signo de sofrimento da alma. Já com a clínica médica moderna Freud parte da intuição de que a dor deve ser escutada. Neste contexto, Freud partilha com os médicos que a dor é o único sintoma que permanece como um fenômeno irreduzível à objetivação, no entanto, em vez de a eliminar como subjetiva, nomeia-a como o processo imperioso e fundador do aparelho psíquico. Também, como vimos no capítulo anterior, o psicanalista não adjudica à dor a função de estimular fracas forças vitais (REY, 2012), pelo contrário o leva a pensar numa força irresistível para a morte.

---

<sup>152</sup> As escalas de medição da dor e os questionários são agora utilizados para fins objectivos. Por exemplo: a Escala Visual Analógica (EVA), a Escala Numérica (EN) e outras. São acompanhados de outros dispositivos, como o Questionário de Dor McGill (MPQ), o Questionário de Dor em Espanhol (CDE), o Questionário de Afrontamento perante a Dor crónica (CAD), o Questionário DN4 (DN4), o Inventário Multidimensional de Dor de West Haven-Yale (WHYMPI), o Teste Lattinen, o Questionário Breve da Dor (Brief Pain Inventory), as Escalas de Avaliação da Dor Neuropática 15: Escala de dor LANSS, Questionário de dor neuropática (NPQ), Pain DETECT (VICENTE-HERRERO *et al*, 2018).

A particular análise de Foucault (2004) permitiu formular que a percepção, a linguagem, o espaço e a relação entre o visível e o dizível do corpo, são dependentes das condições históricas, epistemológicas e políticas. Em outras palavras, destacamos a importância do gesto foucaultiano para nos perguntarmos sobre a dor na Psicanálise, no fundo da pergunta fundamental que sugere Le Gaufey (2002): que política do signo para que clínica. Le Gaufey (2002) alegou, em uma conferência na Costa Rica, que é possível afirmar que a semiótica que tece o funcionamento do signo na situação clínica corresponde perfeitamente à definição clássica do signo, ou seja, que representa algo para alguém. Entretanto, ele nos lembra que esse “algo” pode ser entendido de diferentes maneiras, assim como esse “alguém”, como explicaria Lacan em *Radiofonia* (1970) (OE, 2003). Neste sentido, estamos particularmente interessados em recuperar o alcance do signo, da clínica moderna onde os signos valem por si mesmos, quando em Freud a dor aparece como um fenômeno em si e por si, e quando a dor compõe uma mensagem que deve ser decifrada signo por signo, letra por letra (LE GAUFEY, 2002).

### **A dor e o “si mesmo”**

É possível ver em algumas pesquisas de Freud como a dor aparece inicialmente como signo médico, ao considerar que “tudo na doença é um fenômeno em si” (FOUCAULT, 2008, p. 128), uma “verdade dada em forma total ao olhar” (p. 129) – por exemplo, ao se referir à dor “em si e por si”, que Freud menciona no *Manuscrito I, Migraña: puntos establecidos* (1895), onde toma a enxaqueca e a neuralgia como seu objeto para investigar seu quadro sintomático. Na descrição anatômica e fisiológica do quadro em relação à dor, diz que “*la inhibición es debida al dolor en si y por si*”<sup>153</sup> (vol. I, 1992, p. 255). A dor como sintoma se confunde com o signo no quadro da inibição. Contudo, se considerarmos o que desenvolvemos até agora, a afirmação da dor *em si*, se apresenta não pode ser assimilada inteiramente ao signo médico. Ou dito de outro modo, esta dor pode corresponder à indistinção signo-sintoma médico, no entanto, se considerarmos que para 1985 já estava a escrever o Projeto, outra dor é sugerida, voltemos a ela. Nos primeiros postulados sobre a constituição psíquica, Freud situa (vol. I, 1992):

- uma primeira perturbação que é endógena, proveniente do corpo;
- um primeiro traço ou marca fora do sentido;

---

<sup>153</sup> “A inibição é devida à dor “em si mesma”. Tradução livre.

- um outro auxiliar que introduz a linguagem como função simbólica secundária à aquela perturbação.

As duas experiências que deixam marcas duradouras e indeléveis, que estão na base de todo o desenvolvimento posterior do psiquismo, são a vivência de dor e a vivência de satisfação. Essas primeiras marcas, são transcritas a partir da satisfação e da dor. Especificamente, os traços que a dor deixa no aparelho psíquico são:

- O desprazer, devido ao aumento de Q;
- Uma tendência para a descarga;
- Uma imagem mnémica do objeto hostil;
- A reprodução da experiência de fuga numa situação que suscita uma percepção semelhante à memória dolorosa;
- O afeto como vestígio desta experiência primitiva da dor.

É o fator quantitativo, o aumento de Q, que põe em movimento todo o desenvolvimento do aparelho psíquico sustentado na defesa contra esta quantidade perturbadora. Assim, a dor tem uma função complexa na constituição do psiquismo, longe de ser apenas um signo objetivo num quadro psicopatológico. No entanto, não podemos esconder o fato de que, tal como se elaboram dois corpos, se elaboram duas noções de dor, dor real e dor alucinada, que por vezes coexistem. Entendemos que a divisão entre dor orgânica e dor psíquica não é apropriada, pois o que seria uma “dor psíquica” está ancorada no corpo orgânico, razão pela qual se confundem. A diferença, na qual Freud insiste, e que alguns pós-freudianos esquecem, é a questão do alcance da psicanálise sobre o organismo. Freud parece compreender os limites, esse não é o seu território, e é por isso que ele o deixa nas mãos de Fliess desde o início.

Ao escutar a histeria de conversão, patologia em que o diagnóstico diferencial entre o orgânico e o psíquico estava no centro do debate clínico, Freud começou a ver que essa dor o levava para outra cena. Nos primeiros casos tratados por Freud, abundam as perturbações motoras e sensório-perceptivas, acompanhadas ou não de angústia, e a sua interpretação sobrepõe sintomas e signos, uma vez que a perturbação motora objetivável, tanto para o observador como para o sujeito, coexiste com um estado de angústia ou não, como a *belle indifférence* histérica. Freud procura signos objetivos, pois era essencial para distinguir o quadro claramente orgânico, mas encontra um contraste com signos que não se articulam com o saber médico e até o contradizem. Freud procura signos objetivos na dor ou na anestesia, mas

não encontra a sua referência. A dor ou a sua ausência anormal não encontram coerência entre os signos que o saber médico organizam, razão pela qual são associados a causas psíquicas na "esperanza de devolver al enfermo en breve tiempo su sensibilidad normal"<sup>154</sup> (vol. I, 1992, p. 34). Freud começa a atender ao que faz um signo de incongruência. À falta de sentido (médico) Freud propõe uma interpretação, ou seja, cria a intervenção do analista: propor sentido ao que se apresenta como falta de sentido. Para isso, ele não vai mais dar o valor de verdade ao que é visível em primeiro lugar, nem às lembranças e fantasias, mas aos signos sem sentido no que é dito. O que ele encontra assim é a formação e a dissolução do sintoma: ao falar, a dor aparece e desaparece. Freud não tem as referências de Lacan para teorizar a função da linguagem, mas podemos dizer que com esse gesto, que coloca a interpretação do analista como fundamental na elaboração do sentido, ele coloca a alteridade da palavra como função determinante no processo da cura – que nada tem a ver com um signo natural observado.

Le Gaufey (2002) nos oferece a distinção entre os signos “comemorativos” e os signos “indicativos”, e baseando-se no Sextus Empiricus, explica que o primeiro é o que foi claramente observado para ser associado à coisa significada no momento em que o último é óbvio, e nos induz, quando o último já não é mais óbvio, a lembrar daquela primeira associação, mesmo quando o objeto significado já não está mais presente de forma óbvia. A segunda forma, o signo “de indicação”, é aquele que não está claramente associado à coisa significada, mas designa, em virtude de sua própria natureza e constituição, aquilo que indica, como por exemplo quando “os movimentos do corpo são os signos da alma”. Indicativo, o alusivo, é o dedo levantado São João de Leonardo, a virtude alusiva como condição da interpretação. É com base nesse segundo tipo de signo que Freud trabalha, a partir do momento em que as representações adquirem um lugar destacado, já que a realidade à qual a maioria dos signos remeteria nunca havia sido vista por qualquer um. Sua “realidade psíquica” o colocou em outro terreno semiótico. Freud afirmou estar consciente desse problema, por exemplo, no caso de Elizabeth von R. Escreve o seguinte:

*No he sido psicoterapeuta siempre, sino que me he educado, como otros neuropatólogos, en diagnósticos locales y electroprognosis, y por eso a mí mismo me resulta singular que los historiales clínicos por mí escritos se lean como unas novelas breves, y de ellos esté ausente, por así decir, el sello de seriedad que lleva estampado lo científico. Por eso me tengo que consolar diciendo que la responsable de ese resultado es la naturaleza misma del asunto, más que alguna predilección mía; es que el diagnóstico local y las reacciones eléctricas no cumplen mayor papel en el estudio de la histeria, mientras que una exposición en profundidad de los procesos anímicos*

---

<sup>154</sup> “Esperanza de restaurar a sensibilidade normal do paciente num curto espaço de tempo”. Tradução livre.

*como la que estamos habituados a recibir del poeta me permite, mediando la aplicación de unas pocas fórmulas psicológicas, obtener una suerte de intelección sobre la marcha de una histeria (vol. II, 1992, p. 174).<sup>155</sup>*

A distância do signo médico se aprofundaria com a Metapsicologia, na medida em que a “realidade” de suas instâncias está totalmente incluída na lógica dos signos de indicação, e os signos observáveis têm cada vez menos importância para sua clínica.

O fato de a dor não ser “a dor em si” ou que na dor só há dor, foi retomado por Lacan, direta e indiretamente com o problema da não identidade. Passaremos do Volume XIV das Obras completas de Freud ao Seminário 14 de Lacan, a fim de rever como a dor em si mesma e por si mesma aparece em uma relação de identidade  $x = x$ ; a dor significa a si. Nesse seminário, Lacan discute o problema do significante que se significa, e diz: “É DA NATUREZA DE TODO E QUALQUER SIGNIFICANTE NÃO PODER EM NENHUM CASO SE SIGNIFICAR A ELE MISMO”<sup>156</sup> (S14, 2008, p. 25). Interessado no problema do ser, Lacan toma o problema matemático da não identidade para demonstrar, com Frege, Russell e Boole, a impossibilidade lógica do “si mesmo”:  $x^2 = x$  Esta fórmula explode o princípio de identidade, pois pressupõe a dualidade do elemento idêntico a si na operação de significar-se a si, o que implica que não há identidade consigo sem alteridade. Se  $x$  é um significante que não pode ser definido como não sendo  $x$ , então ele sozinho não é o que os outros significantes são. Em outras palavras, ele é definido por sua diferença de outros significantes como o único suporte de identidade; “pero no es porque sean diferentes que funcionan como diferentes, sino en razón de que la diferencia significativa es distinta de todo lo que se refiere a la diferencia cualitativa” (LACAN, 1961-1962, p. 33).<sup>157</sup> É por não ser qualitativo que o significante introduz a diferença como tal no real. Miller diz, ao se pronunciar nesse seminário, que

Essa fórmula  $X^2=X$  é uma mais elaborada que uma formulação do princípio da identidade. Más uma formulação tal que ela faz explodir isso, que não deve ser indiferente para nós: que a identidade supõe a dualidade do elemento idêntico a si na operação de se significar a si mesma. Isso quer dizer, e para aqueles que conhecem o

<sup>155</sup> “Nem sempre fui psicoterapeuta, mas fui educado, como outros neuropatologistas, em diagnósticos locais e electroprognósticos, e por isso acho singular que as histórias de casos que escrevi se leiam como pequenos romances, e que o selo de seriedade que é impresso no científico esteja ausente, por assim dizer. Devo, portanto, consolar-me dizendo que é a própria natureza do assunto, e não uma predileção minha, que é responsável por este resultado; é que o diagnóstico local e as reacções eléctricas não desempenham um papel mais importante no estudo da histeria, ao passo que uma exposição aprofundada dos processos mentais, tal como estamos habituados a receber do poeta, me permite, através da aplicação de algumas fórmulas psicológicas, obter uma espécie de visão do curso de uma histeria” Tradução livre.

<sup>156</sup> Maiúsculas de Lacan.

<sup>157</sup> “mas não é porque são diferentes que funcionam como diferentes, mas porque a diferença significativa é distinta de tudo o que se refere à diferença qualitativa”.

sistema do Dr. Lacan, não é uma proposição sem eco: não há identidade a si sem alteridade (S14, 2008, p. 60).

E continua explicando que na significação, os signos são constituídos de tal forma que obedecem à lei de Boole, mas o significante, como matéria do signo ou como elemento exterior ao significado não obedece a essa lei. Freud não pode encontrar isso porque sua lógica não é matemática e a ambiguidade de sua dor é, em princípio, um fenômeno da realidade. Nesse seminário, Lacan (1966-1967) diferencia o que é uma existência factual de uma existência lógica. Podemos dizer que a dor em Freud corresponde a uma existência factual, ou seja, “remete-nos para a existência de seres (entre duas barras a palavra seres), seres – ou não falantes (LACAN, S14, 2008, p. 14). A existência lógica, sobre a qual Lacan propõe sua Psicanálise, tem outro estatuto: fazemos lógica quando manipulamos significantes (p. 4).<sup>158</sup> Em 13 de novembro de 1968, no Seminário 16, Lacan retoma que “um significante não poderia se representar” (2008, p. 20), e se pergunta: o que, na reviravolta dessa frase, pode significar o significante por si só? (p. 20). Numa tentativa de responder, dirá que quando ele fala do significante, ele fala de algo opaco, portanto, se é o que representa um sujeito (assunto) para outro significante, isso significa que ninguém saberá sobre ele, exceto o outro significante. O significante, que sabe, não tem cabeça, é um significante; o sujeito aparece e depois desvanece. Às vezes, em Freud, a dor aparece como signo porque “e que ele dá o signo como sendo uma marca arbitrária. Quer dizer que a significação é produto da ligação de uma palavra e uma ideia, ou melhor de uma palavra e de uma coisa” (MILLER apud S14, 2008, p. 57). Uma coisa é o signo como parte de um conjunto de representações, e outra é não ser mais do que uma letra ou uma simples marca. Freud parece brincar com o signo, podemos também dizer que desde os seus primeiros trabalhos, de 1985, Freud colocou a dor como produtora de uma marca determinante, mas vazia de conteúdo, como já referimos, um furo na teoria, uma união ao mesmo tempo que um buraco. Foi também entendida como impossível de representar, inefável, o que a deixaria em uma misteriosa mesmice.

Por sua vez, Lacan, mesmo considerando Freud “míope”, opta por retomar o que lhe permite repensar o signo: “Freud o disse antes de mim: numa análise, tudo deve ser recolhido [...] como se nada se houvesse estabelecido fora dela.” (OE, 2003, p. 553-554). Não há referente. Freud foi formado onde a Medicina procurou instruir o olhar através da arte de apreender o corpo sensível e concreto, descobrindo o sólido, o obscuro e o denso. No entanto,

---

<sup>158</sup> O fato de em Freud existir uma lógica, de acordo com o senso comum do que é mais ou menos coerente, não significa que ele faça lógica ou trabalhe com ela.

ele rapidamente compreendeu que seu método, mesmo que ainda não soubesse o que era, não funcionaria abrindo cadáveres ou colocando em ordem signos estabelecidos em manuais. A dor como signo de um organismo ferido está presente em termos médicos, mesmo que a ferida não seja visível, no período em que a dor é mais frequentemente usada como uma questão relevante, ou seja, desde a pesquisa neurológica até A Interpretação dos Sonhos. A partir desse ponto, a dor começa a ser articulada com a noção de representação (*Vorstellung*). Esse passo (pas) é de particular interesse para Lacan. Consideramos a iniludível ambiguidade de Freud, de modo que não podemos afirmar que os sintomas e signos sempre parecem ser transparentes em si, embora ele o diga. Mencionamos que a solução da dor em si e por si é influenciada pela clínica médica, mas que também foi uma resposta momentânea à falta de cientificidade e à dor como enigma, o que não a remove da epistemologia que a sustenta. Freud passará de uma clínica médica de percepção para uma clínica da representação, sendo esta última determinada pela ligação entre representações ouvidas, e, portanto, não poderia ser uma questão de signos fixados antecipadamente; é uma outra viagem, como vemos, por exemplo, em Orvieto (FREUD, vol. IV, 1991). O signo inicial da Psicanálise carrega o germe do discurso médico, mas permite que outra concepção surja em seu dizer.

Entretanto, se trata-se de uma questão de Epistemologia, devemos retomar que o suporte material da representação é o traço mnêmico, a energia e a transcrição, e estes vêm como vimos na Física newtoniana aplicada ao aparelho psíquico, ou seja, corpos em repouso e em movimento atraídos por uma força que os coloca uns em relação aos outros. Essa é a questão básica do corpo, mesmo que a dor a torne confusa e ambígua. Freud está pensando em outra cena, mas com base na ciência empírica – um modelo a partir do qual seu aparelho é composto de neurônios em rede, unidades que são os traços e atributos concomitantes de afeto (metáfora energética). Esse aparelho precisa de uma energia que o mova, em um espaço fechado que é o indivíduo: lá estão as representações como imagens derivadas de processos psicofísicos. O retorno de Lacan a Freud não se dá sem seu questionamento e abordagem do problema do significante – da palavra e da representação – e do signo.

O signo é retomado insistentemente por Lacan, uma vez que a análise é entendida como uma experiência de linguagem e da fala. A hipótese de que o inconsciente tenha uma estrutura de linguagem foi desenvolvida entre 1953 e 1960, do Seminário 1 ao Seminário 7, período conhecido pelo retorno a Freud. Nesse período, juntamente com Lévi- Strauss, Lacan começa a pensar o inconsciente na dimensão simbólica, diferenciado de um fenômeno mental

individual, em que a função de signo ocupa um lugar distinto. O signo será trabalhado a partir do método estrutural da Linguística moderna de Ferdinand de Saussure, para quem a linguagem é um sistema de signos e estes têm um valor dependente e diferencial dos outros signos do sistema (1983), não têm um valor “em si”. As perguntas “que valor tem esse signo? O que significa esse signo?” não são possíveis sem olhar para as relações com os outros signos. Freud já falava de representações ligadas a outras representações, o que é retomado por Lacan com Saussure, para pensar na cadeia em que o enlace será o significante. Lacan se apropria do signo linguístico para propor que o significante tem primazia sobre o significado, e que é a cadeia, ou a concatenação dos significantes, pela metáfora e a metonímia, que determina o significado. Lembremos do missing link (GRODDECK, 1970, p. 11), essa união procurada por Freud entre corpo e psique, apresentada no capítulo 1: com Lacan, isso será um problema da linguagem, pois nada há para o falante que fique fora dela.

### **Eu sou dor**

O enigma da dor será trabalhado como paradigma do narcisismo e do masoquismo, entre 1914 e 1919. Aubert (2017) reconhece neste período uma retomada das suas produções por volta de 1895. Nesses anos, Freud volta brevemente à dor como uma dobra sobre si mesmo, que ele já havia mencionado no Projeto (1985): na dor só há dor. Entretanto, neste novo contexto de produção, que já é uma conjectura no quadro de elaborações mais complexas de sua metapsicologia, a dor é trabalhada como um problema do eu e, nesta "*retirada para dentro de lo psíquico*" (vol I. 1991, p. 245) o eu e a dor são um só. Voltamos à nossa hipótese inicial, para pensar a dor como união, essa dor-eu como meu corpo, como uma noção primitiva que no modelo cartesiano, e aparentemente também em Freud (MARION, 2013). Isto não desconsidera, entretanto, o fato de que os processos, em um ou outro, são fisiológicos, mas sim de uma psicologia particular do corpo baseada em sensações a partir da qual corpo e alma se unem. Neste momento, Freud propõe que é a dor que torna o corpo presente, no próprio gesto em que ele se une ao eu.

Freud vê que a dor, nos casos de hipocondria e nos problemas da vida amorosa, é um meio de acesso ao narcisismo: quando há dor se perde o interesse pelo mundo exterior e tudo aquilo que não tenha vínculo direto com o sofrimento. Na *Introducción al narcisismo* (1914), vemos como o indivíduo retiraria a libido – energia psíquica – dos objetos do mundo, que são externos, a fim de focalizar apenas na parte dolorosa do corpo. Neste texto, no que diz

respeito aos dois tipos de "dor", Freud refere-se especificamente aos efeitos da doença orgânica e as dores orgânicas sobre a distribuição da libido (vol. XIV, 1992, p. 79). Também quem sofre, diz Freud (vol. XIV, 1992, p. 79), deixa de amar. A dor produz um desligamento dos objetos, ao retirar a libido deles e deslocá-lo para o corpo. Algo semelhante ocorre na hipocondria, que, tal como a doença orgânica, se manifesta por sensações corporais dolorosas, e coincide no que respeita ao seu efeito sobre a distribuição da libido no corpo. O hipocondríaco retira o interesse e a libido dos objetos do mundo exterior e, ainda que às vezes não se encontre a evidência de alterações orgânicas, sim existem perturbações e órgão (p. 79). Ao aumento da libido sobre um órgão, Freud atribui a condição de erogeneidade, que seria paralela a uma investidura libidinal do eu. Os retornos narcísicos concentram a atenção na parte do corpo afetada. As marcas da dor fazem sua inscrição na vida psíquica, tal como já tinha afirmado em 1985.

Para 1917, em Introdução à psicanálise, as “dores reais” da histeria (vol. I, 1992) são consideradas, mediante a problematização da libido, efeitos de uma intoxicação sexual. Na classificação de neuroses atuais e psiconeuroses, a gestão da libido permitirá separar os sintomas das primeiras (cabeça pesada, sensação de dor, enfraquecimento, etc.) como fora do campo da psicanálise e terreno do médico. Contudo, ao tratar-se de um excesso, as dores serão tratadas como apoio: a dor sustentaria a pulsão pelo movimento reflexo que produz, sem pertencer ao registro sexual (da pulsão, pois é uma pseudo-pulsão). Por exemplo, ainda que seja catalogada como neurose atual, a hipocondria é explicada como produto de uma lesão causada por uma intoxicação sexual de origem infantil, razão pela qual ainda pode ser e ingerência do psicanalista. A noção de "apoio" é importante porque permite a Freud não abandonar completamente a ancoragem orgânica com as teorias das pulsões, mas separar as vias da dor e distinguir aquela que se inscreve no seu discurso. Ao compartilhar algo da pulsão a dor pode percorrer dois caminhos:

- A dor do corpo, da medicina, das doenças orgânicas, que não tem recalçamento. É a dor *em si mesma* que Freud tenta abandonar.
- A dor do corpo da psicanálise, do meu – corpo, fantasmático ou produto de antigas dores reais transformadas que escolhem o caminho do sintoma psicanalítico.

Neste período, se conjectura que a sensação de dor informaria ao eu da presença do corpo, portanto, a dor faz evidente para o indivíduo que tem um corpo constituído de partes. Mas, ao eu ser completamente tomado pela dor eles se confundem, como reafirmam Le Breton

(2017), Nasio (2013, 2014) e Pontalis (2015). Freud cita uma frase de Wilhelm Busch do poeta que sofre de dor de dente: “*En la estrecha cavidad de su muela se recluye su alma toda*” (vol. XIV, 1992, p. 79). Esta formulação, de 1914, é a base da concepção do eu-órgão presente hoje em algumas leituras da melancolia e hipocondria e, por exemplo, no *eu-pele* de Green (1975). É um ego de natureza corporal, que Freud formularia em *O eu e o isso* (1923), como uma materialização e signo da presença do corpo:

*el dolor parece desempeñar un papel en esto, y el modo en que a raíz de enfermedades dolorosas uno adquiere nueva noticia de sus órganos es quizás arquetípico del modo en que uno llega en general a la representación de su cuerpo propio* (vol. XIX, p. 28).<sup>159</sup>

Freud esclarece em uma nota de rodapé que isto se deve ao fato de que o “eu” deriva de sensações corporais, semelhantes às sensações de Descartes como pensamentos corporais, principalmente aqueles que surgem da superfície do corpo, razão pela qual a dor é o objeto de interesse. Para 1920, a dor concerne à metapsicologia, quando a compulsão à repetição serve para o reconhecimento dos limites do princípio do prazer. A dor participa na regulação do traumatismo e o desenvolvimento de uma neurose, função chave na vida psíquica. No primeiro tempo a dor aparece como efração e reação, tempo em que o “eu” ganha sua primeira forma de organização, o eu – corporal (antes que intervenha o *après-coup* que autoriza a falar de traumatismo). Freud falará de “ligação dolorosa”, a união. Uma dor emerge como um signo, no registro da sensorialidade, e representa o corpo para o eu, separado de um mundo – exterior (lugar de outros corpos). Freud reconhece a possibilidade da dor não ser consciente ou evitar a dor como uma possível patologia, que diz respeito à capacidade de o aparelho psíquico vivenciar a dor de forma direta como sensação ou afeto. Esta conjectura de Freud, que parte da ideia da dor em termos de sensação e afeto é uma posição tradicional da psicologia: a dor teria a função de informar sobre os processos psíquicos, evidenciando as informações e representações do meu- corpo: “o próprio corpo que se descobre em sofrimento” (AUBERT, 2017, p. 176). Neste sentido, a dor faz signo, representa o corpo para o eu. Aubert (2017) diz que “o paradoxo da dor impensável é o de dar ao eu um meio de se conceber como *ele mesmo*” (p. 177), porque a dor só pode dar ao eu uma imagem fragmentada do corpo. A dor apresenta a união com o corpo, mas não sua unidade, o eu – corpo da sensação é fragmentado.

---

<sup>159</sup> “A dor parece ter um papel importante nisso, e a maneira pela qual uma pessoa adquire novos conhecimentos sobre seus órgãos como resultado de doenças dolorosas talvez seja um arquétipo da maneira pela qual uma pessoa chega, em geral, à representação de seu próprio corpo” Tradução livre.

Depois de mais de 30 anos teorizando a dor, em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1924) diz Freud “*También acerca del dolor es muy poco lo que sabemos*<sup>160</sup>” (vol. XX, 1992, p. 159). No adendo “C”, que distingue *angústia, dor e luto*, depois de manifesta ignorância, faz o seguinte resumo do “pouco” de seu saber sobre a dor, mas como “contido seguro” (p. 159):

*el dolor (...) nace cuando un estímulo que ataca en la periferia perfora los dispositivos de la protección antiestímulo y entonces actúa como un estímulo pulsional continuado, frente al cual permanecen impotentes las acciones musculares, en otro caso eficaces, que sustraerían del estímulo el lugar estimulado. En nada varía la situación cuando el estímulo no parte de un lugar de la piel, sino de un órgano interno; no ocurre otra cosa que el remplazo de la periferia externa por una parte de la interna. Es evidente que el niño tiene ocasión de hacer esas vivencias de dolor, que son independientes de sus vivencias de necesidad. Ahora bien, esta condición genética del dolor parece tener muy poca semejanza con una pérdida del objeto; es indudable que en la situación de añoranza del niño falta por completo el factor, esencial para el dolor, de la estimulación periférica. Empero, no dejará de tener su sentido que el lenguaje haya creado el concepto del dolor interior, anímico, equiparando enteramente las sensaciones de la pérdida del objeto al dolor corporal.* (vol. XX, 1992, p. 159)<sup>161</sup>

Se lemos atentamente, retoma do *Projeto* (1895) a dor como consequência de uma quebra ou passagem dos dispositivos do para-excitações; a dor como *pseudo-pulsão*, que age como uma excitação pulsional constante; a dor surge do corpo: da pele ou do interior; a vivência da dor, infantil e criadora de marcas/feridas, não depende das vivências de necessidades não satisfeitas; não tem que ver necessariamente com uma perda de objeto, mas poderia no caso da chamada dor interior. Seguidamente, voltará ao narcisismo, como uma investidura elevada resultado da dor corporal, gerada a partir do lugar doloroso do corpo; essa investidura aumenta cada vez mais e exerce sobre o eu um efeito de esvaziamento. Lembra que, por ocasião da dor nos órgãos internos, recebemos representações espaciais e outras de partes do corpo que não estão habitualmente sub-rogadas na representação consciente. Também o fato de que mesmo as dores mais intensas não ocorrem se um tipo diferente de interesse causar distração psíquica encontra a sua explicação no fato da concentração da investidura na agência psíquica

<sup>160</sup> “Também sabemos muito pouco sobre a dor” Tradução livre.

<sup>161</sup> “a dor [...] surge quando um estímulo que ataca na periferia atravessa os dispositivos da proteção anti-estímulo e atua então como um estímulo de impulso contínuo, contra o qual as ações musculares, de outro modo eficazes, que removeriam o estímulo do local estimulado, permanecem impotentes. A situação não muda em nada quando o estímulo não vem de um lugar da pele, mas de um órgão interno; nada mais acontece do que a substituição da periferia externa por uma parte da periferia interna. É evidente que a criança tem a possibilidade de ter estas experiências de dor, que são independentes das suas experiências de necessidade. No entanto, esta condição genética da dor parece ter muita pouca semelhança com uma perda do objeto; é inquestionável que na situação de desejo da criança, o fator essencial para a dor, a estimulação periférica, está completamente ausente. No entanto, não é sem sentido que a linguagem tenha criado o conceito de dor interior, psíquica, equiparando as sensações de perda do objeto inteiramente à dor corporal.” Tradução livre.

representativa do o lugar do sofrimento no corpo. Com esse resumo, Freud explica a analogia que havia proposto desde o início e o funcionamento paralelo das substâncias: as sensações dolorosas se transferem para a vida anímica. Mas, como?

¡La intensiva investidura de añoranza, en continuo crecimiento a consecuencia de su carácter irrestañable, del objeto ausente (perdido) crea las mismas condiciones económicas que la investidura de dolor del lugar lastimado del cuerpo y hace posible prescindir del condicionamiento periférico del dolor corporal! El paso del dolor corporal al dolor anímico corresponde n la mudanza de investidura narcisista en investidura de objeto (p. 160).<sup>162</sup>

Neste texto, o vienense tenta diferenciar dor, luto e angústia, em relação a perda do objeto amado que foi perdido. A dor passa a ser uma reação real à perda do objeto, diferente da angústia como reação ao perigo que essa perda e do luto como perda real do objeto. Depois dessa descrição e diferenciando da angústia, de maneira complexa e confusa, posso afirmar que na angústia há dor, dirá que a angústia é a *dor do eu*. Como resume Aubert (2017), entre 1900 e 1905, a dor é geralmente substituída pela angústia, e volta neste período onde Freud tenta separar os termos. Neste momento final, Freud retoma o problema pela via do investimento. Na imobilização temporal da dor, veremos depois que Lacan diz que “É, quem sabe, uma dor infinita, ser planta” (S17, 1992, p. 81), a sensação é que é sem fim, enquanto que não há o tempo de espera na angústia. Como um assunto temporal e também espacial, Pontalis (2005), dirá que a dor ocupa o corpo até modificar toda sua geografia e se revelar como desconhecida. Daí que afirma: “tenho angústia, sou dor” (PONTALIS, 2005, p. 271).

Essa forma de descrever a dor, como "dor total", aparece também no campo médico e psiquiátrico com influência freudo-lacanianana, como "o momento em que o indivíduo já não está ligado ao mundo a não ser pela irrupção do seu sofrimento, as suas sensações ou afetos estão imersos num sofrimento que o envolve completamente" (ISOLDI; VASCHETTO, 2022, p. 36). Tal *antropologia da dor* adjudica o isolamento, a improdutividade, a solidão inquietante do sofredor e a presentificação do corpo (invisibilizado na ausência de dor), que do ponto de vista clínico aposta no "tratamento pela palavra" dirigido às perturbações físicas" (p. 40). É reconhecido, por eles, um “corpo torturado pela linguagem” (p. 41), que não esquece o “corpo biológico sede de estímulos dolorosos e de todos os mecanismos neurobiológicos implicados

---

<sup>162</sup> “A investidura intensiva e em constante crescimento do desejo pelo objeto ausente (perdido) cria as mesmas condições econômicas que a investidura da dor do local lesionado no corpo e torna possível dispensar o condicionamento periférico da dor corporal! A passagem da dor corporal para a dor anímica corresponde à mudança da investidura narcísica para a investidura de objeto”.

em suas aferências” (p. 42) que acolhe o efeito da palavra. É um exemplo de frequentes leituras que apelam à interdisciplinaridade, que problematizamos no capítulo 2, para pensar aquilo que hoje é nomeado *fibromialgia*, para um corpo orgânico que, sendo humano, é afetado pela palavra e que nos permite ir "da margem do somático para a margem da subjetividade" (CASTELLANOS, 2012, p. 110 apud ISOLDI; VASCHETTO, 2022, p. 43), meu- corpo (não – somente –orgânico) como corpo afetado pela palavra.

### **A natureza de uma ferida**

A dor moderna foi principalmente associada a uma ferida no corpo anatômico. A continuidade do princípio foi desenvolvida no campo médico e filosófico ocidental para todas as dores manifestadas, incluindo a dor na histeria. Com Sydenham, Pinel, Birquet e outros, a ideia de lesão precedeu Charcot, mas o conceito de *lesão dinâmica* ganha força em sua teoria: *se dói, há uma ferida*. É uma questão de localizar o signo no espaço do corpo, porque assim é possível conceber uma causalidade e depois uma racionalidade, que não requer mais o pensamento de essências metafísicas. O signo clínico baseia sua racionalidade nessa localização indispensável: “o espaço local da doença é ao mesmo tempo, e no ato, um espaço causal” (FOUCAULT, 2004, p. 245). Mas esse espaço precisa absolutamente de uma lesão, pelo menos a manifestação no espaço do corpo do signo que o autoriza a ser atribuído a uma causa direta ou indireta. Uma vez formulado por Charcot, o princípio médico como reitor diagnóstico valeu por si mesmo de tal modo que, quando a ferida não fosse visualmente localizável, se justificou com as dificuldades dos progressos da ciência. Charcot escreve no prefácio da tese de seu aluno Athanassio que

E importante que se saiba que a histeria suas leis, seu determinismo, absolutamente como uma afecção nervosa tem uma lesão material. Sua lesão anatômica ainda se nos escapa aos nossos meios de investigação, mas se traduz de uma maneira inegável ao observador atento [...] espero que um dia ou outro o método anatomo-clínico, em matéria de histeria, contará um sucesso a mais em seu ativo, ao permitir detectar enfim a alteração primordial, a causa anatômica da qual conhecemos atualmente tantos efeitos materiais (CHARCOT apud BERCHERIE, 1988, p. 73)<sup>163</sup>

Ao final do século XIX, há um consenso: a histeria é uma enfermidade do sistema nervoso, esse sistema se faz presente em todo o corpo e é diretor de todas as atividades corporais. Dessa premissa médica básica partirá Freud, mas, com matizes, vai além da

---

<sup>163</sup> Tradução livre.

reconhecida admiração que tem por Charcot e retoma outras conjecturas que circularam para pensar a lesão na histeria. Entre outros, destacamos a teoria de Sydenham, que tempos atrás propusera a importância etiológica das causas morais, das paixões da alma, como agente principal das perturbações do equilíbrio nervoso (BERCHERIE, 1988). Por sua parte e vinculado a Sydenham, Pinel definirá as neuroses como “lesiones da sensação e do movimento, sem inflamação nem lesões de estrutura” (BERCHERIE, 1988, p. 31).

Em *Algunas consideraciones com miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas* (1893 [1888–1931]), Freud reconhece uma lesão orgânica tanto na paralisia motora orgânica (vol. I, p. 198) como na paralisia histérica (p. 202), que justifica os distúrbios de sensibilidade, ainda que as diferenças de intensidade sejam reconhecidas como inexplicáveis. O problema da lesão é um assunto de suma importância no *discurso psi* da época, porque a lesão é o caminho que leva às causas dos sintomas; assim, ele diz que é “preciso atender a la naturaleza de la lesión” (vol. I, 1991, p. 205)<sup>164</sup>. Freud não pode afirmar que não há lesão, mas coloca uma diferença em relação à sua localização: esta é independente da anatomia. A lesão é funcional, não se pode encontrá-la na autópsia, mas é orgânica:

¿qué es una lesión dinámica? Estoy bien seguro de que muchos de los que leen las obras de Charcot creen que la lesión dinámica es una lesión de la que ya no se encuentra la huella en el cadáver, como un edema, una anemia, una hiperemia activa. Pero, aunque no persistan necesariamente tras la muerte, aunque sean leves y fugaces, esas son genuinas lesiones orgánicas (vol. I, 1992, p. 206).<sup>165</sup>

Freud diz compartilhar a teoria de Janet que afirma que, embora seja orgânica, a lesão é independente da anatomia do sistema nervoso. Uma outra anatomia está em funcionamento, outro corpo, uma que ignora a distribuição dos nervos que o médico parece conhecer, e

*toma los órganos en el sentido vulgar, popular, del nombre que llevan: la pierna es la pierna, hasta la inserción de la cadera; el brazo es la extremidad superior tal como se dibuja bajo los vestidos. No hay razón para reunir parálisis del brazo y parálisis de la cara. La histérica que no sabe hablar carece de motivo para olvidar su*

<sup>164</sup> “a natureza da lesão deve ser tida em conta”. Tradução livre.

<sup>165</sup> “o que é uma lesão dinâmica? Estou certo de que muitos dos que leram as obras de Charcot acreditam que uma lesão dinâmica é uma lesão da qual já não há qualquer vestígio no cadáver, como o edema, a anemia, a hiperemia ativa. Mas mesmo que não persistam necessariamente após a morte, mesmo que sejam ligeiras e passageiras, são verdadeiras lesões orgânicas”. Tradução livre.

*comprensión de la lengua, puesto que afasia motriz y sordera verbal no tienen ningún parentesco según la noción popular, etc* (vol. I, 1992, p. 206).<sup>166</sup>

Freud deixa entrever que um saber sobre o corpo é a causa de um sintoma, ou seja, a anestesia, hiperestesia, paralisia, etc., respondem a um conhecimento sobre o corpo. Há um relevo de algo, ainda não definido, que acontece entre o discurso médico com seu saber/poder e as sensações e sintomas do corpo histérico. Em *Histeria*, texto contemporâneo de *Algumas considerações*, citado anteriormente, Freud descreve que na crise da histeria não se produzem feridas de gravidade (vol. I, 1992, p. 47). Não tem lugar uma dor orgânica, nem uma lesão anatômica; a histeria “*refuta toda conjetura de lesión material*” (p. 52).<sup>167</sup> Uma das respostas que Freud elabora é que as dores se relacionam com algo que não se pode ver pela visão médica com facilidade: as *zonas histerógenas*, que pertencem ao campo da Psicologia. Estas, são lugares hipersensíveis do corpo, que é um corpo que produz, inventa, desencadeia a dor no complexo de sensação (aura): a pele, ossos, mucosas, órgãos dos sentidos, órgãos internos e extremidades (p. 47-48), com uma “*libertad máxima, que no se alcanza en ninguna otra enfermedad*” (p. 48).<sup>168</sup> A dor mostra um corpo que inventa dores sem aparente fundamento, um corpo distinto daquele que já se conhece, que não seria compreendido de antemão pela Medicina e, portanto, num quadro. É um mistério, não se sabe dele, e goza de liberdade; mora fora dos conhecimentos instituídos da Medicina da época.

Freud leva seu argumento sobre a lesão voltando à perspectiva médica: é uma alteração de uma propriedade funcional e isso é consistente com a centralidade da energia – uma diminuição da excitabilidade ou de uma qualidade fisiológica que no estado normal permanece constante ou varia dentro de certos limites (p. 207). Vemos a influência de Pinel, que em 1799, na *Nosographi philosophique*, define a neurose como lesão de sensibilidade e movimento, e “*lesões mais ou menos acentuadas na respiração*” (BERCHERIE, 1988, p. 31), ou seja, uma lesão como uma mudança de função. Outra influência foi a de Birquet, que também serviu de referência para Bernheim, que, como vimos, foi fundamental para Freud pensar a transferência e o efeito da palavra. Referência da clínica moderna da histeria, com seu *Traité*

---

<sup>166</sup> “Tomar os órgãos no sentido vulgar e popular do nome que têm: a perna é a perna até à inserção da anca; o braço é o membro superior tal como se desenha por baixo da roupa. Não há razão para associar a paralisia do braço à paralisia da face. A histérica que não consegue falar não tem razão para esquecer a sua compreensão da linguagem, uma vez que a afasia motora e a surdez verbal não estão relacionadas, segundo a noção popular, etc.” Tradução livre.

<sup>167</sup> “*refuta toda conjetura de lesión material*”. Tradução livre.

<sup>168</sup> “*Liberdade máxima, que não é alcançada em nenhuma outra doença*”. Tradução livre.

de l'hystérie, Birquet reconhece a histeria como manifestações afetivas que “terminam por ocasionar lesões dinâmicas ou materiais” (BERCHERIE, 1988, p. 46). Desse modo, a histeria pode ser entendida como uma alteração da emotividade que acentua o caráter psicológico, e não anatômico, mas sendo sempre parte do sistema nervoso.

Neste contexto, para Freud a perturbação histérica da sensibilidade ignora a doutrina da estrutura do sistema nervoso, quer dizer, não encaixa com os conhecimentos, por isso é preciso rejeitar a ideia de que há na base da histeria um possível distúrbio orgânico, ainda que sua manifestação ocorra no corpo. A dor é uma perturbação psíquica, produto de uma ferida numa concepção ou ideia (os pensamentos como sensações?). A ambiguidade se apresenta porque, além dos sintomas físico-orgânicos da histeria, há uma série de distúrbios psíquicos ligados, alterações no curso e associação de representações, inibições, acentuação e sufocação de sentimentos, etc., que Freud resume como mudanças na distribuição normal de quantidades estáveis de excitação no sistema nervoso (vol. I, 1992, p. 45). De base newtoniana e darwinista, a histeria é observada através da lente da normalidade “constitucional” (p. 56): haveria um sistema nervoso “normal” descritível pelos cientistas com uma distribuição das excitações adequada que seria afetada por um excedente de estímulo do “órgão anímico”, excedente que provém de representações conscientes ou inconscientes (p. 63). Matéria e energia se separam, e a entra nesse sistema na mesma nomenclatura e jogo de explicações. É com essa noção de energia, de matéria que se move por fluxos, que a dor pode ser entendida neste ponto com o caráter de “excesso” (p. 52) – numa descrição que vai, nas palavras da paciente, “dolorosa al máximo” (p. 52) a uma tentativa de conceitualização no interior de uma teoria de modulação biologista e fisicalista, que antecede como referência epistemológica espontânea (Althusser, 1985) das palavras escolhidas: excesso, máximo, barreira, fluxos, absoluto, trajetória, distribuição, entre outras. Como observamos, esse movimento teve continuidade no Projeto, onde concebe a dor como uma ruptura (ferida) das barreiras de proteção devido a um excesso. A distância das conjecturas hegemônicas não foi fácil de estabelecer, visto que foi necessário estabelecer o lado objetivo dos sintomas. Em termos gerais, Freud segue a direção provisional marcada pela Salpêtrière, até que conseguiu enunciar a existência de uma “*esfera de la actividad cerebral inconsciente y automática*” (vol. I, 1991, p. 54). Os jogos na estabilidade energética – influência de Fechner – justificam os efeitos do pensamento no corpo. O modelo físico-químico explica os fenômenos biológicos, entre eles a dor e, logo, o prazer e o desprazer. No mesmo período frutífero do seu trabalho, sustentado pelo intercâmbio epistolar com Wilhelm Fliess, entre 1887 e 1902, especificamente no Manuscrito I e no Manuscrito E (1895),

Freud retoma o caráter de uma Física sexual ligada à dor, uma teoria da acumulação em que dores como enxaqueca encontram sua causa no acúmulo energético no corpo não liberado satisfatoriamente.<sup>169</sup> Contrariamente, como vimos acima, no Manuscrito G a dor se apresenta como um recuar no psíquico, sendo que a soltura das associações é “*siempre doliente*” (vol. I, 1992, p. 245). Há uma perda de libido e uma ausência de excitação sexual somática, presente na melancolia e no luto, assunto principal do manuscrito. A dor é aqui apresentada como perda de excitação, uma dissolução de associações, sendo análoga à de uma ferida aberta. Há uma espécie de hemorragia interna, metáfora com a qual Freud indica “ver a teoria da dor psíquica, análoga à dor” (p. 245), que ele retomará no Projeto, em *Mais além do principio do prazer* (1920) e em *Inibição, sintomae angustia* (1926). Com a ferida, Freud propõe um buraco no psíquico, difícil de separar e distinguir do corpo pelo qual a dor é, uma vez mais, um ponto de contato entre o psíquico e o somático.

A descrição da relação entre lesão e dor é confusa. Entendemos que a referência a um inconsciente como “corpo histérico” não é suficiente fundamento para a época, razão pela qual em todo momento se afirmar que são genuínas lesões orgânicas. Algo similar ocorre na elaboração de outras conjecturas, por exemplo, na Interpretação dos Sonhos, ao formular que a localização do inconsciente, ou a outra cena, não é anatômica e localizada no cérebro, mas é um assunto do sistema nervoso. Freud não consegue fugir do corpo orgânico, ainda que as localizações não sejam possíveis e a palavra cause certos efeitos. As ambiguidades e as contradições podem ser produto da procura por todos os meios de dar objetividade à teoria no uso do vocabulário científico. No capítulo dois revisamos o problema da matéria, que a função da lesão permite agora retomar. De que matéria se trata, de que corpo se trata, finalmente, a dor nos textos freudianos? Se partimos da ideia de que o corpo é o organismo, isso ensina a Medicina, mas a lesão que causa dor, a ferida como mudança na estrutura no corpo não é anatômica, fisiológica ou orgânica, então de que ferida se trata? Nesse momento, Freud ensaia a possibilidade de pensar a lesão como uma ruptura na cadeia associativa, excesso de representações, que causam dor. Se para Charcot a lesão é assumida como a pedra angular e a legitimidade do sistema referencial anatomo-clínico, a teoria do traumatismo aborda a lesão propondo uma “relação simbólica” que liga o que ela evoca a uma outra apresentação. Esta conjectura supõe a hipótese de um saber desconhecido, como já dissemos várias vezes, um buraco. Em *Letra a letra*, Allouch (2021) dirá que a pirueta de imaginar a existência de

---

<sup>169</sup> Dor psíquica e angústia não apresentam diferenciação nesse momento.

uma lesão orgânica que não pode ser localizada como tal no organismo, que vem de Moreau de Tours, indica suficientemente que o importante é manter o suporte da lesão como significante. Será que é possível dar o passo de uma ruptura na cadeia associativa para uma ferida significante? Talvez só num outro discurso; a lesão funcional sem referente, que convoca ao saber não-sabido, é o passo para a psicanálise.

### ***Não há dor sem ferida***

O signo é uma consequência da existência de um referente, de algo que há. Para a clínica médica, a dor como signo supõe que há uma ferida, mesmo que não seja vista, como Freud cita a afirmação de Charcot: “*La théorie, c'est bon; mais ça n'empêche pas d'exister*” (FREUD, vol. I, 1991, p. 173)<sup>170</sup>. Mas continua a dizer: “Siempre que uno sepa cómo son las cosas...” (FREUD, vol. I, 1991, p. 173). O impedimento refere-se a um saber. Esse saber não fica para nada claro na relação entre o sintoma e o quadro, como vimos no capítulo 3, o museu patológico vivo falha. Ao se separar da lesão como referência e como causa, Freud instaura o sintoma que muda a própria causalidade ausente (ALLOUCH, 2012). A anestesia e a dor foram tomadas como signo do quadro histórico para Charcot, em Freud aloja a lesão na matéria representacional e coloca o valor do sintoma em suspenso entre dois significantes. Sem sabê-lo, Freud começava a fazer barulho com a concepção clássica do signo, tal como faria Lacan com o seu significante.

Em *Radiophonie* (1970), em resposta à pergunta inicial da entrevista de Robert Geogin sobre a suposta antecipação de Freud a Saussure e ao Círculo de Praga<sup>171</sup>, Lacan se esforça para distinguir signo de significante: se o primeiro é “o que representa algo para alguém”, como ele o toma de Peirce, o segundo é o que representa um sujeito para outro significante, como ele subverte o signo saussuriano. Com relação a esse “alguém” para quem o signo representa algo, se pode chamar como quiser, mas “será sempre uma estupidez.” (LACAN, OE, 2003, p. 401) Lacan já havia se pronunciado sobre esse “alguém”, em *Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval* (1960/1964):

Os signos [...] representam alguma coisa para alguém; mas, desse alguém, o status é incerto [...] Esse alguém, em última instância, pode ser o universo, uma vez que nele

<sup>170</sup> “A teoria está muito bem, mas não nos impede de existir”. Tradução livre.

<sup>171</sup> A pergunta é a seguinte: “en los Escritos, usted afirma que Freud anticipa, sin darse cuenta, las investigaciones de Saussure y las del Círculo de Praga. ¿Puede usted explayarse acerca de este punto?” (OE, 2012, p. 425).

circula, dizem-nos, a informação. Todo centro em que ela se totaliza pode ser tomado por alguém, mas não por um sujeito (E, 1998, p. 854).

Esse “alguém”, insiste Lacan, não é nem o ser, nem uma consciência, nem um ego a que a linguagem espontaneamente parece dar lugar. Ele apresenta como absolutamente fundamental a necessidade de retomar aquilo que arrastaria o “alguém” do signo, que Foucault (2008) analisaria, um ano antes, com a tríade estruturante do signo, que inclui o clínico e o aluno, o que torna possível passar do signo ao seu referente. Assim configurado na clínica médica, o signo da dor se refere a algo (lesão/doença) que deve ser decifrado pelo aluno, mas que o clínico já conhece.

Longe de dizer que não esteja interessado no signo e somente no significante, em Radiofonia, Lacan admite que procura dar ao signo um lugar de destaque, “não se vá imaginar que o signo não seja assunto meu! Muito pelo contrário” (OE, 2003, p. 410). Não é uma questão de opor signo ao significante, muito menos de fazer o signo desaparecer, mas de recuperar seu lugar de direito. Ele diz a seu público que o signo aponta para algo com que ele tem que lidar, mas que ele o sabe porque encontrou na lógica do significante como quebrar a isca do signo, aparentemente transparente, e este algo é a divisão do sujeito. O que o signo sinaliza para lidar é a divisão: depende do outro ser o que faz o significante, de modo que o signo não poderia representar um sujeito, exceto por ser apenas um do outro (p. 411). Se o significante representa um sujeito, e não um significado, para outro significante, e não para outro sujeito, então ele pergunta: como esse significante pode ser rebaixado ao signo? Como ele pode representar algo para alguém? Lacan se encarrega da explicação de como o significante “vira” signo recorrendo à noção de que “Não há fumaça sem fogo” (OE, 2003, p. 411). Esse desvio é explicado pelo fato de que, se o significante nada mais implica do que o sujeito, o signo continua a precisar – de acordo com sua definição clássica – de alguém para funcionar.

Lacan recorre à ideia de que “não há fumaça sem fogo” e dá uma interpretação diferente do senso mais comum: a fumaça é um signo da presença de fogo. Explica que “alguém” que vê a fumaça não hesitaria em interpretá-la como um signo de fogo, mesmo que não o veja. Lacan diz: “Olhando mais de perto para o “não há fumaça”, se me atrevo a dizer, talvez possamos dar o passo de perceber que é do fogo que esse “não” sinaliza [*fait signe*].” (OE, 2003, p. 412). O que faz de um signo fogo é o “não há”. Lacan não parte da fumaça, ou seja, o dado sensível – neste caso, o observável – da positividade de uma fumaça que se referiria à positividade de um fogo, como a dor é signo de uma ferida ou uma inibição é signo de conflito,

mas deve ser entendida na linha de seu famoso comentário de que “não há traço”, no qual a positividade do traço foi confundida com o próprio instrumento da negação em francês (*pas/pass*) (LE GAUFEY, 2022). O “não” (*pas*) apaga o signo e deixa apenas o significante “fumaça”, o que faz com que o signo “fogo” se refira a nada mais e para ninguém. A localização da negação é essencial aqui, onde o “não” (*pas*) [há fumaça] (de *fumée*) encontra o “sem” (*sans*) [fogo] (*feu*): não um sem o outro (*pas l’un sans l’autre*). Com isso, Lacan argumenta que o “não há fumaça” (*pas de fumée*) não é signo de fogo para alguém, mas faz signo ao fogo. Do que faz signo ao fogo, ele se pergunta, e ele responde: do sujeito, do fumante e de nada mais. Isso o leva à fórmula que define o sujeito pelo significante: uma fumaça é antes o signo daquele sujeito que representa um fósforo para sua caixa. Dessa forma, Lacan localiza o “alguém”, entre a fumaça e o fogo, o fumante; ou seja, entre dois significantes, fumaça e fogo (*fumée et feu*), eles apontam para um sujeito em que, no entanto, o signo permanece.

Com essa explicação, algo continua a representar algo para alguém, o que parece ser o que ele está tentando remover. Entretanto, ele prossegue com a explicação quando se volta para Prometeus e Ulisses. Este último é alguém que, ao chegar em uma ilha deserta e observar um incêndio ali, conclui que a ilha não está deserta, ou seja, que na fumaça ali está o sujeito, embora apagando-o na articulação lógica de um *pas... sans*. Com Ulisses, Lacan retoma, sem esclarecê-lo, a tontura do “alguém”, porque também ele é ninguém [*personne*]. Esse absurdo de que, se a fumaça é agora válida como o signo de um sujeito – o fósforo para a caixa/fumo para o fogo –, se esse sujeito se tornou agora o “algo” da fórmula do signo, não é tanto para alguém. Lacan continua sua argumentação com outro recurso, que é o apelo aos campistas que fazem fogo e se preocupam pouco com a fumaça que é emitida, ou seja, essa fumaça não é diretamente um signo para eles: eles a utilizam. É partindo de outra posição, a de Ulisses, que ele “é alguém”, que a fumaça é desde o início um signo na medida em que o fenômeno que ela apresenta se refere, para ele, a outro fenômeno: o fogo, que só para ele, para alguém, revela a presença desse sujeito preso entre a fumaça e o fogo como entre dois significantes decisivos. Não é possível pensar que os campistas fazem fogo para Ulisses, e isso, diz Lacan, nos convida a sermos mais rigorosos com o princípio do signo: o “para” da fórmula “aquilo que representa algo para alguém” de Peirce. O que Lacan diz é que qualquer coisa faz um signo, se é verdade que sempre há alguém, seja a quem for que o signo se dirige, e ele discorda disso, tudo (qualquer coisa) não faz necessariamente um signo, e ele pontua isso por uma fórmula final: “que isso nos ajude a colocar o “não há fumaça sem fogo” no mesmo pé que o “não há oração sem deus”, para que entendamos o que se modifica” (p. 412). O que muda, ao considerar o significante e o

sujeito, é colocar no mesmo passo (“*pas*”), regerar o significante e sua maneira de apagar o objeto, e não tanto o signo que resulta quando esse significante se articula a ponto de fazer sentido, “virando”, assim, o signo; encontrando ao mesmo tempo seu algo e seu alguém. Ou seja, esse alguém não poderá entrar em função sem dispensar o sujeito dividido, seu objeto chamado a e os significantes que o encerram até afogar seu traço na sintaxe pura de um “*pas*”, um “não”, uma negação, um passo, reduzida a um operador lógico dedicado a articular signos e nada mais que signos (LE GAUFÉY, 2002). Com essa leitura, a dor como signo pode ser lida de outra forma, sem referente e nem localização dada de antemão, e sem agente, no jogo dos significantes.

### **Uma ironia entre a ciência e a verdade**

Em *A ciência e a verdade* (1965), Lacan menciona que quer responder a um filósofo que havia sido recentemente premiado pela academia, que teria escrito: “*la vérité de la douleur est la douleur elle-même*”. A primeira coisa que ele faz é se referir àquela “expressão”, traduzida ao português como “a verdade da dor é a própria dor” (E, 2008, p. 885). O que a tradução ao português parece apagar é a referência ao “si-mesmo” que remete ao assunto chave na obra do filósofo em questão, o ser, própria do domínio da fenomenologia e a metafísica.

Como Lacan chega ao problema da dor nesse texto? A expressão do filósofo torna-se o tema de interesse na primeira palestra, em 1º de dezembro de 1965, do seminário *O objeto da psicanálise*, nem mais nem menos do que na lição de abertura do seminário 1965–1966, na École Normale Supérieure. Essa palestra começa com a questão do estatuto do sujeito, que já havia sido trabalhada por Lacan no ano anterior em *Problemas cruciales para a Psicoanálise*, que, entretanto, havia sido anunciada como *As posições subjetivas do ser* (S12, 1964-1965, p. 14). Nela, ele teria afirmado que toda ciência busca esclarecer seu objeto e que sua formalização *forclui* o sujeito, enquanto para a Psicanálise o caso é exatamente o contrário. Nesse sentido, é preciso esclarecer que, embora a leitura mais comum seja que a ciência apaga o sujeito ou desconsidera o sujeito, Lacan propõe a conclusão como o mecanismo pelo qual o que é rejeitado no simbólico reaparece no real. Assim, quando Lacan se refere à formação no campo da ciência, trata-se da forclusão da verdade – como causa, *Das Ding* –, mas não a forclusão do sujeito. Justamente, ele irá dizer que há um sujeito da ciência, e é precisamente o sujeito sobre o qual opera a Psicanálise. A noção de “sutura” diz respeito a como a ciência falha em sua tentativa de suturar o sujeito que é produzido em seu campo. Isso significa que não é possível uma

reabsorção desse sujeito em um conjunto de afirmações que estabeleça uma racionalidade completa. Com o teorema de Gödel, Lacan mostra que o sujeito permanece dividido entre o saber e a verdade. Em relação ao saber, a ciência elimina a função da verdade subjetiva a fim de avançar um conhecimento formal não atribuível a qualquer sujeito – um saber universal. Na Psicanálise, por outro lado, o saber pode chegar ao lugar da verdade como causa material através do significante que representa o sujeito. Nessa distinção aparece a diferença entre o sujeito, da ciência, e o ser, objeto privilegiado dos filósofos:

*Lo que quiere decir que el punto de apoyo, el ombligo, como diría Freud, de este término de sujeto, no es propiamente más que el momento donde él se desvanece bajo el sentido, donde el sentido es lo que lo hace desaparecer como ser, pues ese "entonces soy" no es más que un sentido. ¿Acaso no es ahí que puede apoyarse la discusión sobre el ser? (S12, 1964- 1965, p. 16).<sup>172</sup>*

A dor é aludida por Lacan como local onde é imperativo questionar o estatuto do ser e do sujeito para a Psicanálise. É por isso que a alusão à dor para a Fenomenologia é inteiramente pertinente e a referência às palavras de Michel Henry é oportuna<sup>173</sup>: naquela época, a academia francesa reproduzia os desenvolvimentos do livro *L'Essence de la Manifestation*. Esse texto começou a ser escrito por Henry em 1946, com o objetivo de constituir “uma fenomenologia do eu”, intitulada então como *L'essence de la révélation* e depois “*de la manifestation*”, concluída em janeiro de 1961 e finalmente publicada no início de 1963, numa época em que Lacan estava lecionando o Seminário 10 (2005), sobre angústia, e escrevendo, por exemplo, *Kant com Sade* (1962). Em uma entrevista, o filósofo diz que esse ensaio responde a uma pergunta que ele havia feito a si quando decidiu tornar-se filósofo: “eu queria saber quem eu era” (VASCHALDE, 2022, [sem página]). Nele, Henry se propõe a resolver o problema que a filosofia cartesiana não teria resolvido: a questão do sum, ou seja, o problema do ego.

Henry havia estado vinculado à Résistance e morado meses escondido em Lyon, onde havia sido marcado por sua leitura de Maître Eckhart, de Kafka, de Kierkegaard, cuja visão da existência tinha como contra exemplo *A Crítica da Razão Pura*, o único trabalho que ele havia sido capaz de levar consigo na mochila quando partiu com os maquis de *l'Ain et du*

<sup>172</sup> “Isto significa que o fulcro, o umbigo, como diria Freud, deste termo sujeito, não é propriamente mais do que o momento em que ele desaparece sob o sentido, em que o sentido é o que o faz desaparecer como ser, pois este "então eu sou" não é mais do que sentido”. Tradução livre da versão crítica de Rodriguez Ponte.

<sup>173</sup> Devo a Marie-Lou Lery Lacahume a referência do nome ausente em *La ciencia y la verdade*, e a contextualização do filósofo.

*Haut-Jura*.<sup>174</sup> Foi depois de 1945 que ele começou a refletir sobre o Maine de Biran, que o orientou para a imanência ao mesmo tempo em que descobriu “filosofias que foram então trazidas à tona pelo sucesso do *L’être et le néant* (1943), Hegel, Heidegger e acima de tudo Husserl” – as duas últimas ainda não traduzidas. Husserl havia ajudado a definir a estrutura de seu trabalho, mesmo numa direção completamente diferente, uma iniciativa consagrada por *A Essência da Manifestação*, que trata do problema do ego em sua relação com a essência do que ele já chama de “vida”.

*Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?* Esse é o título de uma das palestras de Henry, uma pergunta que ele responde precisamente desta forma: “*vivre signifie être*” (1978, p. 133). Lacan retoma a expressão que representa a abordagem de seu pensamento: ser é a vida, um ser que, ao contrário da filosofia ocidental até Heidegger, segundo ele, desculpa a essência da vida. Henry assume a importância da essência da vida para rever o ser, e assim são apresentados estados “puros” como a dor, o problema de ser-vida. Há uma interioridade radical em Henry,

*Car la vie demeure en elle-même. Elle n'a pas de dehors, aucune face de son être ne s'offre à la prise d'un regard théorique ou sensible, ni ne se propose comme objet à une action quelconque.*

*Nul n'a jamais vu la vie et ne la verra jamais. La vie est une dimension d'immanence radicale. Pour autant que nous puissions penser cette immanence, elle signifie donc l'exclusion de toute extériorité, l'absence de cet horizon transcendantal de visibilité où toute chose est susceptible de devenir visible et qu'on appelle le monde* (1978, p. 141).

Pois a vida permanece dentro de si mesma. Ela não tem fora, nenhuma face de seu ser se oferece ao alcance de um olhar teórico ou sensível, nem se propõe como um objeto para qualquer ação.

Ninguém jamais viu a vida e nunca a verá. A vida é uma dimensão de imanência radical. Na medida em que podemos pensar esta imanência, significa, portanto, a exclusão de toda exterioridade, a ausência daquele horizonte transcendental de visibilidade onde tudo é suscetível de se tornar visível e que é chamado de mundo (1978, p. 141).<sup>175</sup>

Ser e vida são idênticos, porque a vida não tem exterior, não é algo possível de ser captado por qualquer olhar teórico ou sensível, nunca é um objeto. Pelo contrário, é uma dimensão de imanência radical; ao contrário do que vemos em Kant, não existe um horizonte transcendental de visibilidade em que todas as coisas são capazes de se tornar visíveis, o que

<sup>174</sup> Os *maquis* eram bandas rurais de guerrilheiros da resistência francesa e belga, chamados *maquisards*, durante a ocupação nazista da França na Segunda Guerra Mundial (BALU, 2019).

<sup>175</sup> Tradução livre.

chamamos de mundo. Assim, a vida, como a dor, “*se sent, s'éprouve elle-même*” (1978, p. 142)<sup>176</sup> – tal como Marion (2013) interpretava, influenciado por Henry, a dor como união, e no meu-corpo de Descartes<sup>177</sup>. A vida se sente e experimenta a si mesma, pois a essência da vida está no amor próprio. A autoafeição, esse “para si mesmo” que Lacan ironiza, é para Henry “*l'essence de l'ipséité si le Soi est le fait de se sentir soi-même, l'identité de l'affectant et de l'affecté*” (1978, p. 144)<sup>178</sup>, a essência da ipseidade, da individuação e do sentido de si mesmo. Como em um circuito fechado, a vida do indivíduo é um “*se souffrir soi-même*” (1978, p. 145)<sup>179</sup> em que a vida experimenta e alcança a si.

O problema da individualidade de Henry vai encontrar sua solução em uma experiência carnal radical de si que permite uma retirada do corpo fenomenológico de Husserl. A dor emana da carne, que é material, como afetividade, e coloca em evidência a ipseidade, já que a carne é a essência original da subjetividade (2003). Henry diz em *Incarnation* que

*Notre chair n'est rien d'autre que cela qui, s'éprouvant, se souffrant, se subissant et se supportant soi-même et ainsi jouissant de soi selon des impressions toujours renaissantes, se trouve, pour cette raison, susceptible de sentir le corps qui lui est extérieur, de le toucher aussi bien que d'être touché par lui. Cela donc dont le corps extérieur, le corps inerte de l'univers matériel, est par principe incapable (p. 8- 9).*

Nossa carne nada mais é do que aquela que, experimentando a si mesma, sofre por si mesma sofrendo, sofrendo e se sustentando e assim e assim se divertir de acordo com as impressões sempre renovadas, é, por este motivo, capaz de sentir o corpo que lhe é externo, de tocá-lo, assim como ser tocado por ele. Este que o corpo externo, o corpo inerte do universo material é, em princípio, incapaz de fazê-lo.<sup>180</sup>

A afetividade é o fenômeno originário que dá lugar à sensibilidade no ser humano, e não o contrário. É o sentido interno da autoafeição: um estar já afetado antes que possa ser determinado pelo tempo. Assim, a afetividade em geral, e a dor como sensação, escapam às variáveis do tempo por ser um ato prévio no qual o indivíduo padece de um autorreconhecimento de si, que experimenta imanência longe de qualquer transcendência possível. Nesse autorreconhecimento não há o que mediar, não é a consciência; a sensação sente a si (HENRY, 1963).

<sup>176</sup> “Se sente e experimenta a si mesmo”. Tradução livre.

<sup>177</sup> Nesse sentido, vale lembrar que para Freud, ainda que o indivíduo seja uma esfera fechada, é afetado pela realidade que é exterior. Não há autoafeição em Freud, mas divisão interna rodeado de um ambiente.

<sup>178</sup> “a essência da ipseidade do se mesmo é o facto de se sentir a si próprio, a identidade do afectante e do afectado” Tradução livre.

<sup>179</sup> “Sofrer a si mesmo”. Tradução livre.

<sup>180</sup> Tradução livre.

Henry dirá que o processo fenomenológico de elucidação, ou seja, toda a consciência, “*qu'elle soit celle de l'intellectualisme ou de la psychanalyse*” – seja intelectualismo ou Psicanálise –, todo pensamento repousa sobre essa possibilidade inscrita no curso da experiência é idêntica a ela (1963, p. 142); e acrescenta que “a vida não é consciente, nem subconsciente, nem inconsciente, nem capaz de chegar a se tornar” (p. 142). O problema do visível e do invisível o leva a afirmar que a invisibilidade da vida nada tem a ver com a não verdade original que estaria na base de toda verdade – como ele lê no intelectualismo e na Psicanálise. Ele dirá que o desvelamento é produzido a partir do que não é desvelado e o supõe: desvelar e não desvelar vêm de um mundo e devem ser entendidos a partir dele. Não sabemos a que Psicanálise Henry está aludindo, mas é impossível acreditar que no final dos anos 1970 ele não tivesse conhecimento dos desenvolvimentos de Lacan. Em todo caso, que Henry houvesse publicado um livro intitulado *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu* diz algo sobre sua distância do campo. Através das obras de Descartes, Kant, Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger, ele tenta nos mostrar que a Psicanálise não é o começo de um novo pensamento, mas o fim de uma longa jornada: Freud, mesmo que se apoie em pensadores anteriores, não é um “resultado” de um pensamento, mas um “precursor”. Esse é o fim de um caminho que, para Michel Henry, marca o declínio do corpus teórico do pensamento ocidental: “a psicanálise já está usando o traje cinza da ideologia”.

Não é necessário deter-se no trabalho de Michel Henry para ver como esta breve apresentação de sua fenomenologia nos permite encontrar as bases da ironia de Lacan, que ele não só mencionará em 1965, mas também três anos mais tarde no Seminário 16 (2008). O *parlêtre*, a falta em ser, a banda de Moebius e o par interior-externo, a identidade, o corpo, não puderam se encaixar na análise de Henry; ao contrário, ele usa a ontofenomenologia da individualidade como ponto de apoio para continuar seu ensinamento, mostrando sua inconsistência quanto à Psicanálise que propõe.

Essa questão da dor, em relação ao ser e ao sujeito, seria retomada por Lacan em 1968–1969, ou seja, três anos mais tarde. Nesse ponto, não mais lança uma expressão sem autor ou referência, mas nomeia diretamente *L'Essence de la manifestation* de Henry. Quando perguntado sobre o que justifica a livre associação, Lacan diz:

O que justifica essa regra é que, precisamente, a verdade não é dita por um sujeito, mas suportada.

Destaquemos aqui uma ocorrência do que chamaremos de fatuidade fenomenológica.

Já salientei um desses pequenos monumentos expostos num campo em que é comum os enunciados tirarem patente da ignorância. *L'Essence de la manifestation*, é esse o título de um livro muito bem acolhido no campo universitário, cujo autor não tenho razão para nomear, já que o estou qualificando de fátuo (S16, 2008, p. 67).

Como anos antes, ele ironicamente diz que “*esencia de su propia manifestación*”, retomando as palavras de Henry, é em todo caso “a força com que se articula [...] que, se há algo que nos é dado como certeza, é que o sofrimento não é nada senão o sofrimento” (S16, 2008, p. 67). E dizer isso produz algo que “basta ter sentido uma dor de dente e nunca ter lido Freud para achar que é muito convincente” (p. 67). Às vezes, e como em toda ironia, Lacan parece concordar, mas um momento depois diz que não concorda inteiramente com isso, ou seja, concorda com o possível efeito da palavra, de sua potência, mas não com seus fundamentos. É difícil hoje não se perguntar por que, por ocasião de seu 16º seminário, Lacan ainda precisa marcar essas diferenças com seus ouvintes, ou seja, repetir para continuar elaborando sua Psicanálise, a distância decisiva e inevitável entre a Psicanálise e a Fenomenologia fátua:

Se o que fazemos nós, os analistas, opera, é justamente porque o sofrimento não é o sofrimento.

Para dizer o que é preciso dizer, é preciso dizer que o sofrimento é um fato. Isso tem jeito de dizer quase a mesma coisa, mas não tem nada de igual, pelo menos se vocês tiverem ouvido bem o que eu lhes disse há pouco sobre o que é um fato.

Sejamos, de preferência, mais modestos. Existe o sofrimento que é um fato, ou seja, que encerra um dizer. É por essa ambiguidade que se refuta que ele seja inultrapassável em sua manifestação. O sofrimento quer ser sintoma, o que equivale a dizer: verdade. (S16, 2008, p. 67).

Essa distância que Lacan enfatiza afasta não apenas de Michel Henry, mas também de Freud e dos pós-Freudianos. Se, para os fins de nossa tese, recorrermos a leituras como a de Nasio sobre a dor, é para afirmar com Lacan a necessidade de marcar de novo os limites. Se o que nós analistas fazemos, se o que fazemos no trabalho com significantes funciona, é precisamente porque não tomamos como certo que a dor é univocamente “dor”, mas o que será colocado na estrutura da linguagem.

Em suas voltas sobre o sujeito e o ser, Lacan propõe que só há sujeito de um dizer, ele é o efeito, a dependência, deste dizer. “só existe sujeito de um dizer.” (S16, 2008, p.64). Não apenas qualquer coisa produz um sujeito, ou seja, o sujeito é algo que é produzido e não pode ser assimilado a um sujeito pensante. O que interessa a Lacan é o pathos do significante (p. 60), isto é, o *pathos* devido ao significante, que por si só não produz um sujeito. “Dor” em

si não produz um sujeito, ao contrário do que se poderia ler em Henry, ou hoje em outros como Le Breton, que o assimilam ao ego: “*l’homme souffre dans toute l’épaisseur de son être de son histoire*”, “*le douleur écarsase l’idividuo*” (2017, p. 322).<sup>181</sup> Esse *pathos* define, em cada caso, o que se chama um fato; é nesse sentido que o sofrimento é um fato, porque tudo o que há no mundo só se torna um fato propriamente se for articulado com o significante, ou seja, se fizer parte da linguagem: “o fato é dito” (S16, 2008, p. 61), e só assim produz um sujeito.

Novamente, como em 1965, surge o problema da verdade. Ele dirá então que o que não pode ser dito desse fato é designado, ou seja, é nomeado para uma função lógica no dizer, e essa é a verdade. Por isso, em Lacan, a verdade da dor, como um fato do significante, é sempre uma insinuação, a alusão do índice de San Giovanni Battista de Leonardo da Vinci, e não a dor em si. A dor deve ser elaborada, “como fiz a verdade dizer. Eu falo” (S16, 2008, p. 68). Ela tem sua linguagem, diz Lacan, mas essa linguagem nada tem a ver com o quadro médico, a linguagem natural do corpo ou com o dicionário sociológico do corpo (LE BRETON, 2019) (MERZANO, 2017): “es precisamente lo inconsciente de todo discurso” (S16, 2008, p. 60), que não possui palavras.

---

<sup>181</sup> ““O homem sofre em todas as profundezas do seu ser e da sua história”, “a dor ecarrega o indivíduo”. Tradução livre.

## Capítulo 5. ONDE DÓI?

A questão da dor na alma ou no corpo, sua função de ligação de substâncias, as fronteiras e barreiras a serem superadas, a circulação de energia e o buraco indicam que existem lugares e posições. Uma das interpretações mais frequentes dos leitores de Freud é a da dor como assunto ou problema do Eu, o que é tomado dos trabalhos posteriores ao problema do narcisismo. Com a segunda tópica o "eu" é "o que somos". A dor que une corpo e alma desde as primeiras elaborações de Freud – mesmo que sempre com ancoragem somática – nos anos posteriores participará do conjunto de ideias que moldam a elaboração do aparelho psíquico. Se, como tentamos mostrar, a dor não pode ser tomada apenas como um problema de interpsicologia, parafraseando Lacan em 1966, requer uma evocação a topologia porque *“es en relación a su superficie, a sus límites fundamentales, a sus relaciones recíprocas, al modo en que ellas se entrecruzan y se anudan que pueden plantearse problemas”* (1966, p. 6)<sup>182</sup>. Como a topologia não é concebida para nos orientar na estrutura, mas esta é a estrutura (LACAN, OE, 2003), entendemos, portanto, que esta é uma linha de investigação necessária para adentrarmos na proposta de Freud e as leituras freudianas da dor, e suas distâncias com Lacan.

Embora seja um truísmo, sublinhamos que os três de Freud (Eu, Superego, Ego) não são os três de Lacan (RSI). Neste sentido, revisaremos os fundamentos da psicanálise de Freud do aparelho psíquico, para revisar o lugar, quer dizer, o espaço da dor.

### A dor no corpo e no Eu

A descrição da dor em Freud nos leva a um problema topológico: a dor alude a um excesso de energia ou pulsões originadas no interior do corpo e faz efração no interior do aparelho psíquico – uma representação (interna) de uma ferida – provocada pelos efeitos do mundo (exterior). A dor aparece dessa forma estruturante por trinta anos (AUBERT, 2017) e, com ela, Freud vai elaborar sua metapsicologia: a dor consciente, a dor inconsciente, a dor excessiva e a dor traumática, constituem uma instância que constrói o aparelho psíquico como sistema de organização, porém sempre no interior e de natureza corporal. Freud aventurou-se a repensar a questão moderna das ligações entre o corpo e a psique, para as quais a dor parecia ser um bom sinal, e as ligações são pensadas entre um organismo interior (corpo-psique) e o

---

<sup>182</sup> “É em relação à sua superfície, aos seus limites fundamentais, às suas relações recíprocas, à maneira como se entrelaçam e se entrelaçam que os problemas podem ser colocados”.

mundo exterior. As ligações entre corpo e psique ficam no interior ao tratar-se de uma topologia do indivíduo – dividido internamente.

Pode ler-se na segunda tópica, no esquema do ovo, descrita no *El yo y el ello* (vol. XIX, 1992), o modo como o aparelho psíquico apresenta uma espacialidade fechada, com um interior específico e um exterior absolutamente alheio. Freud escreve a Breuer, na carta do 29 de junho de 1892: *Me martiriza el problema de averiguar cómo se figuraría como superficie nuestra doctrina de la histeria, que es algo tan corpóreo*” (vol. I, 1991, p. 183)<sup>183</sup>. Freud se manifesta com o problema de descobrir como é possível representar de forma plana e bidimensional “algo tão corpóreo”, o que pode supor um interesse por escrever um problema que ele reconhece, em primeiro e último lugar, como um problema do corpo tridimensional. Ante esse problema, Freud escolhe explicitamente a teorização, entre a descrição do fenômeno e aquilo que o próprio exercício de pensamento conduz. Como já mencionamos anteriormente, Freud recorre à palavra falada como método e se adentra no problema do jogo das representações mentais, mas as tentativas de formalização revelam repetidamente a impossibilidade de fugir do modelo indutivo e do corpo orgânico – Freud dá conta da impossibilidade de localização anatômica precisa, não nega a importância do corpo como organismo (EIDELSZTEIN, 2015).<sup>184</sup> Nas palavras de Freud: *“Nuestra tópica psíquica provisionalmente nada tiene que ver con la anatomía; se refiere a regiones del aparato psíquico, dondequiera que estén situadas dentro del cuerpo, y no a localidades anatómicas”* (vol. XIX, 1992, p. 127).<sup>185</sup> Ao dizer provisoriamente, Freud deixa a localização para futuras investigações e reconhece que, nesta altura, ela não está correlacionada com o conhecimento anatômico.

Nos *Estudios sobre la histeria*, Freud já tinha localizado a dor como sintoma histérico – e, por tanto, inconsciente e automático – no interior da “esfera psíquica” (vol. I, 1991, p. 54). Tempo depois, no *El malestar en la cultura*, expõe que com o estudo do Eu *“tocamos el problema, más general, de la conservación en el interior de lo psíquico”* (vol. XXI,

---

<sup>183</sup> “O problema que me atormenta é o de saber como é que a nossa doutrina da histeria, que é tão corpórea, apareceria como uma superfície.” Tradução livre.

<sup>184</sup> Tentamos sustentar uma ambiguidade nas teorizações de Freud, razão pela qual não nos alinhamos plenamente com a leitura radical que Eidelsztein faz de Freud, quem lê pura biologia. Ao mesmo tempo, valorizamos de sua leitura a vigilância epistemológica necessária para não cair na negação do recurso insistente de Freud aos seus modelos, assim como aos da física, presentes em todos os seus escritos. Com tudo isso, tentamos seguir o caminho de Lacan de ler mitos e as metáforas onde há biologia e energia, não sem esforço.

<sup>185</sup> “A nossa tópica psíquica não tem *provisoriamente* nada a ver com a anatomia; refere-se a regiões do aparelho psíquico, onde quer que estejam situadas *no interior* do corpo, e não a localizações anatómicas.”. Tradução livre.

1992, p. 69)<sup>186</sup> e, no mesmo texto, dirá que a dor é um dos estímulos que permitem ao Eu aceitar que há um mundo exterior. Queremos ressaltar com isto que, seja como prova da existência de um interior ou como prova do reconhecimento do exterior, a dor estabelece sem dúvidas uma relação do organismo com o mundo ou “realidade” que o rodeia de tipo “dentro-fora”. Trata-se da dor dentro de um corpo tridimensional, refletido nas representações psíquicas e internas, afetado pela interação com o meio, “*así, aparece la tendencia a rechazar y apartar todo lo que pueda ser fuente de displacer, en ocasiones esto que el yo intenta alejar es extrínseco, pues pertenece a los objetos, pero otras veces es intrínseco, es decir forma parte del yo, es imposible desprenderse de esto*” (FREUD, vol. XXI, 1992, p. 70)<sup>187</sup>. E, na mesma página, se pode ler que:

*Es evidente que no tiene sentido seguir urdiendo esta fantasía; nos lleva a lo irrepresentable, y aun a lo absurdo. Si queremos figurarnos espacialmente la sucesión histórica, sólo lo conseguiremos por medio de una contigüidad en el espacio; un mismo espacio no puede llenarse doblemente. Nuestro intento parece ser un juego ocioso: su única justificación es que nos muestra cuán lejos estamos de dominar las peculiaridades de la vida anímica mediante una figuración intuible* (1992, p. 70).<sup>188</sup>

Freud está comparando o inconsciente à uma cidade, Roma – “a cidade” que é considerada eterna – e diz “*con esto tocamos el problema, más general, de la conservación en el interior de lo psíquico*” (p. 69)<sup>189</sup>. Sugere a comparação do psíquico com uma cidade, como uma suposição fantástica, e pensa Roma não como a morada de seres humanos, mas como um ser psíquico, cujo passado foi igualmente vasto e rico. Pensando na preservação, ele sugere considerar um ser no qual nada do que foi produzido um dia foi enterrado, no qual, junto com a última fase evolutiva, todas as anteriores sobreviveram (p. 70). Feita a comparação, Freud acaba por tropeçar na sua inadequação, que “é absurda”, pois, afinal, a cidade “está aí” para conciliar espaço e tempo, mas um lugar não pode conter a série de desenvolvimentos que a cidade concentra num lugar e, portanto, o tempo enquanto tal. E conclui: “*Quizá debemos conformarnos con aseverar que lo pasado puede persistir conservado en la vida anímica, que*

<sup>186</sup> “Tocamos no problema mais geral da conservação no interior do psíquico”. Tradução livre.

<sup>187</sup> “Assim, surge a tendência para rejeitar e afastar tudo o que possa ser fonte de desprazer, por vezes, isso que o eu tenta afastar é extrínseco, pois pertence aos objetos, mas outras vezes é intrínseco, ou seja, faz parte do eu, é impossível separar-se dele” Tradução livre.

<sup>188</sup> “É óbvio que não vale a pena prosseguir esta fantasia; ela conduz-nos ao irrepresentável, e mesmo ao absurdo. Se quisermos representar espacialmente a sucessão histórica, só o podemos fazer através de uma contigüidade no espaço; o mesmo espaço não pode ser preenchido duplamente”. Tradução livre.

<sup>189</sup> “Com isso tocamos no problema mais geral da conservação dentro do psíquico”. Tradução livre.

*no necesariamente se destruirá*”<sup>190</sup> (p. 72). No Seminário 14 (2008), Lacan lembra que o inconsciente é Baltimore, mas a sua relação com o tempo não é arqueológica. Se para Freud o psíquico como sistema organizado aparece como ruínas hieroglíficas ou arqueológicas, impressões de uma civilização soterrada, Lacan (1966) liga o inconsciente a um lugar inseparável de uma indicação temporal: Baltimore ao amanhecer. É um espaço, mas um tempo lógico do despertar, diz Lacan na conferência de 1966: “*lo que está exactamente en cuestión es el estatuto del problema de la estructura*” (p. 3).<sup>191</sup> O que é que Lacan vê da janela do seu hotel quando se põe a escrever a conferência?<sup>192</sup> O sujeito como um objeto perdido, em Baltimore, Lacan apresenta o sujeito perdido, mas, fundamental, perdido em um país onde o sujeito é pura agência.

A este respeito gostaríamos de salientar que a representação do indivíduo de Freud, dividido internamente, mas longe de ser a agência estadunidense, leva em conta uma relação ao tempo e ao espaço bem distinta da utilizada por Lacan, quer dizer, bem distinta da topologia do sujeito. Justamente, a topologia estuda as deformações do espaço, espaço que sem advertir habitamos e que é relativo (POINCARÉ, 1946 apud EIDELSZTEIN, 2012). A geometria que dá conta da topologia do sujeito difere da geometria euclidiana, não explicitado em Freud, pois é um a priori intuitivo. Essa diferença permite pôr em questão o conceito de “realidade psíquica”. Em *La Interpretación de los sueños*, Freud escreve (vol. V, 1992, p. 529):

*Entre todas las observaciones sobre la teoría del soñar que pueden hallarse en la bibliografía, quiero destacar una que merece ser retornada. El gran G. T. Fechner expresa en su "Psychophysik", a propósito de algunas elucidaciones que ahí consagra al sueño, la conjetura de que el "escenario de los sueños es otro que el de la vida de representaciones de la vigilia. Ningún otro supuesto permitiría conceptualizar las peculiaridades de la vida onírica.*

*La idea que así se pone a nuestra disposición es la de una 'localidad psíquica'. Queremos dejar por completo de lado que el aparato anímico de que aquí se trata nos es conocido también como preparado anatómico y pondremos el mayor cuidado en no caer en la tentación de determinar esa localización psíquica como si fuera anatómica.*<sup>193</sup>

<sup>190</sup> "Talvez devêssemos ter-nos contentado em afirmar que o passado pode persistir preservado na vida da alma, que não será necessariamente destruído". Tradução livre.

<sup>191</sup> "O que está exatamente em questão é o status do problema da estrutura".

<sup>192</sup> Esta conferência oferecida em Baltimore, em 1966 no mesmo ano do início do *Seminário 14*, intitulava-se "Of structure as an immixing of otherness prerequisite to any subject whatever".

<sup>193</sup> "Entre todas as observações sobre a teoria do sonho que podem ser encontradas na bibliografia, eu gostaria de destacar uma que merece ser retomada. O grande G. T. Fechner expressa em seu "Psychophysik", em conexão com algumas das elucidações que ele dedica ao sonho, a conjectura de que o "cenário dos sonhos é diferente daquele da vida representacional da vida desperta. Nenhuma outra suposição nos permitiria conceituar as peculiaridades da vida onírica. A ideia assim disponibilizada para nós é a de uma "localidade

Freud alude a um espaço para o sonho, que sabemos que é a outra cena, mas o que nos interessa é o problema que reside na espacialidade que corresponde ao *aparelho psíquico*, porque ele não está como o sonho em uma outra cena. Freud propôs mantermo-nos no “terreno psicológico”, mas, quando diz “é conhecido também como preparado anatômico” está dizendo “é conhecido, mas vamos fazer caso omissis”, e, como consequência, o *aparelho psíquico* (p. 529) é descrito com a seguinte metáfora:

*imaginarnos el instrumento de que se valen las operaciones del alma como si fuera un microscopio compuesto, un aparato fotográfico; algo semejante. La localidad psíquica corresponde entonces a un lugar en el interior de un aparato, en el que se produce uno de los estadios previos de la imagen. En el microscopio y el telescopio, como es sabido, estas son en parte unas localizaciones ideales, unas zonas en las que no se sitúa ningún componente aprehensible del aparato (p. 529-530).<sup>194</sup>*

Eidelsztein (2012) sugere ler “cérebro” onde se diz “microscópio” e “telescópio”, mas o inconsciente seria virtual para Freud. Essa leitura de Freud admite a impossibilidade de achar o inconsciente na anatomia, mas seu modelo permite uma localização e esta não o é na outra cena – a outra cena é o local em que o sonho se realiza. O inconsciente está dentro da cena, mas falta-lhe uma localização anatômica precisa: não há correspondência entre uma seção do cérebro e o inconsciente. O psicanalista argentino propôs pensar que, talvez, o mais importante nas metáforas do microscópio composto é que tudo o que sai dele como imagem é produto de articulações. Não há nada que seja diretamente ou puramente acessível como inconsciente, pré-consciente ou consciente: é sempre uma questão da totalidade das articulações. Em Baltimore (1966), Harry Woolf pergunta a Lacan se seu uso da aritmética e a topologia não são, em si mesmas, um mito ou apenas uma analogia para explicar a vida da mente. A resposta foi: “analogia de quê?” (BALTIMORE, 1966, p. 13). Escrever não é fazer uma analogia, porque sem essa escrita não se pode localizar o sujeito, S não é um analogon, não é sequer uma abstração, a estrutura é a própria realidade (1966). Essa pode ser a diferença entre o desenho de Freud como analogia no aparelho psíquico, que estaria no interior do corpo, e a estrutura de Lacan, sem a qual não há nem inconsciente nem sujeito. A divisão no par

---

psíquica”. Gostaríamos de deixar de lado o fato de que o aparelho psíquico em questão aqui também é conhecido por nós como uma preparação anatômica, e tomaremos muito cuidado para não cair na tentação de determinar essa localidade psíquica como se fosse anatômica.”

<sup>194</sup> “Podemos imaginar o instrumento do qual as operações da alma se valem como se fosse um microscópio composto, um aparelho fotográfico, algo do gênero. A localidade psíquica corresponde, então, a um lugar dentro de um aparelho, no qual um dos estágios preliminares da imagem é produzido; no microscópio e no telescópio, como é bem sabido, esses são locais parcialmente ideais, áreas nas quais nenhum componente apreensível do aparelho está situado e nas quais, como é bem sabido, não há nenhum componente apreensível do aparelho”.

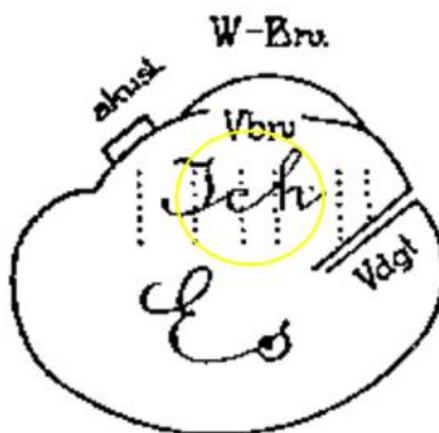
interior-exterior leva à Eidelsztein a localizar o aparelho diretamente no corpo orgânico, tão comum nas leituras dos freudianos que ele critica, mas que não é a mesma coisa que a referência a um modelo que afirma que o aparelho psíquico está no cérebro (EIDELSZTEIN, 2012). Se este par interior e exterior é inegável, a dor é, por exemplo, uma pergunta, um enigma, que traz consigo a existência de fronteiras onde tudo se esbate.

Freud trabalha com as noções do mundo interior e do mundo exterior. Com o modelo do arco reflexo (vol. XXI, 1992, p. 531) a realidade fica exterior ao sujeito que percebe. Entretanto, Freud nota que há também uma percepção “interna” de que, por exemplo, faz que a dor seja sentida como sendo interna quando viria de fora. Neste sentido, haveria “coisas” dentro do aparelho, incorporadas pela via da percepção, quer dizer, que vem de fora. Então, no caso das sensações, é de fora ou de dentro? Freud é ambíguo em seus desenvolvimentos, mas este dentro encarnado é, no próprio corpo, o corpo tornar-se a fonte do conteúdo de onde emerge a energia pulsional. Lacan, brincando, perguntou: “¿*Qué tiene que hacer el Welt ahí adentro?*” (1962, p. 15)? Por que é chamado de “mundo”? Poderíamos dizer “o mundo externo” e “o interno”, mas, neste caso, como seria possível colocar a mesma coisa no “mundo” que está fora, dentro? Novamente estamos com o problema das ligações; a concepção espacial apresentada para o aparelho psíquico é explicada por este modelo. Essa ambiguidade permite voltar a uma de nossas hipóteses iniciais: é possível pensar que neste ponto Freud se aproxima de Descartes, no sentido de que o conhecimento do corpo não é dado diretamente através dos sentidos, mas através do pensamento, um pensamento que é corporal, onde os sentidos adquirem outra função. O “eu” é aquele que nos permite conhecer este corpo de sensações, é um corpo que “muito distintamente” (DESCARTES, 1987b) pode ser explicado através de noções provenientes da física. O corpo do qual o pensamento se apropria através da compreensão, imaginação ou mesmo dúvida, é uma representação dentro do conjunto de representações que alcançam a alma. Como vimos antes, o eu-corpo de Freud poderia evocar o meu-corpo de Descartes (MARION, 2015), já que é uma projeção da superfície do corpo tridimensional, “*el yo es ante todo un cuerpo*”, diz Freud (vol. XIX, 1992, p. 27).

Com a psicanálise que Freud elabora, uma leitura até hoje frequente considera o aparelho psíquico como interno ao indivíduo – dividido internamente –, assim, também, como as pulsões de vida e de morte originadas no corpo que exige uma descarga no aparelho, o que é coerente com a consideração da dor como pseudo-pulsão, até o gozo que se afirma como proveniente da substância viva, como faz Nasio: a dor no Eu são as experiências pessoais, no

Isso como substância viva (2007, p. 20). Freud havia dito para a histeria que a dor era uma bússola, e esta serve para se orientar em um espaço, neste caso a dor que se lê os orienta num espaço tridimensional. Na sua análise, Aubert afirma que “a dor está ligada a uma dimensão espacial” (2017, p. 28), mas não diz qual é esse espaço, ou não parece ser preciso quando o recurso espontâneo de pensar a dor é localizado no corpo tridimensional. Como insiste Eidelsztein (2019), na tradição psicanalítica trata-se da aplicação na psicanálise de uma concepção espacial euclidiana que nada justifica, exceto o preconceito do senso comum, e que tem impedido que se faça a seguinte pergunta: qual será a geometria mais apropriada para aplicar ao sujeito do inconsciente? Se for utilizada a geometria euclidiana, o sujeito é colocado como um ovo com divisões internas, como todo o ovo tem (dentro da casca estão localizadas a clara, a gema etc.). Foi desenhada assim:

Figura 5 – Representação do aparelho pela geometria euclidiana



Fonte: Freud (vol. XIX, 1992, p. 20).

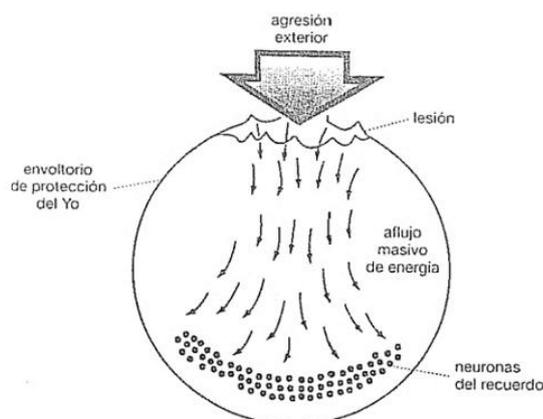
Freud desenhou o *ovo do indivíduo psíquico* (p. 20) que possui conteúdo e, como uma única célula, com barreiras e membranas, entrará em troca com o meio ambiente. Na explicação deste modelo, Freud localiza a dor no interior – ela está no isso, espaço das paixões e pulsões, mas o Eu, a parte alterada do isso, está na influência do mundo exterior. Desse modo, o Eu é uma “essência-corpo”, e a dor permite reconhecer o próprio corpo. Uma nota de rodapé é chave para entender:

*O sea que el yo deriva en última instancia de sensaciones corporales, principalmente las que parten de la superficie del cuerpo [como a dor]. Cabe considerarlo, entonces, como la proyección psíquica de la superficie del cuerpo, además de representar,*

como se ha visto antes, la superficie del aparato psíquico. (vol. XIX, 1992, p. 27-28).<sup>195</sup>

O Eu é uma projeção psíquica da superfície, do corpo erógeno, no qual a fantasia deixa as suas marcas e forma uma geografia particular. Algumas leituras parecem ler a substância viva (isso) como lugar das pulsões e paixões. Se seguirmos essa segunda interpretação, poderíamos desenhar a dor no aparelho psíquico da seguinte forma:

Figura 6 – A dor no aparelho psíquico



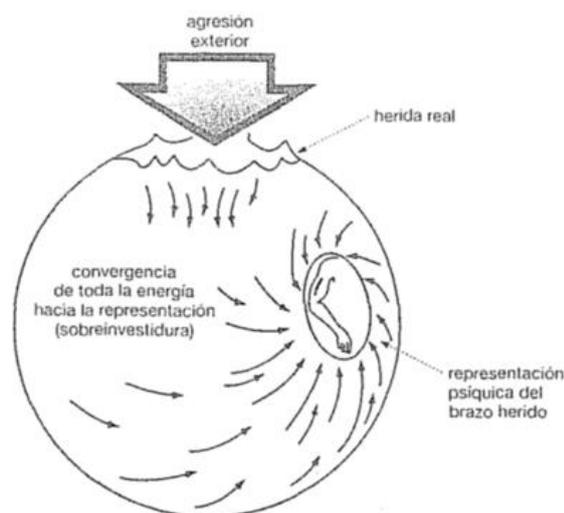
Fonte: Nasio (2017, p. 23).

Não é uma surpresa que esta representação seja de Nasio e seus fundamentos são completamente coerentes com a leitura freudiana. O desenho explica claramente a topologia em jogo, temos um Eu que “sim, sim representamos o eu como uma bolha”, que é agredido externamente provocando a ferida “real” (NÁSIO, 2017, p. 71) que entra no “eu, no sujeito, na pessoa, como uma espécie de bica d’água, como um influxo massivo de energia” (NÁSIO, 2017, p. 70). A dor são essas flechas que entram no corpo, no *Eu-bolha*, e alcançam as neuronas. Nasio parece remeter ao conceito de representação anterior, dentro da teoria anatomo-fisiológica, das localizações cerebrais do século XIX, a ideia de que há um duplo psíquico para o somático, quer dizer, que a cada representação corresponde um suporte neurológico localizado. Mas, desde os estudos das Afasias, Freud toma a palavra como uma representação complexa (elementos acústicos, visuais e motores), que supõe que qualquer operação de linguagem aciona simultaneamente funções relativas a mais de um ponto no território da

<sup>195</sup> “Em outras palavras, o “eu” deriva, em última instância, das sensações corporais, principalmente daquelas que se originam da superfície do corpo [como a dor]. Ele pode ser considerado, então, como a projeção psíquica da superfície do corpo, além de representar, como vimos acima, a superfície do aparelho psíquico.”

linguagem (SALZANO, 1999, p. 27). Mas, isto não é todo, também Nasio é encorajado a desenhar a imagem do corpo com a dor dentro da bolha:

Figura 7 – Dor e representação



Fonte: Nasio (2007, p. 101).

Dessa forma temos o Eu-bolha, assimilado ao corpo, agredido externamente e lesionado, e a dor como flechas invadindo internamente a representação psíquica interna da parte do corpo ferido. Essa outra possibilidade continua sendo completamente coerente com a epistemologia em jogo, pois dá conta de uma dor que “se vive erroneamente no corpo [como eu-corpo], mas em realidade está no cérebro” (NASIO, 2007, p. 101). Isto pode ser interpretado a partir de excerto como o seguinte:

*Si uno le busca una analogía anatómica, lo mejores identificarlo con el «homúnculo del encéfalo» de los anatomistas, que está cabeza abajo en la corteza cerebral, extiende hacia arriba los talones, mira hacia atrás y, según es bien sabido, tiene a la izquierda la zona del lenguaje (vol. XIX, p. 27-28).<sup>196</sup>*

A figura de Nasio (2007), lê a inscrição dos traços mnêmicos no aparelho psíquico de Freud da seguinte forma:

<sup>196</sup> “Se procurarmos uma analogia anatômica, é melhor identificá-la com o "homúnculo do cérebro" dos anatomistas, que fica de cabeça para baixo no córtex cerebral, estende os calcanhares para cima, olha para trás e, como se sabe, tem a área de linguagem à esquerda”.

1. São marcas indeléveis que, em particular as representações – coisas, reproduzem a realidade das vivências dentro do indivíduo. A dor são essas marcas indeléveis (NASIO, 2007).
2. São inscritos de forma linear: primeiro um, depois outro, depois outro... “o corpo é uma tela na qual as memórias são projetadas e que o sofrimento somático atual de seu paciente é o reaparecimento vívido de uma dor anteriormente esquecida” (NASIO, 2007, p. 30).
3. A representação – coisa está sujeita a nunca ser uma a representação – palavra e estas últimas estarão, em certos casos e por deslocamento da energia das representações – coisas, reprimidas e, portanto, não terá acesso à consciência. É o caso onde “Pode acontecer que o influxo de energia da dor atinja outros neurônios que não aqueles onde a imagem da agressão está inscrita” (NASIO, 2007, p. 31).

O modelo das camadas foi trabalhado por Freud em *Nota sobre o Bloco Mágico*, de 1925, onde ele faz uma analogia com o aparelho psíquico – que Lacan ironiza e, inclusive, chama de *mystic pad* (RIFFLET-LEMAIRE, 1970, p. 4). Sem misticismo e com a topologia, Lacan apresenta a banda de Möbius-Listing (EIDELSZTEIN, 2006, 2019), estabelecendo que (não as imagens) mas os significantes,

1. Não inscrevem nem experiências nem objetos, apenas diferenças com outros significantes (diferenças de valor de afetação saussuriana)
2. Não se inscrevem no interior de ninguém – tal como o braço ferido desenhado por Nasio na Figura 7 – já que o inconsciente é o discurso do Outro e não um homúnculo,
3. Em seu funcionamento é dos significantes, S1 – S2 cria o buraco, não há linearidade.

Quando Lacan anuncia sua *Cause freudienne*, na *Conferência de Caracas* (1980) declarou ter um debate com Freud:

*que no es de ayer.*

*He aquí: mis tres no son los suyos. Mis tres son el Real, el Simbólico y el Imaginario. Me vi llevado a situarlos en una topología, la del nudo, llamado borromeano. [...] Le di eso a los míos. Se los di para que se orienten (retrouvent) en la práctica. Pero, ¿se*

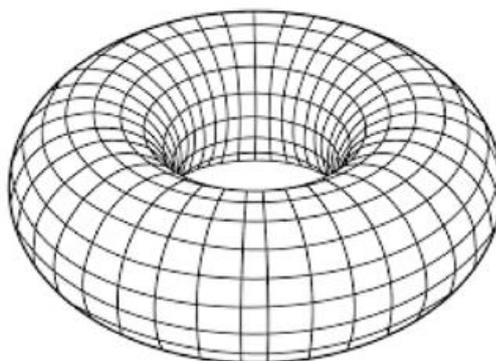
*orientan mejor que con la tónica legada por Freud a los suyos? Hay que decirlo: lo que Freud dibujó con su tónica, llamada segunda, adolece de alguna torpeza.*<sup>197</sup>

Lacannão se limita a criticar a torpeza de Freud, consegue ir mais além do dito e pergunta:

*¿No podríamos más bien sacar provecho de aquello que figura allí, la aproximación a mi nudo? Considérese el saco fofo que se produce como vínculo del Ello en su artículo llamado: Das Ich und das Es.*<sup>198</sup>

O saco, o modelo do ovo apresentado acima do texto de Freud e lido por Lacan como continente das *pulsões*, que “Solo se explica por considerar a las pulsiones como bolitas, que han de ser expulsadas sin duda por los orificios del cuerpo una vez ingeridas” (1980, s/p).<sup>199</sup> Sobre isso se ata um Ego, diz Lacan em Caracas, ao aparente final de seu ensino e retoma o apelo a garrafa de Klein e o toro, sem dentro e sem fora.

Figura 8 – Toro



Fonte: Lacan (S9, 1961, p. 28)

Foi em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953) que Lacan começa, por meio do toro, com a incorporação da topologia na base de suas concepções e a marcar uma distância com Freud e os pós-freudianos. Ali afirma:

<sup>197</sup> “que não é de ontem. Veja: meus três não são seus. Meus três são o Real, o Simbólico e o Imaginário. Fui levado a situá-los em uma topologia, a do nó, chamada Borromeu. [...] Eu dei isso aos meus. Eu a dei a eles para que pudessem se orientar (retrouvent) na prática. Mas será que eles estão mais bem orientados do que com a topicalidade legada por Freud aos seus? Deve-se dizer: o que Freud desenhava com seu assim chamado segundo tópicos sofre de uma certa falta de jeito”.

<sup>198</sup> “Não poderíamos nos beneficiar do que está lá, a abordagem do meu nó? Considere o saco flácido que é produzido como um elo do Id em seu artigo chamado *Das Ich und das Es*”.

<sup>199</sup> “Isso só pode ser explicado considerando-se as unidades como pelotas, que devem, sem dúvida, ser expelidas pelos orifícios do corpo depois de ingeridas”.

Dizer que esse sentido mortal revela na fala um centro externo à linguagem é mais do que uma metáfora, e evidencia uma estrutura. Essa estrutura é diferente da espacialização da circunferência ou da esfera onde nos comprazemos em esquematizar os limites do vivente e de seu meio: ela corresponde, antes, ao grupo relaciona! que a lógica simbólica designa topologicamente como um anel.

Ao querer fornecer dele uma representação intuitiva, parece que, mais do que à superficialidade de uma zona, é à forma tridimensional de um toro que conviria recorrer, na medida em que sua exterioridade periférica e sua exterioridade central constituem apenas uma única região. Esse esquema satisfaz a circularidade sem fim do processo dialético que se produz quando o sujeito se apercebe de sua solidão [...]

Mas nele se pode apreender, ao mesmo tempo, que a dialética não é individual (E, 1998, p. 321-322).

O que Lacan critica é o que ele chamou na primeira citação de "saco fofo" da segunda tópica freudiana, uma superfície esferóide com seu interior e exterior bem diferenciados, que possui até mesmo sua membrana e núcleo como uma célula em biologia. O que está tentando mostrar é que não se trata mais, como em Freud, de um indivíduo "saco" – que contém em seu interior a dor – seja qual seja e como seja a sua natureza. O toro mostra uma discrepância radical, pois não há mais Ego no centro do ovo (eu – corpo sensível), nem "mundo ou realidade exterior". Como colocamos já de início, no *capítulo 2*, esse aspecto é parte de algumas concepções de corpo como as de Nasio, Pontalis ou Le Breton, pelo qual a dor psíquica interior, afetada pelo meio ou entorno, é absolutamente coerente.

Tal como escreve em *Pulsões e destinos de pulsão*, para Freud o Ego constitui o núcleo do interior do aparelho psíquico devido à sua concepção do "Eu-prazer puro" – lembremos que Freud estabelece que tudo o que é bom é interiorizado e tudo o que é mau é expulso para o exterior. A dor, como pensamento corporal, é sentida no *eu-corpo*, no aparelho psíquico. No entanto, para Lacan o Eu (*moi*) é, já desde seu *Estádio do espelho*, uma figura imaginária que só existe na e através da visão idealizada da imagem do outro. De onde deduzimos que a pulsão vem do corpo? Por que supomos que o desejo vem do corpo? Como assegurar que a dor está no corpo? Porque no Ocidente, acreditamos que toda sensação vem da célula e dos tecidos, mas, até agora, nenhuma tecnologia pode mostrar a dor. Se temos dor num corpo, mas ele *ex-siste*, então sua topologia é outra: o corpo de Lacan é tridimensional por ser teórico. Será que podemos avançar nos fundamentos, com Lacan, numa dor bidimensional, no sentido que adota na ordem da metáfora e da metonímia, e a lesão sendo, então, um significante, um buraco? Na aula do dia 5 de março de 1962, no *Seminário 9*, sobre a identificação, Lacan diz:

*Los filósofos, los buenos, los que arrastran tras de sí un buen olor de tiza [...], les dirán que ya la tercera dimensión, ¡y bien!, es completamente claro que, desde el punto de vista, que adelanté hace un momento, de lo real, es completamente sospechoso. En todo caso, para el sujeto, dos son suficientes, créanme (LACAN, 1962, p. 17).<sup>200</sup>*

É repetido com frequência que Freud concebe o indivíduo psíquico como dividido, como se essa compreensão convergisse com a mesma divisão de Lacan, mas a divisão proposta por este último é a de um indivíduo em aparelhos internos, em órgãos, e, portanto, funcionando como uma unidade fechada. A biologia também aceita uma divisão como, por exemplo, o modelo que utiliza Freud: uma célula em relação ao mundo circundante, do qual é separado por uma membrana protetora antiestímulo, estímulo que é traspassado com a dor, tal como aparece de entrada no Projeto (1985). Para Lacan, no entanto, de acordo com a lógica e a procura de axiomas, "o inconsciente é estruturado como uma linguagem", quer dizer, a possibilidade de admitir uma divisão assim formulada por Freud implica, ao menos, postular a torpeza da divisão do aparelho psíquico em sistemas diferenciados como analogia da divisão presente na linguagem com os sintomas. Como Lacan (1966) disse em Baltimore, se abríamos um livro de Freud, especialmente aqueles livros que tratam propriamente do inconsciente, pode-se ter a certeza de cair numa página onde não se trata apenas de palavras, mas de palavras que são o objeto através do qual se procura uma forma de lidar com o inconsciente. Não se trata de cristalizar o significado das palavras, mas de elevar as palavras na sua carne, no seu aspecto material. Isto não apaga a distância fundamental entre Freud e Lacan materializada nos neologismos: Extimidade [*extimité*] (S7, 2008, p. 171) e internidade [*internité*] (S12, 1965).

Se, para o pensamento moderno, o corpo é uma esfera que contém outra, a psique, Lacan subverte este problema, recorrendo à topologia das superfícies. A clássica conceptualização do espaço euclidiano não é suficiente para Lacan, e, por isso, ele recorre à figura do Toro. Com isto, Lacan localiza o Outro e elimina os pares de dentro para fora e de fora para dentro, sendo este Outro a linguagem e o corpo. O que uso do Toro revela não é apenas uma metáfora, muito menos uma analogia, é a própria estrutura. Se admitimos que isto é assim, quer dizer, se tomamos uma posição topológica do sujeito não é possível admitir que o corpo contém a dor em seu interior. No Seminário 22, RSI (2002), diz afirmando aquela leitura que

---

<sup>200</sup> “Os filósofos, os bons, os que carregam consigo um bom cheiro de giz [...], lhe dirão que a terceira dimensão, e bem, é bastante claro que, do ponto de vista, que apresentei há pouco, do real, ela é completamente suspeita. Em todo caso, para o assunto, dois são suficientes, acredite”.

*en el tiempo de Freud lo que se nombra de ellos [simbólico, imaginario y real] no es más que imaginario. Quiero decir que la función, por ejemplo, llamada del Yo, es ese algo de lo que Freud, de manera conforme a esa necesidad, [...] [con el Yo] Freud designa lo que la representación hace agujero. No llega hasta decirlo, pero lo representa en esa tópica fantasmática que es la segunda [...]; es en la bolsa del cuerpo, es por esta bolsa que se encuentra figurado el Yo [...]. Es en tanto que tal que Freud, no designa, sino que traiciona [trahit], que el Yo no es más que un agujero.<sup>201</sup>*

Como enuncia Eidelsztein (2020): para Freud, o que tapa o buraco do significante, faz centro, substância e consistência é o Eu-corpo, e, portanto, se isso é aceitado, não é possível se defender ao mesmo tempo dos axiomas de Lacan: "o inconsciente é o discurso do Outro", "o desejo do homem é o desejo do Outro", "o gozo do Outro e fora do corpo", "a angústia é a sensação do desejo do Outro", "o sintoma é o significado do Outro", e assim por diante. Se aceitarmos a teoria de Freud de um centro do meu ser esférico, interno a mim mesmo, que sou Eu que contém a dor, e se esquece das Ding, a “coisa” que resiste à simbolização e que Lacan dirá que está perdida “a” (S7, 2008), então uma cascata de consequências inversas segue, entre elas: a responsabilidade subjetiva, a possibilidade de introspecção, o “fortalecimento” do Eu etc. A escolha forçada é entre o toro de Lacan e a cadeia borromeana ou o aparelho psíquico de Freud.

A difusão das concepções metapsicológicas da dor como problema do Eu, fechado como uma bolha, traz como consequências, por exemplo, como descreve o texto Dor Física, um enfoque psicanalítico publicado virtualmente pela *Federación Psicoanalítica de América Latina* (FEPAL), pesquisas que procuram “realizar uma reflexão sobre a clínica dos limites do funcionamento mental e sua compreensão psicanalítica” (ZUBIRI, 2020)<sup>202</sup>. Como trazíamos no capítulo 2, trata-se do “enfoque” sobre a dor como dado indubitável do corpo orgânico (saco) lido com os óculos da psicanálise e que tem como fim “fazer consciente” (ZUBIRI, 2020)<sup>203</sup> processos originários, isto é, procurar constatar o fenômeno na teoria que o antecede. No caso deste exemplo, o psicanalista declara que “Qualquer reflexão sobre a dor implica uma reflexão sobre as relações do psiquismo com a soma. É um sinal da soma que chega à psique, dando

---

<sup>201</sup> Na época de Freud, o que é nomeado de eles [simbólico, imaginário e real] não é nada além de imaginário. Quero dizer que a função, por exemplo, chamada de "eu", é aquela coisa que Freud, de acordo com essa necessidade, [...] [com o "eu"] Freud designa aquilo em que a representação faz um buraco. Ele não chega a dizer isso, mas o representa nesse tópica fantasmática que é a segunda [...]; está no saco do corpo, é através desse saco que o Eu é figurado [...]. É assim que Freud não designa, mas trai [trahit], que o Eu não é mais do que um buraco”.

<sup>202</sup> Tradução livre.

<sup>203</sup> Idem.

conta de sua existência e permitindo uma apropriação da corporeidade” (ZUBIRI, 2020).<sup>204</sup> Análises desse tipo consideram casos onde o Eu é afetado de forma que com a dor “não se pode pensar”, e, às vezes se categoriza psicopatologicamente como “despersonalização”; ou, tal como vimos, a dor que faz unidade de um si mesmo (ZUBIRI, 2020). A psicanálise, que admite a dor assim entendida, permite afirmar que “Curar-se é dar uma nova olhada em si mesmo” (NASIO, 2013, p. 12). O psicanalista de renome defende o pensamento de muitos *psi* e “terapias alternativas”, dispositivos proliferantes da função *psi* que falava Foucault (2007, p. 110);

Para nós psicanalistas [psicólogos, técnicos, gurus, etc.], o ideal supremo é que o paciente sofra menos – isso é evidente – mas fundamentalmente, que ele sofra menos de forma sustentável porque terá aprendido a conhecer melhor seu sofrimento e, acima de tudo, a se amar melhor a si mesmo. É uma questão de conhecimento, mas também de amor, autoconhecimento e amor-próprio (p. 12).

Qualquer praticante de quase qualquer terapia que trabalha com o indivíduo pode repetir tal ideal como direção de cura, menos Lacan. Trata-se de compreensão, de entendimento, do que cada um é, do imperativo do “ser consciente”. Segundo Nasio, “Freud nunca desistiu [...] a evolução da técnica psicanalítica não tem sido senão uma sucessão de ajustes para operar com mais segurança a passagem do inconsciente para o consciente [...isto é o] ressurgimento de uma emoção dolorosa e esquecida” (NASIO, 2013, p. 20). Inconsciente não é feito de palavras, mas de emoções e paixões, substancial. Esta epistemologia lança as bases para leituras psicopatológicas e normalizantes.

### **Da topologia à ética: dois problemas**

Nesta seção, queremos apresentar duas decorrências da localização da dor como um problema do eu e originado no corpo orgânico. Por um lado, um problema teórico fundamental específico da localização da dor no corpo – matéria orgânica, que implica a assimilação da carne ao “real do corpo”, para o qual tomaremos, apenas como exemplo, a lesão muscular. Com isso, procuramos elevar a questão da relevância e a forma como uma lesão (“real” ou funcional) definida organicamente, e dizer, construída pelo discurso médico, pode operar no discurso analítico. Por outro lado, um questionamento da leitura que, a partir da dor como assunto do ego, deduz uma “responsabilidade subjetiva” do sujeito (agente) diante sua dor, o que justifica a realização de uma análise.

---

<sup>204</sup> Idem.

## O músculo no divã (o homúnculo no divã)

Freud se referiu à função do músculo inúmeras vezes a propósito da lesão, principalmente em seus estudos sobre a histeria, isto é, no problema da origem das paralisias e da dor inexplicável. Ao tentar distinguir as lesões históricas das lesões propriamente orgânicas, as primeiras paradoxalmente aparecem como ausência, nas paralisias, dores, entre outros. Nestas últimas, Freud não diz que não há lesão – posto que os estudos da época afirmam que *se há dor há lesão* – mas propõe que ela é de outra natureza, razão pela qual não se localiza na anatomia facilmente. A lesão dinâmica de Charcot permite a Freud avançar neste sentido, como vimos no capítulo 1, e a nova etiologia escreve-se assim: “*las parálisis históricas comparten solamente los caracteres de las parálisis orgánicas de representación*” (vol. I, 1991, p. 199). Freud questiona a natureza da lesão na histeria e contrapõe que se trata de uma alteração na representação dos órgãos e outras partes do corpo em geral (corpo do eu). Propõe pensar que o problema é que uma representação não consegue se associar a outras ideias do eu – e, lembremos, o eu e o corpo se confundem. No conjunto destas conjecturas, Freud dirá que se trata da paralisia de uma função. Nas palavras de Freud:

*[las] parálisis motrices de la histeria ya no se dejan referir a partes del cuerpo, sino sólo a funciones; por ejemplo, la astasia y la abasia (incapacidad de mantenerse en pie y de caminar), que ocurren no obstante conservarse la sensibilidad de las piernas así como la fuerza tosca de ellas, y persistir la posibilidad de ejecutar todos los movimientos en posición horizontal. Esta división entre las funciones y sus músculos no se observa en caso de haber lesiones orgánicas* (vol. I, 1992, p. 52).<sup>205</sup>

Freud elabora a incapacidade de a representação do órgão ou de uma função de parte do corpo ter acesso às demais associações, explicada pela via da fixação do afeto numa lembrança traumática. O mecanismo consistiria em uma carga de afeto que não foi eliminada por uma reação motora adequada ou pela atividade psíquica consciente. Na consideração das ligações entre corpo e psique, o mecanismo da histeria que haveria dado o passo para uma psicanálise dá conta de outro elemento de descontinuidade entre Freud e Lacan. Para Freud, a fisiologia do corpo importa pela razão de ser afetada nos casos de histeria, isto é, ele está interessado na função como puro funcionamento, aquilo para o que uma parte da máquina –

---

<sup>205</sup> “[as] paralisias motoras da histeria já não se referem a partes do corpo, mas apenas a funções; por exemplo, astasia e abasia (incapacidade de ficar de pé e andar), que ocorrem embora a sensibilidade das pernas e a sua força grosseira estejam preservadas, e a possibilidade de executar todos os movimentos numa posição horizontal persista. Esta divisão entre as funções e os seus músculos não é observada no caso de lesões orgânicas.” Tradução livre.

corpo está feita, exemplo: as pernas para caminhar. Isto fica esclarecido, por exemplo, no caso de Elisabeth.

Lembremos brevemente que Freud conta, em *Estudios sobre la histeria* (vol. II, 1992) que Elizabeth von. R. era uma jovem de 24 anos que sofria de uma incapacidade de ficar de pé e andar, medicamente chamada de *astasia-abasia*. Suas dores nas pernas eram intensas e isso a impedia de andar. O histórico médico narra os momentos traumáticos que deram origem às queixas e as descobre como a manifestação corporal do sofrimento anímico, que foi chamada de “conversão”. Esta era descrita como a transposição de um conflito psíquico em sintomas somáticos, como uma tentativa de resolvê-lo. Os sintomas somáticos expressariam representações reprimidas através do corpo, razão pela qual os sintomas corporais assim desenvolvidos, como as paralisias e as dores, são expressões simbólicas da dor psíquica. É por isso que Freud se pergunta: O que se torna dor no corpo? E responde: algo a partir do qual poderia e deveria ter se tornado dor psíquica. Segundo ele, é precisamente para evitar dor na alma que a excitação é transferida para o corpo como dor física. A dor da alma foi evitada, mas sua consequência, salientou Freud, foi a dissociação da consciência. Uma forma de ligação que, como já vimos, toma o caminho inverso, da psique para o corpo, e sempre confundindo suas substâncias. Além disso, e antes de ser tratado o simbolismo como uma questão chave em *La Interpretacion de los Sueños* (1900), o símbolo assume seu lugar. Diz Freud:

*Acaso se podía suponer que la enferma había establecido una asociación entre sus impresiones anímicas dolidas y los dolores corporales que por azar registrara de manera simultánea a aquellas, y que ahora en su vida mnémica empleaba la sensación corporal como símbolo de la anímica* (vol. II, p. 159).<sup>206</sup>

Freud descobriu que Elisabeth usava as sensações como símbolo psíquico, ou seja, que havia uma ligação íntima entre sua história, que é contada, e as suas dores. Elisabeth disse a Freud que sabia porque as dores começavam de um certo lugar da coxa direita e eram mais violentas ali: para que ela pudesse fazer os curativos na perna de seu pai, ele apoiava a perna dele sobre as dela, pressionando a região durante o processo. Segundo Freud, a evocação das lembranças aumentava a dor, que só desapareceu quando ela foi removida pela via da palavra. Freud chamou este processo de *abreacción* da excitação, isto é, um processo de descarrega um afeto-energia – que está ligado à uma lembrança traumática que não pôde ser elaborada,

---

<sup>206</sup> “Talvez se possa supor que a paciente estabeleceu uma associação entre as suas impressões mentais dolorosas e as dores corporais que por acaso registou em simultâneo com elas, e que agora na sua vida mnémica estava a usar a sensação corporal como um símbolo da mental”. Tradução livre.

impedindo assim que o evento se torne ou permaneça patogênico. O problema funcional do músculo é comandado pela disfuncionalidade representacional, pois há uma circulação da energia desconhecida (Q), que as palavras geram e removem. Esta energia, ligada às funções das pernas e afetando-as, indica uma passagem da dor da solidão para a dor das pernas e sua imobilidade.

Voltemos aos dois elementos que nos interessam: a função e o símbolo. Estes são certamente mais dois elementos que afirmam a descontinuidade entre o pensamento de Freud e Lacan para nosso estudo:

- a) Em Freud, a função é a tarefa particular realizada por uma coisa dentro de um sistema de elementos, e sinônimo do funcionamento fisiológico no caso do corpo e representacional no caso da psique, com um denominador comum: o que move um corpo, quer dizer, a energia. Esta é sim dúvida física, mas contém uma novidade: é mobilizada pela palavra, que permite aumentar o diminuir as dores. Para a psicanálise de Lacan, a função será evocada na fala e na escrita com a Linguística, e em sua distinção chegou à função matemática, como condição fundamental para a teoria, quando é a matemática que sustenta o pensamento (S23, 2007). Função é por exemplo  $i(A) = \text{função imaginária}$ , razão pela qual não há conteúdo, nem carne, nem energia, nem substâncias circulando, há apenas significante (na fala), letras e nós (na escrita). Lacan adverte que na escrita das ciências são utilizadas letras algébricas em sentido matemático, que não são fonológicas, e nestas os nós podem ser contados. O nó borromeano "cambia completamente el significado de la escritura" (LACAN, 1973, [11 maio 1976]). O ato de enlaçar pode ser pensado como um ato de escrever, e os nós que resultam podem ser considerados como escrita. Se a realização dos nós implica operações em um espaço tridimensional, sua leitura dá origem a uma escrita que é bidimensional (VAPPEREAU, 2006). Quando Lacan diz que o *falasser* está sempre em algum lugar, deslocado, entre duas e três dimensões (S21, 2002, p. 28), ele já terá incorporado a topologia e os nós. Lacan considera, para ler a Freud, que a matemática resiste aos encantos da representação imaginária, cuja incidência de desvio na psicanálise ele havia notado: a doutrina freudiana é racionalista e "é unicamente em função do que se pode articular em nome

de uma certa redução lógica, em proporções defensáveis, que isto ou aquilo pode ser aceito, ou, ao contrário, excluído” (S16, 2008, p. 261).

Nesta distinção, quando falamos “do corpo afetado pela palavra” estamos então no campo da interpretação freudiana, o que pode explicar a dor do organismo aliviada pela descarga da palavra falada. Quando falamos do *corpolingüagem*, isso já não pode entrar no conjunto epistêmico e epistemológico que a supõe, posto que o único corpo tridimensional com o qual opera a psicanálise é o Toro e o nó. Diz Lacan: “construir o sujeito como convém a partir do inconsciente, é de lógica que se trata” (OE, 2003, p. 220) e só esse “aparelho lógico” construído dá conta do que o desejo não pode dizer, nem mostrar, mas demonstrar (S16, 2008, p. 73). Este caminho o leva a definir o real como impossível lógico, um impossível de demonstrar.

- b) Com a lógica matemática as funções são reescritas, e nelas o simbólico não é nem o símbolo nem o simbolismo de Freud. O símbolo de Freud é o signo estável e fechado, que depois de *La interpretación de los sueños*, adquire um lugar destacado na teoria sob a forma do simbolismo, tomada Scherner e Volkelt, como ele indica (vol. V, 1992). Naquela época, o sonho trata de elementos mudos que são suscetíveis de uma tradução fixa e constante: o símbolo. Diz Freud: “Llamamos simbólica a una relación constante de esta índole entre un elemento onírico y su traducción, y al elemento onírico mismo, un símbolo del pensamiento onírico inconsciente”<sup>207</sup> (vol. XV, 1992, p. 137). Freud chega a dizer que o símbolo é um conhecimento inconsciente que estabelece comparações entre diferentes fatos, comparações que são forjadas de uma vez por todas e permanecem disponíveis para uso do indivíduo sempre que necessário. O símbolo é um modo arcaico de expressão, antigo e desaparecido, no patrimônio comum da espécie. É por isto que os símbolos são aquilo em comum dos homens através da filogenia “*Lo que hoy está conectado por vía del símbolo, en tiempos primordiales con probabilidad estuvo unido por una identidad conceptual y lingüística*”<sup>208</sup> (vol. V. 1992, p. 357-358). Freud salienta que o simbolismo não é exclusivo

<sup>207</sup> “Chamamos simbólica a esta relação constante entre um elemento do sonho e a sua tradução, e ao próprio elemento do sonho, um símbolo do pensamento inconsciente do sonho.” Tradução livre.

<sup>208</sup> “O que hoje está ligado por um símbolo, nos tempos primordiais estava provavelmente ligado por uma identidade conceptual e linguística.” Tradução livre.

dos sonhos, como também dos mitos, contos de fadas, a arte e as piadas, eles são: uma herança humana que vem da história da espécie. Outra coisa bem distinta é o simbolismo e o simbólico em Lacan. Na conferência de Yale, do 24 de novembro de 1975, sucede o diálogo seguinte:

PROF. DUPRÉ: *Pero ése es el problema: ¿cuál es el estatuto exacto del simbolismo de los matemas? ¿Es un simbolismo universal o un...?*

J. LACAN: *Es un simbolismo elaborado, siempre elaborado por medio de letras.*

PROF. HARTMAN: *¿Pero quid de las palabras? Incluso si la ciencia analítica contiene unos matemas, está la cuestión de la práctica y de la traducción de tales matemas en práctica analítica, que es verbal, ¿no es cierto?*

J. LACAN: *Hay sin embargo un mundo entre la palabra {le mot} y la letra.*<sup>209</sup>

Lacan trabalha com matemas, isto é, com letras com as quais elabora funções, elementos chave para o pensamento, e também com a palavra, que constitui a dimensão simbólica. Com o simbólico, Lacan introduz pela primeira vez na psicanálise a função do Outro; o simbolismo de Freud não se trata do Outro como função (A barrado), mas de um sistema de símbolos que são transmitidos hereditariamente, ou seja, pelos progenitores.<sup>210</sup> Para Lacan, a ordem simbólica é a cultura, isto é: o sistema articulado de ideologias, crenças, estruturas elementares de parentesco, códigos, etc., mas ela é sustentada na rede de significantes. Lacan (S22, 2002) lê em Freud que aquilo que manifestou como sendo sua realidade, sejam sintomas reais, atos falhos ou qualquer outra coisa que esteja inscrita, são sempre símbolos, muito especificamente organizados na linguagem e funcionando a partir do equivalente da articulação do significante e do significado: a própria estrutura da linguagem. “*¿En verdad, esto quizá no se nos aparecerá suficientemente en su relieve, si no tratamos de ver a pesar de todo qué es, del todo originariamente, el lenguaje!*” (LACAN, 2002, p. 11-12).<sup>211</sup> Com esforço e “apesar de tudo”, Lacan pode achar a linguagem.

<sup>209</sup> “PROF. DUPRÉ: Mas esse é o problema: qual é o status exato do simbolismo dos matemáticos? É um simbolismo universal ou um...? J. LACAN: É um simbolismo elaborado, sempre elaborado por meio de letras. PROF. HARTMAN: Mas e quanto às palavras? Mesmo que a ciência analítica contenha alguma matemática, há a questão da prática e da tradução dessa matemática em prática analítica, que é verbal, não é? J. LACAN: No entanto, há um mundo entre a palavra {le mot} e a letra.”

<sup>210</sup> O trabalho de Vallejo (2011) permite-nos compreender que, embora Freud nunca tenha abandonado o postulado hereditarista, de influência de Lamarck, Haeckel e Darwin, a sua posição a este respeito nunca deixou de ser ambivalente. Freud exprime, por um lado, uma paixão pela filogenética ao não abandonar o fator hereditário na sua conceptualização etiológica da doença, e, por outro lado, uma torção do entendimento clássico deste conceito, no sentido em que reflete o carácter social (sexual) da natureza humana e acentua o conflito da interação social que se transmite geracionalmente do passado.

<sup>211</sup> “Na verdade, isso pode não estar suficientemente claro para nós se não tentarmos ver o que é, originalmente, a linguagem!”

Lacan encontra em 1920, no momento em que Freud fazia surgir “o segundo tempo” na elaboração da teoria analítica com a teoria do eu, o “das Es” a partir do qual começamos a perceber no interior do registo da relação simbólica, disse Lacan que “há que mantê-lo sempre”! Lacan sugere manter o interior do registo onde se percebe que o sujeito resiste (S22, 2002, p. 12), tal interior não é o interior do Ego de Freud, nem é esse conhecimento inconsciente que durante os primeiros anos de seu trabalho, Freud mantém dentro do indivíduo e é projetado para fora. Depois, a passagem para a segunda tópica torna-se um Isso. Lacan pergunta qual é a posição do inconsciente: “Nosso seminário não estava ‘lá onde isso fala’, como sucedeu dizerem por brincadeira. Ele suscitava o lugar de onde isso podia falar, abrindo mais de um ouvido para escutar o que, na impossibilidade de reconhecê-lo, ele teria deixado passar como indiferente” (E, 1998, p. 852). E continua:

A estrutura daquilo que se fecha inscreve-se, com efeito, numa geometria em que o espaço se reduz a uma combinatória: ela é, propriamente falando, o que ali se chama de uma borda.

Ao estudá-la formalmente nas consequências da irredutibilidade de seu corte, nela poderemos reordenar algumas funções, entre a estética e a lógica, das mais interessantes. Nisso percebemos que é o fechamento do inconsciente que fornece a chave de seu espaço e, nomeadamente, a compreensão da impropriedade que há em fazer dele um interior (E, 1998, p. 852).

Com a borda, Lacan afirma que quando se trata de inconsciente não há nada dentro, nem dele, nem do corpo, eles não contêm nada. De fato, estão condicionados pela introdução da função do Outro, mas continuaremos com isto no ponto seguinte. Agora, o que tentamos recuperar com o papel da função e do simbólico é a crítica da instância onde uma teoria, tal como vimos que por exemplo com Nasio, assume um signo fechado da representação no aparelho psíquico, indo do modelo de lesão médica e de lesão representacional às teorizações de Lacan sem quebre. As funções impedidas no corpo como organismo, a continuidade energética que confunde o corpo e o eu que o possui, as sensações físicas que circulam e atingem as representações no aparelho psíquico e seu inverso, a metáfora do microscópio como mapa orientador da localização do eu que contém as representações, são elementos suficientes para aquelas leituras que, passando de Freud para Lacan, afirmam que existe para a psicanálise um organismo a ser considerado.

Vamos tomar o exemplo da chamada lesão muscular, que como vimos anteriormente Nasio se atreveu a desenhar no homúnculo freudiano. Com esta leitura, um

exemplo do tratamento que pode ser dado pela psicanálise é descrito por Medeiros como a seguir:

apreendemos a lesão como sendo da ordem do real, configurando-se como um acometimento de caráter imperativo ao infringir dor no sujeito (VILANOVA, 1997). Afinal, quando alguém quebra uma perna, um braço ou qualquer parte do corpo, ou quando tem uma lesão de pele, como queimadura, corte etc., impreterivelmente a dor se impõe. Logo, resta a questão de como podemos compreender a dor oriunda da lesão pela psicanálise? (2020, p. 120).

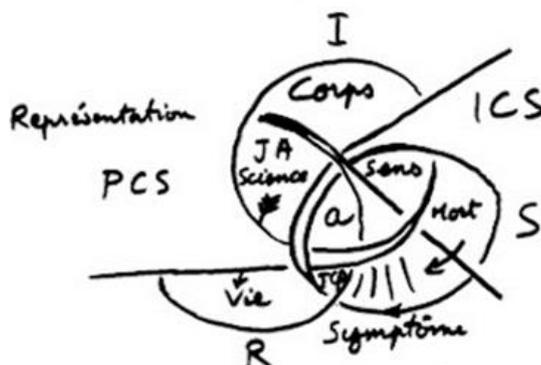
Este exemplo é suficiente para apresentar os problemas que temos desenvolvido, que são os de uma leitura que afirma uma continuidade substancialista, sendo o sujeito o agente que sofre e o organismo como sendo o real, chamado “o real do corpo”. Estas leituras localizam a dor como um efeito da lesão, em um sentido médico indiscutível. O diferencial psicanalítico é apenas o agregado do que o médico não contemplaria "correspondências psíquicas" (MEDEIROS, 2020, p. 120).

Eidelsztein (2015) propõe que entre 1900 e 1920 há uma viragem biologista em Freud <sup>212</sup>, que se impôs no Ocidente no século XIX, razão pela qual ele passa para um modelo tridimensional do ovo, que seria plano por ser um corte sagital. O ovo psíquico é concebido por Freud como um corte sagital do aparelho psíquico para poder apreciá-lo a partir do interior. O ovo de Freud não é o mesmo que o Toro de Lacan, embora ambos possam ser desenhados e apresentados como tridimensionais, como um corpo. Não é a mesma coisa porque o ovo é uma analogia do aparelho psíquico dentro do corpo orgânico e em Lacan é apenas linguagem e estrutura. Não é a mesma coisa porque para haver nó teve de passar o corte linguístico e matemático de 1950, muda a noção de tempo, espaço e matéria, e com estes o par interior-exterior. Se assumirmos que o corpo para Lacan, ao menos entre 1970 e 1980, é imaginário. O corpo que é cortado, lacerado, machucado, é imaginário, o que significa que ele mantém uma relação de não entrecruzamento com o real e o simbólico, da seguinte maneira:

---

<sup>212</sup> Se lermos a tese de Salzano (1999) citada acima, ela explica porque é que tudo é escrita, representação, traço, sem contradição, porque os textos lidos correspondem ao período entre 1891 e 1895.

Figura 9 – Representação do não entrecruzamento entre o real e o simbólico



Fonte: La Troisieme, 1975, p. 15.

Nos desenvolvimentos que Lacan realiza do nó borromeano desde o *Seminário 20* (1972-1973) até o *Seminário 27* (1979-1980) o corpo se localiza na consistência do imaginário, ou seja, o corpo é o maior (mas necessário) engano para o falasser. Como vimos no capítulo 1, corpo é constituído com base na imagem do outro, sem a qual o eu não poderia advir, de tal modo que a causa origem do eu fica fora e não no núcleo do corpo. A dialética da identificação tem um engano duplo: o primeiro é o corpo do outro unificado no “*J’est un autre*” de Rimbaud. Com essa frase, o eu e o corpo são distanciados (E, 1998, p. 118). Particularmente, nos interessa determos no segundo engano: o “eu” desconhece que a sua imagem é a do outro e que a sua unidade é ilusória. Poderíamos formular assim: o engano é a *sensação* do corpo biológico da nossa cultura ocidental. O corpo do falasser aparece como um corpo consistente e com substância, mas, reconhecido o engano a psicanálise só pode considerar a solidez materialista não sustancialista, quer dizer, a matéria das cadeias significantes e seus objetos: as sensações que importam são determinações e condicionamentos que são linguísticos. Em umas das conferências de Yale, do 25 de novembro de 1975, Lacan diz:

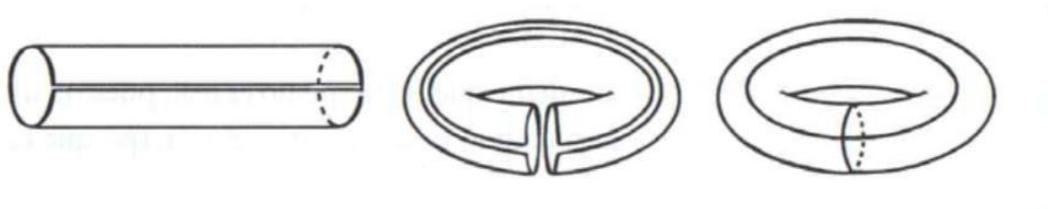
*La geometria (...) eso tiene mucho que ver con el cuerpo.*

*El cuerpo tiene como propiedad que se lo ve y mal. Uno cree que es una sopladura, una bolsa de piel. Aquí se trata de soporte, de figura, es decir de imaginario, con un material que yo postulo como real (p. 40).<sup>213</sup>*

<sup>213</sup> “A geometria [...] tem muito a ver com o corpo. O corpo tem como propriedade ser visto, e mal. Pensamos que ele é um sopro, um saco de pele. Aqui é uma questão de suporte, de figura, ou seja, imaginária, com um material que eu postulo como real (p. 40).”

A consistência dá ao corpo a sensação de unidade como real, não como “o real”. Neste momento, Lacan está propondo outra geometria, onde “el cuerpo, el parloteo y lo real se vayan cada uno por su lado, se pierden...” (p. 41). No seminário 22, poucos anos antes já tinha dito que a verdadeira consistência do corpo é a do *toro-tripa* (2002, p. 11). A nova topologia do corpo é assim:

Figura 10 – A nova topologia do corpo



Fonte: S22, 2022.

Não se trata de um saco ou esfera (corpo do indivíduo) separada de um exterior (mundo), se trata de um tubo que submergido no espaço tridimensional o buraco comunica o exterior e o interior. Com esta nova figura, e depois com a garrafa de Klein, as perguntas se renovam: onde está a linguagem, o Outro, matéria das sensações, dentro ou fora? Lacan, convoca a não esquecer que ESTAMOS no imaginário (1975, p. 11). A topologia permite que a estética, isto é, que o que sentimos não seja transcendental e esteja ligado à contingência. Mas, a estética (ou a sensação) não é de um corpo só, há ainda o Simbólico e a *ex-sistência* do Real sem as quais o corpo-imaginário simplesmente não teria dor (p. 12). Isso muda tudo: se o corpo é imaginário e o “eu” está descentrado, se está fora e no outro, como é possível afirmar a dor – energia desconhecida e inefável – que torna o corpo orgânico um todo eu-dor? Como é possível continuar com a topologia da esfera que esta última noção implica? Se o corpo não é real, mas imaginário e o “eu” não é confundido com o sujeito, que é onde dói? O substancialismo do eu corpóreo não é mais logicamente sustentado. Dói o engano, a *ex-sistência* do corpo e a constante insistência da presença do Outro como um buraco<sup>214</sup>.

No Seminário 22 se diz “*lo que se cogita es de alguna manera retenido por lo Imaginario como enraizado en el cuerpo*” (S22, 2002, p. 2)<sup>215</sup>, poderia evocar esse outro corpo de Descartes, o corpo das sensações, esse eu corporal que engana. O corpo cogita “eu sou”, sou o imaginário do corpo; Lacan adverte: “a ideia de si como um corpo tem um peso [*poids*]” (S23,

<sup>214</sup> Continuaremos esta ideia no próximo capítulo.

<sup>215</sup> “o que é cogitado é de alguma forma retido pelo imaginário como enraizado no corpo”.

2007, p. 146). É claro que não se trata de negar que há uma realidade onde “peso” é quilograma e é onde corpo pode, segundo o princípio de Arquimedes, ocupar um espaço e deslocar volume de água, nem se trata de negar os resultados de um estudo médico-tecnológico que mostra uma fissura no músculo, chamada "desgarramento", mas de marcar os limites dentro dos quais a psicanálise pode operar. Isto parece demasiado óbvio, bastaria dizer que um analista não precisa ler um ultrassom ou qualquer outro estudo, mas o problema é quando ninguém hesita em dizer que o desgarro está no real, ou que um corte na carne e quando “é cortado o real” o real sendo o orgânico e, portanto, o analista poderia trabalhar com ele. Este é o problema com o qual vamos lidar, que traz o germe energético da continuidade das substâncias, no passo espontâneo de Freud a Lacan, e a recuperação forçada de um corpo de outra epistemologia, empírica e substancialista. Reconhecer o simples, mas arriscado, ato de Freud ter deixado a fisiologia a cargo de Fliess bastaria, pelo menos, como um primeiro corte.

Pontalis (2005) e Aubert (2017) consideram que, apesar das contribuições de Freud sobre a dor, existe uma resistência no campo da psicanálise para trabalhar neste assunto. A questão é: que dor e que psicanálise? E que epistemologia? Com a dor como paradigma de continuidade entre corpo e mente, presente na ambiguidade freudiana, trata-se do corpo afetado pela palavra e a dor como uma realidade que se confunde como o real. Estas posições afirmam que a dor, que não é outro senão a do senso comum ou médico, deve ser ouvida pelo analista para dar uma interpretação singular. É apenas uma extensão da dor da biologia que, em primeiro lugar, como qualquer psicologia, parte do lugar comum do ser humano "se há dor há ferida", como um fato natural do organismo, e daí tenta recuperar os sentidos como um meio de traduzir um signo da linguagem corporal. Se se trata apenas do corpo orgânico afetado pela palavra, então estamos no reino da psicologia, mesmo que ela possa ser justificada por citações de Freud e até mesmo de Lacan. Outra posição, e isto é fundamental, é uma posição e não uma verdade última, uma posição teórica, ética e política, é considerar a dor não como um dado óbvio do organismo, mas como uma dor elaborada em transferência, no que é possível elaborar em uma análise. A ideia do corpo como *si mesmo* tem um grande peso para o *fallasser* (S23, 2007) e não se trata de esquecê-lo, mas de revisar sua constituição epistêmica e os instrumentos “de medida”. O *si mesmo* é a representação um corpo pesado e padecente do ocidente, um corpo permanentemente aliado que procura obter alívio. Neste sentido, Freud contribuiu ao dizer que a vida é o que procura evitar o desprazer, mas dirige-se para a morte, por isso é conflituosa e dolorosa. O corpo do ser humano que exige satisfação, a substância viva que empurra e a cultura que se opõe a ele. Também, a pulsão e a libido que não deixam traços no "entre" o corpo e a

alma e a dor que se assemelha e, por isso, permanece inefável. Não se trata de não ouvir as explicações biológicas e fisiológicas que são ditas, mas como parte do *blá blá blá* fundamental. Se a constituição do ser moderno ocidental está atravessada por uma relação ao corpo biológico, o discurso médico e psicológico do corpo, governando o que é por eles chamado de “vida”, que mais seria possível senão ouvir o que está sendo feito com isso? O resultado de uma radiografia, a explicação de uma ruptura muscular também pode entrar numa análise, mas só como parte da cadeia significativa.

A passagem do corpo tridimensional para o corpo feito de linguagem, isto é, a consideração do corpo da metáfora e da metonímia como o corpo bidimensional da *dimension*, implica a localização da única questão possível para a psicanálise: a letra. Neste sentido, a psicanálise no sentido rigoroso, não introduziria uma leitura diferenciada no discurso biomédico e produziria contribuições sobre as dores que afetam o sujeito, porque diretamente a psicanálise não trabalha com a dor médica, ela não pode ser o objeto de sua teoria. A partir disso podemos deduzir a impossibilidade do chamado “trabalho interdisciplinar” quando o objeto não é compartilhado.

Propomos pensar na dor que, de estar num corpo, está em um corpo que o sujeito não possui como propriedade. Quando a pergunta pela localização da dor é respondida com “carne”, “músculo”, “osso”, “substâncias circulantes”, “neuronas”, etc., o problema é aplanado e a união, o elo criador, é esquecido, ou seja, uma dimensão pré-discursiva é assumida, ainda que “carne”, “músculo”, “osso”, “substâncias circulantes”, “neuronas”, etc., ainda que estes já estão num discurso. Este exemplo de lesão, como aquele da lesão esportiva, mas também qualquer outra, como das histéricas de Freud sem uma ferida verificável, nos permite distinguir posições epistêmicas e epistemológicas. A dor localizada na “carne” só pode ser muda, só pode responder ao equilíbrio mudo do organismo e, portanto, ao automatismo biológico e ao voluntarismo psicológico, enquanto que, se assumimos que um corpo é recortado, algo da dor poderá ser dita – ou seja, elaborada – em transferência entre (pelo menos) dois, nos jogos da língua. Poderíamos dizer que há um corpo não-vivo que pode abrigar a dor significativa, a negatividade desse corpo que não é possuído, o que então cria a ferida e não o seu reverso.

### **A responsabilidade do sujeito ante a dor**

Interessa-nos a dor uma vez que se apresenta no discurso analítico, mas também popularmente, como afeto intransmissível, incomunicável e próprio do padecente. Com o

problema da alteridade e do Outro, presente na psicanálise de Lacan, procuramos ir do assunto estrutural a um assunto ideológico, quando o solipsismo da dor aparece solidário ao discurso neoliberal. Nesta oportunidade, e depois de ter apresentado o argumento da dor na geometria do indivíduo, analisaremos uma possível consequência a propósito da denominada “responsabilidade subjetiva”. Para essa eleição se colocou em jogo a seguinte hipótese: o uso na psicanálise do operador “responsabilidade subjetiva” é possível quando o sujeito se confunde como pessoa, homem, agente, com um indivíduo biologicamente disposto, que implica supor que cada um em seu interior: sente, sofre, deseja, etc., é produto de uma leitura que é forçada pela ideologia do individualismo moderno.

Tal como vimos com anterioridade, a dor em Freud reemite a um “si mesmo” e a um Eu portador e afetado que isolaria ao indivíduo; a imagem, criticada por Lacan, da bolha fechada sobre si toma grande dimensão. Isto se apresenta com clareza para o caso do luto, nos textos *Duelo y Melancolía* e *Inhibición, síntoma y angustia*, mas está presente na constituição no que entende por sujeito. Neste último texto, a dor é apresentada como “*la genuina reacción frente a la pérdida de objeto*” (vol. XX, 1992, p. 159) e é para o luto especificamente uma dor que é uma separação do objeto “porque él ya no existe más” (p. 160). Nos dois textos se repete a mesma afirmação: é preciso realizar um trabalho [*Trauerarbeit*] (vol. XIV, 1992); este trabalho é parte do sentido mais comum hoje sobre as possibilidades de “sair” do luto, assim como a consideração de um “esforço” que o enlutado deve fazer para isso. Se atendemos a própria etimologia do termo, “trabalho” deriva do latim *tripaliāre*, “à tortura”, que por sua vez vem da palavra *tripalium*, “um instrumento de tortura composto de três madeiras” (COROMINAS, 1987). Em nossa cultura ocidental não é fácil de representar o trabalho como um caminho simples e para a satisfação, senão uma atividade rotineira, persistente e inevitável, também, às vezes, sobrecarregada de dor e sofrimento. O trabalho de luto, como Freud o chamou, envolve uma elaboração intrapsíquica dolorosa indispensável e quase inevitável para sua noção de saúde e bem-estar subsequente da psique humana. Mas, o trabalho de Freud alude ao gasto, que é intrapsíquico, e não tem nada a ver com um trabalho ou esforço consciente que a pessoa deveria fazer. É precisamente Freud quem reconhece como efeito do luto, em seu modelo energético, grandes desvios da libido do comportamento “normal”: tristeza, dor, desinteresse no mundo externo; assim como inibição da capacidade de trabalhar (criar, produzir) e da capacidade de amar. Portanto, trata-se do destino da libido, que também envolve inibições do eu.

Como vimos nas seções anteriores, Freud (1914) já apontava o caráter narcisista da dor. Nesta descrição, quando a dor se diferencia da angústia ou do sofrimento é porque designa um “além” que se apresenta num radicalismo que destrói os laços entre os afetos e as representações: é vivida como pura, passível de excluir o outro, se apela a um núcleo indizível e não representativo que o faz viver como o mais pessoal e intransferível. Para Freud, o ser humano está sozinho diante da morte e diante da vida; o mito pessoal do neurótico está lá no lugar deixado vazio pela perda do ritual, sem uma dimensão coletiva. Jean Allouch, em *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca* (2011), questiona Freud por não incluir em seu estudo o ritual, a dimensão pública do luto. Entendemos necessário destacar que os desenvolvimentos de Freud têm lugar no momento da emergência do sujeito da ciência.

O solipsismo de Freud também é visto na crítica de Allouch a esta "prova da realidade", entendido como “realidade” a pura percepção e lugar comum, onde a inexistência do outro é um fato que pode ser verificado sem mais delongas e por todos. O que queremos não é replicar aqui o que pode ser lido em Allouch (1995), mas destacar o fato de que o indivíduo de Freud não reconhece a *inmixção*. Freud toma o outro, o semelhante e o corpo orgânico que desapareceu e Allouch torna presente o problema da existência/in-existência do Outro. Existe ou não existe alteridade? E, se houver, que alteridade está envolvida? Nesta linha, perguntar sobre a dor precisa, no mínimo, colocar o sujeito, o outro e o Outro na equação, para colocar em questão o solipsismo. Já em seus primeiros seminários, em 1954, Lacan advertia:

Não fiquem embasbacados com isso, não se ponham a espalhar pelas ruas que [eu] é um outro – isso não produz nenhum efeito, creiam-me. E, além do mais, isso não quer dizer nada. Porque, primeiro, é preciso saber o que quer dizer isso – um outro. O outro não se deleitem com este termo.

Há um de nossos colegas, de nossos antigos colegas, que tinha transado um pouco com os Tempos Modernos, a revista do existencialismo, como se diz, e que nos trazia como uma audácia a de dizer que, para que alguém pudesse ser analisado, era preciso que fosse capaz de apreender o outro como tal. Era um sabichão, esse aí. A gente poderia ter perguntado a ele – O outro, o que é que o senhor quer dizer com isto? – é seu semelhante, seu próximo, seu ideal de [eu], uma bacia? Isso tudo são outros (S2, 2010, p. 17).

Seria impossível traçar aqui o que Freud e Lacan desenvolveram sobre sua possível elucidação, mas, de qualquer forma, perseguimos alguns pontos que nos permitem avançar; como diz Vassallo (2015), isolar temas implica uma força, a única maneira de abrir ranhuras dentro de um longo patrimônio cultural. Nisto e com respeito ao luto, pelo menos para o Ocidente, como Agambem (2007) resgata e Allouch (2011) lembra, Freud fez seu trabalho. O luto é, depois de Freud, mesmo sem tê-lo lido, um conhecimento psicológico e popular:

*Sin quererlo, los psicólogos han hecho de sus análisis del duelo un documento histórico, una prueba de la relatividad histórica. Su tesis es que la muerte de un ser querido es un desgarramiento profundo, pero que cura naturalmente, a condición de que no se haga nada para retardar la cicatrización. El enlutado debe habituarse a la ausencia del otro, anular la libido, fijada obstinadamente todavía sobre el vivo, "interiorizar" al difunto. Las perturbaciones del duelo sobrevienen cuando esta transferencia no se hace: "momificación" o, por el contrario, inhibición del recuerdo. Poco importan aquí estos mecanismos. Lo que nos interesa es que nuestros psicólogos los describen como formando parte, desde toda la eternidad, de la naturaleza humana; como un hecho natural, la muerte seguiría provocando entre los más allegados un traumatismo tal que solamente una serie de etapas permitiría curarlo. Corresponde a la sociedad ayudar al enlutado a franquear esas etapas, porque él no tiene fuerza para hacerlo completamente solo (ALLOUCH, 2011, p. 59).*

Em mais ou menos palavras, isto despreveria o que acontece no luto, um fenômeno que é muito frequentemente representado no cinema e na literatura, e que convoca mecanismos de identificação. Um processo e etapas mais ou menos identificáveis são reconhecidas, de tal modo que a representação de um trabalho doloroso, que é apresentado como interno, que leva tempo e que é individual é comum. Pensar na dor em termos de propriedade individual é problemático para a teoria psicanalítica, pois ela desconsidera postulados fundamentais como a noção do sujeito, o outro-semelhante e o Outro.

Tal como vimos, o indivíduo que carrega isolado uma dor é topologicamente uma esfera, numa relação/não relação entre um Eu e um outro, um interior e um exterior, que Lacan foi capaz de rever em seu retorno a Freud. A esfera é o que prescinde da topologia (LACAN, OE, 2003, p. 484). Tomemos novamente duas das hipóteses capitais de Lacan: se o inconsciente é o discurso do Outro (E, 2003), e se o sujeito (assunto) é, em última instância, aquele que está entre dois significantes, a referência espacial não pode ser a esfera freudiana com seu par exterior-interior. Se o corpo advém de onde o vivo é levado para o campo do Outro, ou seja, de onde ele é levado pela linguagem e pelo efeito significativo, nosso objeto "dor" deve então partir do reconhecimento do corpo em sua constituição significativa e sua diferenciação do organismo, o que pressupõe pelo menos uma consideração topológica chave: a rejeição do par interioridade psíquica/exterioridade do corpo, o Eu/o outro-similar. Ou seja, o problema do indivíduo como esfera, a fim de abrir espaço para o sujeito como efeito do significativo. Em 1955, Lacan diferencia "o outro pequeno" (com letra minúscula) e "o outro grande" (designado com o A de Autre), sendo o primeiro um reflexo ou projeção do Eu, inscrito na ordem imaginária, o que leva à problematização da chamada intersubjetividade. Em *A Lógica do Fantasma* será dito que:

O termo de intersubjetividade, com os equívocos que mantêm na ordem psicológica, e precisamente, em primeiro plano, aquela que desde sempre eu designei como uma

das mais perigosas a assinalar, a saber, o estatuto da reciprocidade, bastião de tudo que, na psicologia, é feito do melhor modo para assentar todos os desconhecimentos relativos ao desenvolvimento psíquico (S14, 2008, p. 174).

E mais tarde ele esclarece: “Certamente, isso de modo nenhum vai no sentido de um solipsismo, mas justamente no sentido de saber do que se trata relativo a esse grande Outro” (S14, 2008, p. 175). Um retorno ao solipsismo seria um retorno à esfera, o que a entrada do Outro não permite. A reordenação teórica de Lacan com Hamlet nos permite questionar todo o senso comum e psicológico sobre o luto, sobre a suposta relação entre pessoas que perderam algo ou alguém. Em *O desejo e sua interpretação* (1958-1959), Lacan dá um salto ao apresentar sua tese sobre os registros: real, simbólica e imaginária. Desta forma, o Outro da linguagem – que não é o semelhante – é introduzido, com sua antecedência simbólica de incidência na constituição do inconsciente. Outra topologia e outra relação, de *inmixion* Lacan (S6, 2016) diria que não pode deixar de ter efeitos na revisão da dor no luto solitário e o trabalho enérgico do processo interno e individual que não é facilmente sustentado: existe o significante. Isto rompe com a díade do indivíduo – objeto perdido, com outros laços estruturais, onde o desejo também pode encontrar seu lugar. Lacan, com Hamlet, é a operação lógica, epistemológica e ética que nos permite questionar a dor no indivíduo, na substancialização do Eu e do ser.

Como foi observado acima, o apelo de Lacan para estruturar, a fim de distanciar-se dos postulados da psicologia do Eu, dissolve a tendência para compreender a dor do luto com as metáforas espaciais do interior, ou profundidade, do indivíduo. Por que insistir nisso? Porque nos permite distanciar-nos do psicologismo simpático mais comum e repensar outras consequências epistemológicas e ideológicas. A pandemia deixou claro, mais uma vez, que a dor é política, como ensaiou Sontag (2003) no seu célebre “Diante da dor dos outros”. Morte, a dor da perda, a impossibilidade do ritual fúnebre, a precarização da vida parece não atingir a vida do espectador neoliberal, neste sentido é possível dizer, pelo menos provisoriamente, que o luto Freudiano lhe calça bem.

Vale a pena fazer uma pausa para considerar as ambiguidades, características do trabalho de Freud. Não podemos ignorar que Freud propõe uma certa indissociabilidade entre o indivíduo e a sociedade, que é filogenética, assim como a importância dos outros na constituição subjetiva (mãe), como Lacan apontou “descobriu no homem o peso e o eixo de uma subjetividade que ultrapassa a organização individual como soma das experiências individuais, e até mesmo como linha do desenvolvimento individual” (S2, 2010, p. 61). Lacan recorreu a este ensino para falar da subjetividade, um conceito que ele mesmo discutiria e

revisaria mais tarde para separá-lo da psicologia, não se trata de multiplex individual – esferas interagindo. O ovo do indivíduo, com o mundo fora, conduz a leituras da dor no solipsismo do indivíduo, onde a responsabilidade tem lugar. A expressão "responsabilidade subjetiva", não é uma expressão utilizada por Freud nem "*responsabilité subjective*" por Lacan, sim, neste último, é possível de achar "sujeito responsável" e "responsabilidade do sujeito" (EIDELZSTEIN, 2021). De fato, é um termo do campo jurídico que reconhece a existência de um garante de outro ou de si mesmo frente a alguém, o que supõe que as condutas do indivíduo têm consequências e obrigações a serem assumidas. Isto vai necessariamente associado à ideia de culpa, quando o indivíduo é causa. Quando a psicanálise visa localizar a "cumplicidade do ser falante" com seu sintoma, queixa ou padecer, ela é confundida com o Direito, dito de outra forma, trabalha com o sujeito do direito e da psicologia. O *falasser* é colonizado pelo suposto domínio do Eu, dotado da qualidade de permanência, o inconsciente lido como saber desvelado que "eu reconheço". Quem é o responsável é a pergunta. Se o sujeito é o que um significante representa para outro significante, se ele existe porque é causado pelo significante, mas também fora dele, sendo apenas um suposto efeito do ato pelo qual ele é solicitado a responder (mesmo que reconheça que não foi seu agente) a própria noção de "sujeito responsável" é ilógica. No *Seminário 17*, Lacan diz:

Foi isto mesmo que Freud descobriu justamente em torno de 1920, e que é, de algum modo, o ponto de inflexão de sua descoberta. Sua descoberta foi ter soletrado, escandido o inconsciente, e desafio a dizerem que isto possa ser outra coisa que não a observação de que há um saber perfeitamente articulado, pelo qual, falando propriamente, nenhum sujeito é responsável. Quando de repente um sujeito chega a encontrar, a tocar esse saber que não esperava, ele fica, pois bem, ele que fala, fica bastante desconcertado (S17, 1992, p. 73).

A questão que se coloca aqui é sobre a ligação entre estrutura e ideologia, quando para o indivíduo a dor é própria interna e inefável. As consequências disto são, ao menos:

- a) a responsabilidade ante uma dor própria, e seu reverso;
- b) a representação da dor dos outros como estrangeiros. A dor pertencente a outros como indivíduos e não transmissível e solidário com o "cada um por si" do neoliberalismo.

A estrutura esférica, que representa topologicamente o indivíduo freudiano, nos permite pensar em um efeito de solidariedade com o neoliberalismo. O sujeito de Lacan é aquele da ciência moderna – e dizer histórico – mas não da verdade, é aquele assunto [*sujet*] que surge pela entrada na linguagem, sujeito sem naturalidade, da falta constitutiva que Lacan (S6, 2016)

aludiu à dor de existir. Não significa ignorar os efeitos das conjunturas históricas que moldam o sofrimento, de um lado, o corpo moderno como corpo biológico que suporta a dor inefável, do outro, o imperativo “empreendedor” do eu autossuficiente do neoliberalismo que, entre outras coisas, oferece ao doente várias técnicas farmacêuticas ou naturalistas de alívio da dor que permitiriam a autogestão do sofrimento, que nunca bastam.

## CAPÍTULO 6. DE(S)VELAR (D)A DOR

Desde o início deste texto, perguntamos se havia um lugar para a dor no discurso psicanalítico, aquele que hoje tentamos pensar, o que nos levou a colocar em questão a natureza epistemológica da nomeação e seu lugar na estrutura das teorizações. Vimos que na textualidade de Freud há, explicitamente, pelo menos em alguns momentos de seus desenvolvimentos, um trabalho direto e também lateral sobre a dor, que joga com o conhecimento da física e da fenomenologia – proveniente do conhecimento de seu tempo – e um inconsciente que está sendo elaborado. Podemos dizer, neste ponto que, com variações, a dor em Freud contém uma dimensão claramente energética que atravessa o corpo, mas que não preenche todas as condições newtonianas, ou seja, é, em última instância misteriosa, pois não se trata apenas de uma *res extensa* que se mobiliza. Embora concordemos que a presença no pensamento de Freud de uma dor interna ao corpo físico como um organismo seja inegável, como Eidelsztein defenderia vigorosamente, tampouco podemos esconder os conceitos vazios que também fazem parte do mesmo corpus e furam as totalizações. É por meio desses desdobramentos, da *peste* – carregada de incongruências, contradições, sonhos e conjecturas que a linguagem permite – que Lacan pode fazer uma outra psicanálise, que também não escapará aos impasses.

Até aqui, quisemos mostrar como a descontinuidade entre os desenvolvimentos de Freud e Lacan não nos permitiria, epistêmica e epistemologicamente, falar de "dor" como um objeto compartilhado. A novidade que dá origem à psicanálise inclui, em termos amplos de espaço, tempo e matéria, uma diferença radical com as conjecturas de Lacan, uma distinção que, como as noções de sujeito e corpo, se abre para muitas outras. Procuramos mostrar como esse corte nos permite marcar uma distância em relação ao senso comum ocidental que localiza a dor no corpo do sujeito, para o qual Freud contribuiu. É a partir desse diagnóstico que poderíamos dizer que Lacan elaborou o engano do corpo: o ser humano tem um corpo, próprio e individual, com um funcionamento que é explicado pelo conhecimento científico, ou seja, que ocupa um lugar no espaço e funciona com suas energias específicas – conhecidas ou misteriosas. Ao mesmo tempo, esse corpo contém em si uma dor inefável, paradoxal mutismo do organismo. Como consequência disso, algumas leituras relacionam esse mutismo com "o real do corpo", com o inconsciente como estando dentro desse corpo que se mostraria com sua linguagem corporal como, por exemplo, a psicossomática, retornando a uma dimensão pré-discursiva onde sensações, como a dor, que não encontrariam palavras, poderiam ser encontradas. Se a estrutura do sujeito padecente é dividida internamente (individual), então o

inconsciente e a pulsão são internas ao corpo – substanciais e investidos de energias – e a linguagem e o Outro fazem parte da realidade externa; conseqüentemente, toda a proposta de Lacan deve ser rejeitada.

As páginas anteriores e as que se seguem buscam estabelecer os fundamentos que nos permitem distinguir a "dor", que é de enorme valor porque responde ao modo moderno de entender a vida, daquela que Lacan encontra nos ditos de Freud, a partir da qual ele pode elaborar outros objetos e problemas. Embora parte disso já tenha sido adiantado nos capítulos anteriores, interessa-nos, neste capítulo, focalizar o que pode ser a "dor" como objeto de uma teoria que sustenta que: o inconsciente é o discurso do Outro; o desejo é o desejo do Outro; o gozo como gozo do Outro e fora do corpo; a pulsão é o eco no corpo do fato de que há um dizer; o sujeito está dividido entre o saber e a verdade etc. Tudo isso nos obriga a revisitar qual modelo funcionará como fundamento orientador das concepções psicanalíticas e práticas derivadas, sejam elas psicanalíticas ou outras que afirmam se basear nelas. O percurso escolhido<sup>216</sup> nos permitiu elaborar os seguintes cenários:

- a) A ferida em questão é significativa. Para que haja um corpo, deve haver uma inscrição significativa e essa marca fere, corta o corpo como a única matéria. Se existe um corpo que dói é aquele que entrou na linguagem e, portanto, está ferido/marcado para sempre. Essa ferida não é encontrada com a técnica médica, nem na época de Freud nem agora, ela é estrutural e só pode ser escrita.
- b) A frase comum "a dor ensina o corpo" implica que há um saber em jogo. Se há um saber, S2, há um Outro. Talvez seja por isso que o Outro é o corpo (Lacan) e que há dor porque o Outro está lá. Lacan diz que na dor há sujeito, portanto, é necessário recuperar o par S1 – S2.
- c) A dor em sua representação moderna é a da sensibilidade como um sentido corporal interior e inefável, é o que funciona discursivamente na repetição de sua aparente inacessibilidade, que deixa o indivíduo no solipsismo dos *corpos dos outros*, sim o Outro. Por outro lado, e com Lacan, a dor sentida pode ser a do *sens* do sentido e do *sens* da sensibilidade, ou seja, o efeito do significativo. Se há um Outro, o eco de que há um dizer ressoa no corpo, mas

---

<sup>216</sup> Não é a própria dinâmica da pesquisa que condiciona os caminhos possíveis? A escolha é forçada.

não tem articulação, é da ordem da língua. Reconhecer a dor como um *pseudo – pulsão* é reconhecer nela um enigma. Que desvela a dor, que “ensina”, senão que para o *fallasser* só há véu?

### Uma *dit–mención* velada

No 16 de fevereiro de 1966, Lacan fez um discurso na Faculdade de Medicina, na Salpêtrière<sup>217</sup>, e, ao se dirigir a uma plateia de médicos, assinalou que a função do médico está ligada ao que ele chamou de “demanda”. Ali ele explica que o problema que a psicanálise pode trazer para a medicina é a discordância entre a demanda e o desejo, no que ele chama de *campo do Outro* e que faz junção com o polo do gozo (1966). Com essa confluência entre o desejo e o gozo, apresenta-se o que é fundamental para Lacan pensar a medicina: *o campo do Outro como excesso de linguagem*. Podemos lembrar agora, como apontamos no capítulo 3, que Freud pensava a dor como um excesso, mas ela não tem o mesmo sentido para Lacan. Voltando a Freud, ele lembra que é nesse lugar do Outro que o *princípio do prazer* adquire valor,

*¿Qué se nos dice del placer? – que es la menor excitación, lo que hace desaparecer la tensión, lo que más la atempera, es decir, lo que nos detiene necesariamente en un punto de lejanía, a muy respetuosa distancia del goce. Pues lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo se experimenta, siempre es del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Indiscutiblemente hay goce en el nivel en que comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es solamente a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada (1966, p. 17).<sup>218</sup>*

Em 1971, em *Estou falando as paredes*, Lacan esclarece sua leitura do *princípio do prazer* que, longe do hedonismo, consiste de fato em um *princípio de desprazer*. Freud diz que se trata de diminuir a tensão e Lacan o questiona, perguntando: "de que gozar, senão de que se produza uma tensão?" (2011, p. 29). O fato de haver tensão é o princípio do gozo. Essa tensão é experimentada quando a dor se manifesta como excesso e franqueamento. Essa citação, por si só, é de enorme complexidade, mas podemos pelo menos demarcar algumas questões:

<sup>217</sup> As citações do presente texto são retiradas da versão crítica de Rodriguez Ponte.

<sup>218</sup> “O que é que nos foi dito sobre o prazer? - Que é a menor excitação, o que faz desaparecer a tensão, o que mais a tempera, isto é, o que nos detém necessariamente num ponto de distância, a uma distância muito respeitosa do gozo. Porque aquilo a que chamo gozo, no sentido em que o corpo se experimenta, é sempre da ordem da tensão, do forçamento, do dispêndio, até da façanha. Há, sem dúvida, gozo ao nível em que a dor começa a aparecer, e sabemos que é apenas a este nível da dor que se pode experimentar toda uma dimensão do organismo que, de outro modo, permanece velada.” Tradução livre.

- Gozo = corpo que *se experimenta*;
- Corpo que *se experimenta* = tensão, forçamento, gasto, façanha;
- Gozo (corpo que é experimentado = T, F, G, H)  $\geq$  dor;
- Dor como excesso = revelação ou desvelamento de uma *dimensão* do organismo.

O gozo é apresentado como ("no sentido") o corpo experimentando a *si mesmo*. Não se pode contestar ou duvidar fundamentalmente ("incontestavelmente") do fato de que há gozo (tensão, forçamento, gasto e façanha) quando a dor é atingida ("no nível"). É nesse nível da dor que uma dimensão do organismo "pode", não necessariamente ou sempre, ser experimentada e revelada.

Veremos a seguir como a afirmação "toda uma dimensão do organismo pode ser experimentada que, de outra forma, permanece velada" não elimina um dos pilares de seu pensamento: aquilo que o discurso da biologia chama de organismo se perde com a entrada na linguagem. Vale a pena observar que, na época dessa palestra, 1966, Lacan estava trabalhando principalmente com a lógica e, a partir daí, estava pensando no corpo. Embora ele diga que fala aos médicos para evocar a ideia de uma topologia do sujeito (p. 17), ele ainda não tinha abordado pelos nós, e, no entanto, desde o início, seja lógico ou topológico, o corte com o organismo biológico é sublinhado. No seminário de 1966, ele se referirá ao sentido confuso que guarda o termo de *corpo*<sup>219</sup> (S14, 2008, p. 15), bem como ao estágio do espelho já trabalhado, ao jogo de identificações e à função do Outro. No entanto, ele diz: "não me é dado, nem doável, outro gozo senão aquele do *meu corpo*. Isso não se impõe imediatamente, mas divide-se disso" (S14, 2008, p. 208). Isso quer dizer que, em 1966, Lacan localizou o gozo no corpo, mas ele o situa como uma suspeita, razão pela qual ele se refere várias vezes à "questão do gozo"<sup>220</sup>. Sem ignorar as diferenças, é uma questão de ler com Lacan e além da cronologia... é como dizer que os fundamentos da psicanálise não se encontram apenas no *Seminário 11*, mas que podem ser reescritos.

É surpreendente que Lacan coloque, para 1966, corpo e organismo no mesmo nível; o fato de ele estar se dirigindo a médicos e, em suas palavras, considerando o assunto desde o ponto de vista do médico (p. 1) não justifica e não parece ser seu estilo; basta ler a palestra para

---

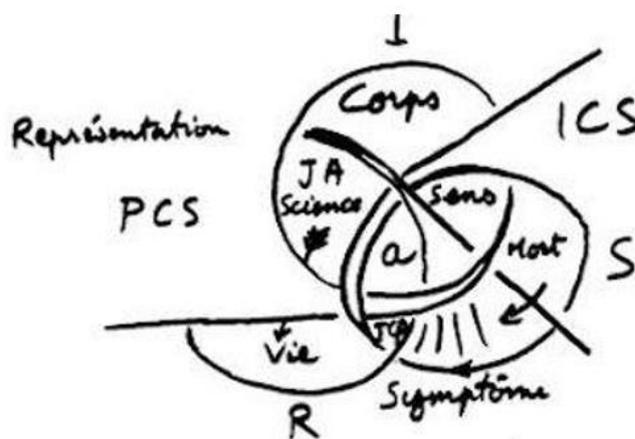
<sup>219</sup> Itálico de Lacan.

<sup>220</sup> Antes de se aprofundar no gozo, Lacan se referia a ele no sentido de satisfação sexual.

ver que ele não está falando como médico. Por um lado, vemos que ele não está dizendo que com o gozo ou a dor o sujeito conhece ou acessa ao organismo, mas que "uma dimensão", que não é explicitamente declarada, é revelada. Ele também diz que a questão que a psicanálise pode trazer para a medicina é sobre o saber e denuncia a *falha epistêmo-somática* do saber médico: o que antes de certas rupturas permanecia velado aparece com brilho! (1966, p. 13). O que é exposto é a impossibilidade do corpo purificado como organismo; o gozo e a dor mostram que o corpo não é caracterizado simplesmente pela dimensão da extensão: o corpo é feito para gozar de si mesmo (1966, p. 14).

Como vimos anteriormente, no capítulo 3, em todo o seu pensamento Lacan tem uma posição clara sobre a "vida": ela não é sinônimo de organismo vivo, ela é o que não se sabe. O fato de que o corpo pode-se experimentar (gozo-buraco) quando a dor é atingida, traz isso à tona. Freud já falava do mistério da dor. Mas o que é esse corpo que se experimenta a si mesmo e se revela por meio da dor? Como já vimos, é importante retomar o fato de que o gozo não está no corpo:

Figura 11 – O gozo não está no corpo

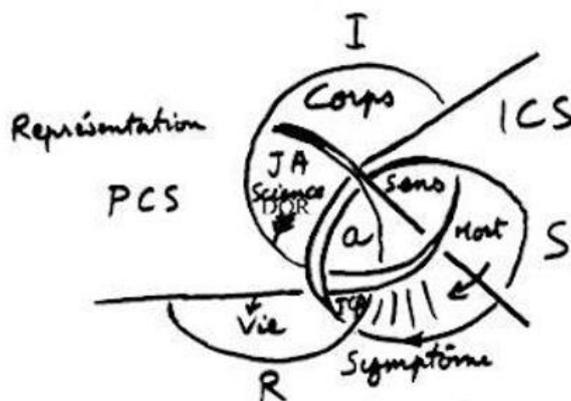


Em: La Troisième, 1975, p. 15.

Onde poderíamos localizar a dor? Se o corpo que se experimenta é o gozo, "gozo no sentido em que o corpo se experimenta", e a dor o desvela, poderia a dor ser localizada nesse corpo que se goza? O corpo que é feito para gozar é o buraco, que é "la lengua donde el goce se deposita"<sup>221</sup>, diz Lacan em *La Tercera* (1974, p. 12). Se seguirmos essa linha, localizaríamos a dor desta forma:

<sup>221</sup> "a língua onde se deposita o gozo". Tradução livre da versão crítica de Rodriguez Ponte.

Figura 12 – A localização da dor em Lacan



Fonte: La Troisième, 1975, p. 15.

O gozo não está no corpo (imaginário), mas revela uma dimensão do corpo que está presente na dor: o corpo que está entrelaçado com o gozo do Outro (JA). Mas sabemos que o *não há gozo do Outro, não há Outro do Outro, e não há relação sexual*, os três ocupam o lugar do buraco que, entre imaginário e real, não traspassa o simbólico. São, diz Allouch “imaginariamente reais e realmente imaginárias” (2022, p. 163). Uma dimensão do corpo que goza, aparece e é a dimensão do Outro (inexistente) que a medicina rejeita. No início deste trabalho, dissemos: não há nada natural em dizer que a dor está no corpo como é sentida pelo indivíduo moderno; vemos aqui que o corpo do qual ela poderia se tratar para nós está longe de ser o corpo orgânico. Se assim for, a dor dá conta da *falha epistêmo-somática* e ela faz um buraco uma ferida – no corpo que é imaginário. Esse corpo é um suporte escrito, que está entrelaçado com o que *ex-siste* (a vida da qual não se sabe) e o que faz um buraco nele (gozo, no nível em que a dor aparece). Vamos ver se isso pode ser mantido.

Lacan diz: há gozo no nível em que a dor começa a aparecer, ou seja, a dor e o gozo não se sobrepõem. Dor e gozo não são a mesma coisa, mas parece haver pelo menos dois níveis e dois tempos: um, em que o prazer faz uma barreira ao gozo, se houver prazer não pode haver nem gozo nem dor<sup>222</sup>; outro, em que, uma vez transposta a barreira do prazer (mais de prazer), pode haver gozo e dor. Pode haver dor e gozo quando há transgressão, o que também é um “a mais”, como lembrou Pontalis (2017)<sup>223</sup>. Três anos antes dessa conferência, em *Kant com Sade* (1962), Lacan escreve que “a experiência fisiológica demonstra que a dor é de ciclo mais longo, sob todos os aspectos, do que o prazer, já que uma estimulação a provoca no ponto em que o

<sup>222</sup> Dizemos “pode não haver” e não “não há”.

<sup>223</sup> O uso do substantivo “excesso” de gozo é uma redundância desnecessária.

prazer acaba. Por mais prolongada que a suponhamos, no entanto, como o prazer ela tem seu fim: é o esvaecimento do sujeito” (E, 1998, p. 785). É o efeito de passagem, de atravessamento, onde é possível a experiência do corpo? Lacan não diz que o corpo é experimentado com o prazer, mas sim quando o prazer é franqueado. Nesse nível em que a dor é paradigmática, há tensão, nem prazer nem desprazer. Há forçamento, há dispêndio, que se torna extremo em uma *façanha*, ou seja, uma ação de grande esforço e coragem, em que um limite é ultrapassado. O esporte de alto risco mostra isso constantemente, a vida no limite e o Outro como espectador. E não é algo dessa façanha a que Lacan se refere sobre o obsessivo? Ele diz:

Está, justamente, do lado da testemunha invisível, do Outro que está ali como espectador, daquele que contabiliza os golpes e que dirá sobre o sujeito: *Decididamente* – como é dito em algum lugar no delírio de Schreber – *ele é um durão!* Encontramos essa exclamação, essa maneira de demonstrar que se foi afetado, como implícita, latente, desejada em toda a dialética da proeza. O obsessivo, aqui, acha-se numa certa relação com a existência do outro como seu semelhante, como aquele em cujo lugar ele pode colocar-se, e é justamente por poder colocar-se em seu lugar que não há, na realidade, nenhuma espécie de risco essencial no que ele demonstra, em seus efeitos de imponência, de espírito esportivo, de risco mais ou menos assumido (S5, 1999, p. 431).

A poética do esporte parece estar certa: “esse outro com quem ele joga nunca é, afinal, senão um outro que é ele mesmo, e que, de qualquer modo, desde logo lhe entrega os louros, como quer que ele tome as coisas” (S5, 1999, p. 431). O lugar de registro da façanha é o Outro, que é onde se inscreve a história: “manter acima de tudo, sem dar a impressão disso, com um jeito de quem almeja outra coisa, é esse Outro onde as coisas se articulam em termos de significante” (S5, 1999, p. 431-432). A dor, que reúne a tensão, a ultrapassagem de um limite, um dispêndio, não deixa de ser sem o Outro: há gozo no nível em que a dor aparece.

No *Seminário 7*, sobre a ética da psicanálise, Lacan apontou que “a dor não deve ser considerada pura e simplesmente dentro do registro das reações sensoriais” (2008, p. 78). Seis anos antes dessa conferência de 1966, ele já havia trabalhado sobre a complexidade da dor, onde sugeriu conceber a dor como *um campo na ordem da existência*, um campo que se abre no limite em que o ser não tem possibilidade de se mover. A dor que petrifica, que não permite a mobilidade, é retomada dez anos depois e o leva, por analogia, a dizer que “É, quem sabe, uma dor infinita, ser planta” (S17, 1992, p. 81). Em mais de dez anos de trabalho, com suas poucas menções à dor, Lacan parece estar sustentando o que teria anunciado aos médicos: que há uma dimensão do corpo que não é sentida até que doa, ou seja, até que se goza. Portanto, o sujeito não goza. Voltando a *Kant com Sade*, diremos: não importa o lapso cronológico da dor,

seja ele breve ou prolongado, ela sempre chega a um fim e este é: o *desaparecimento* do sujeito (E2, 2008, p. 753). Se no final da dor há um *fading* do sujeito, é porque há um sujeito na dor, o que isso significa?

1. há um sujeito na dor (que, ao final da dor, desaparece);
2. sujeito (insubstancial, irrefletido e sem identidade), é um efeito que se produz no intervalo da cadeia significativa – não assimilável a um único significante, será sempre um sujeito dividido pela oposição dos significantes que compõem a cadeia.

Na dor há um sujeito, um efeito significativo, e que é conveniente situá-lo no campo da existência, do ser que é *vociferado*. A primeira coisa que Lacan diz aos médicos em 66 é: há um saber médico, que molda a relação organismo-sofrimento e que não considera o Outro. Se ele faz uma breve digressão genealógica, é para trazer à tona o fato de que a suposição de que a dor está no organismo decorre da biologização predominante dos modos modernos de representação: o homem é um ser biológico. Assim, é a composição e o funcionamento de sua substância que determinam o sofrimento, ou seja, ele é, em última instância, uma disfunção de uma realidade que seria natural (orgânica). Obviamente, reconhecer isso não significa que Lacan esteja afirmando tal coisa. Como estamos argumentando desde o início deste texto, Lacan propõe outro suporte material:

Através dos tempos, pareceu natural que um mundo se constituísse, e correlato disto era, no além, O ser mesmo, o ser tornado como eterno. Esse mundo, concebido como um todo, com tudo aquilo que este termo comporta, qualquer que seja a abertura que lhe dêem: de limitado, continua sendo uma concepção – é mesmo esta a palavra – uma vista, um modo de olhar, uma tomada, imaginária. Do que resulta isto, que continua estranho, que um alguém, uma parte desse mundo, seja de saída suposto poder tomar conhecimento dele. Esse Um aí se acha nesse estado que podemos chamar existência, pois como poderia ele ser suporte do *tomar conhecimento*, se não fosse existente? Ai e que sempre se marcou o impasse, a vacilação resultante dessa cosmologia que consiste na admissão de um mundo. Ao contrário, não será que no discurso analítico há algo com que nos introduzirmos a que toda substância, toda persistência do mundo como tal, deve ser abandonada?

A linguagem – a língua forjada do discurso filosófico é tal que, a todo instante, como vocês veem, nada posso fazer senão tornar a escorregar para dentro desse mundo, desse suposto de uma substância impregnada da função do ser (S20, 2008, p. 60-61).

O significante é o suporte material, a linguagem do ser substancial moderno não fornece mais as respostas para pensar a existência. Após as palavras citadas acima, Lacan esclarece que seguir o fio de sua proposta, do discurso analítico, tende a quebrar o que produz

a falha: a descontinuidade, que é a *lalíngua*. *Lalangue* é aquilo que é feito da letra, que Lacan toma a partir do seu uso nas matemáticas, é aquilo que revela no discurso uma gramática, ou seja, aquilo que da linguagem só se revela na escrita. O paradoxo da linguagem é que, ao mesmo tempo em que ela revela um ser, um efeito de sentido, revela que “não é jamais senão lateral ao referente” (S20, 2008, p. 61). Dissemos: *lalangue* é onde o corpo é experimentado – no nível em que a dor começa a aparecer.

A dor é a sensação corporal pela incidência do significante, é o corpo disposto para o Outro. A "falha epistêmo-somática" da medicina é essa fissura que separa o saber médico do corpo como Outro, como impossibilidade. Na palestra, na breve recapitulação da história do saber médico, chega a se referir ao *Nascimento da clínica*, de Foucault, e não está interessado em fazer história, mas em apontar essa impossibilidade constitutiva do saber médico que não seria resolvida por um suposto progresso técnico e tecnológico. A dor é paradigmática nisso, e lembremos o sintagma médico *se há dor há ferida*, que Freud e Lacan mostraram na sua complexidade. Não se trata apenas de uma questão de *res extensa*, dos *corpos dos outros*, como diria Descartes, mas do Outro, esse *meu corpo* poderíamos agora dizer *meu (je)-corpo*? no qual se revela a passividade do inconsciente de Freud. Lacan diz aos médicos que o corpo não se limita a uma máquina que tende ao equilíbrio, mas a outro corpo, consistente, mas com outra substância, que, quando há dor, aparece como um objeto do Outro. Ele havia dito no início que a linguagem, o Outro, é onde ocorre a junção do desejo e do gozo, que marca e fere, mesmo que nada disso se saiba para um sujeito. Não se revela na dor a não ser isso: que a ferida vem do Outro: “A História é precisamente feita para nos dar a ideia de que ela tem um sentido qualquer” (S20, 2008, p. 63). Não se trata de colocar o discurso moderno sobre o organismo do ser vivo como descartável, pois ele entra pela janela. Trata-se de reconhecer que isso também aparece como parte do Outro, o lugar onde “se produz o *deus-ser – o deuzer – o dizer*” (S20, 2008, p. 62).

Mas, será que não se poderia dar que a linguagem tivesse outros efeitos além de levar as pessoas pela coleira a se reproduzirem em corpo ainda, em corpo a corpo mais e *mais ainda*, e *em corpo* encarnado, ainda?<sup>224</sup> [...] há um outro efeito da linguagem, que é a escrita (p. 63)

---

<sup>224</sup> Homofonía entre *encore* (ainda) e *en-corps* (em-corpo).

O efeito não é totalizante. O fato de haver gozo, onde aparece a dor, indica, aponta, alude, à dimensão do real. Entender esse gozo em "si mesmo"<sup>225</sup> é complexo, pois Lacan contradiz sua possibilidade várias vezes. No *Seminário 19*, ele diz:

*Et quant à la fameuse « connaissance de soi-même » : γνῶθι σεαυτῶ [gnôthi séauton], supposée faire l'homme, partons de ceci qui est tout de même simple et touchable, n'est-ce pas : que oui si on veut, elle a lieu, elle a lieu du corps : la connaissance de soi-même c'est l'hygiène. Partons bien de là, n'est-ce pas. Alors pendant des siècles il restait la maladie bien sûr. Parce que chacun sait que ça se règle pas par l'hygiène. Il y a la maladie, et ça c'est bien quelque chose d'accroché au corps. Et la maladie ça a duré pendant des siècles, c'est le médecin qui était supposé la connaître. Connaître, j'entends « connaissance » et je pense avoir assez souligné rapidement lors d'un de nos derniers entretiens – je ne sais même plus où – l'échec de ces deux biais, n'est-ce pas. Tout ça est patent dans l'histoire, ça s'y étale en toutes sortes d'aberration (1972, p. 95).*

Quanto ao famoso conhecimento de si mesmo que é suposto fazer o homem: γνῶθι σεαυτῶ [gnôthi séauton] começemos por isto, que é de qualquer modo simples e palpável: que... sim. Pois bem. Se o quisermos. Se o quisermos, acontece. Realiza-se no corpo. O conhecimento de si mesmo é a higiene. Vamos começar por aí. Agora, século após século, a doença mantém-se. Toda a gente sabe que a doença não pode ser resolvida por meio da higiene e que é algo ligado ao corpo. Século após século, era suposto o médico conhecer a doença, quero dizer, no sentido do conhecimento. Numa das nossas últimas conversas, já nem sei onde, penso que sublinhei muito rapidamente o fracasso destes dois aspectos. Tudo isto é evidente na história. Manifesta-se em todo o tipo de aberrações.

Como estávamos demarcando, não é que o corpo seja gozado por um sujeito, que o sujeito goze de seu corpo, como se diz comumente, por exemplo, quando a liberdade corporal é reivindicada como propriedade, o que o "em si" alude é que não há acesso ao gozo do Outro. Lembremos que o gozo não está no corpo, ele não o parasita, além disso, Lacan diz que o gozo é precisamente aquilo que escapa à palavra, o gozo é aquilo que é impossível de apreender.<sup>226</sup> Mas a palavra não é o mesmo que o significante, este último é causa do gozo e da dor.

---

<sup>225</sup> Trabalhado no capítulo 4.

<sup>226</sup> Pelo qual “reduzir o gozo”, como se pensa na cura parecer insostenível.

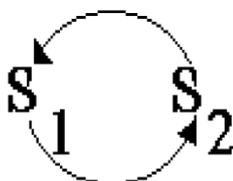
## A dor ensina o corpo

Para introduzir um discurso científico concernente ao saber, é preciso interrogar o saber aonde ele está. Esse saber, na medida em que é no antro da língua que ele repousa, quer dizer o *inconsciente* (S20, 2008, p. 194).

*Est-ce qu'il y a besoin de démontrer qu'il y a dans la psychanalyse – fondamentale et premier – le savoir.* (Sf, 1971, p. 6).

"A dor ensina o que é o corpo" é uma representação bastante comum. Se isto é assim, o que podemos dizer é que há um saber em jogo. Se há um saber, S2, então forçar S1 é necessário, ou seja, deve haver um Outro (S2) que não contém o sujeito (S1) (S16, 2008). Dissemos que na dor há um sujeito, mas isso não é algo que existe como uma realidade dada, deve ser produzido como uma conjectura em uma análise "decir que hay un sujeto no es sino decir que hay hipótesis" (S20, p. 171); e, no mais, supor um sujeito não pode ignorar que o saber, S2, vem do Outro<sup>227</sup> (S9, 1961).

Figura 13 – Elo, redução da cadeia significante, S1-S2



Fonte: produção da autora, 2022.

Na leitura lógica do significante, S1, que remete a S2, não pode ser tomado sozinho: se é S1 já existe S2. E se não é S1, é S; e se é S, não sabemos mais o que é, porque sem S1 não há S2. O 2 é porque se refere ao 1 e vice-versa. É no intervalo que a cadeia e o sujeito são fundados, poderíamos dizer que antes de S1 – que não é sem S2 – não há nada. É o S1-S2 que permite o surgimento de um sujeito, e, portanto, se Lacan admite que na dor há um sujeito, ele não é sem o S1-S2. É, na verdade, na metonímia, o leito do desejo. Recuperar isso, esse S2 fundamental, sem o qual não há S1 nem sujeito, é considerar o desejo do Outro (S6, 2016) – não um desejo como o "querer" do indivíduo. Lacan diz (S6, 2016) que, do lado do Outro<sup>228</sup>, se

<sup>227</sup> O analista se situa como um "sujeito suposto sabe", mas sabe que esse é um paradoxo necessário.

<sup>228</sup> "Do lado" do grafo do desejo.

é S2, há *fading* – desvanecimento do sujeito no processo de *alienação*. O desejo é alienado do Outro, porque ambos são produtos do mesmo ato fundador da linguagem: o desejo e o Outro não podem ser separados. No *Seminário 11* (1999), a noção de *afânise* ou desvanecimento é reformulada com a relação do sujeito e do significante: o sujeito pode se encontrar representado por algum significante sob o qual ele está inscrito, sempre em relação a outro significante ou significantes. Esse segundo significante mostra a falha do sujeito em acessar um termo que significa seu ser. É nessa perda, dada a ambiguidade do significante, que Lacan finalmente localiza o que produz a *afânise*. Esse desvanecimento é o mesmo que ocorre no fim da dor?

Para pensar o sujeito, Lacan elabora duas operações: *alienação* e *separação*. Distante da filosofia de Hegel<sup>229</sup> e Marx, ele trabalha com a lógica matemática dos conjuntos<sup>230</sup>. A operação de *alienação* introduz a noção de *Vel*, diferente do "ou" excludente e do "ou" inclusivo, a partir da qual propõe uma escrita da falta na estrutura. A *separação* será elaborada com a *interseção*<sup>231</sup> para escrever como o encontro com a falta do Outro é fundamental para resgatar o sujeito do *efeito letal* (S11, 1999, p. 220-221) da articulação significativa. Esse é um tema de grande complexidade, por isso queremos apenas apresentar um possível caminho de análise com relação à dor. Em momentos diferentes, mas cronologicamente muito próximos, Lacan diz: há desvanecimento do sujeito quando a dor termina (1962) e há desvanecimento do sujeito na *alienação* (1963). O que isso significa? Lacan disse aos médicos que a dor desvela uma dimensão do organismo, que nomeamos anteriormente como o desvelamento da presença do Outro. Na operação de alienação, Lacan mostra o *vel(o)*, lógico e não metafórico, que há quando o sujeito é dividido pela demanda. Com essa operação, ele mostrará que, como a estrutura do inconsciente é a do significante, há um corte entre S1 e S2, há uma perda que repercute no sujeito. O que nos interessa recuperar dessa análise complexa é que, também nessa época, em 1961, no seminário chamado *A identificação*, Lacan atribui a S1 a função de máximo favorecedor da identificação ideal, que ele escreve I(A). A função de S1 é ocultar a divisão subjetiva, enquanto a de S2 é, como vimos, a função da afânise, do *fading* ou do desaparecimento do sujeito. Dizemos que quando a dor termina, há S2, desaparecimento do sujeito, então o que há quando há dor? Lacan (1960; 1966) havia proposto pensar a dor em um *campo de existência*. Não se pode dizer que "todo" significante provoca a afânise do sujeito,

<sup>229</sup> Nos primeiros seminários de Lacan, há uma afinidade maior com a leitura hegeliana, que ele abandona em favor da lógica, aproximadamente a partir de sua abordagem no *Seminário 11*.

<sup>230</sup> A teoria dos conjuntos é um ramo da lógica matemática atribuído a Georg Cantor na segunda metade do século XIX, precedido pela pesquisa de Gottlob Frege e Bertrand Russell, a quem Lacan se refere principalmente.

<sup>231</sup> Não se trata de uma metáfora, mas de uma operação da teoria dos conjuntos.

mas que é o segundo que provoca esse efeito, pois é através dele que se estabelece o lugar intervalar do sujeito. É a ligação metonímica do significante com o referente que instala a falta no ser, então: poderíamos pensar a dor mais do lado do S1? O ser poderia ser trazido pelo S1, mas ao custo da petrificação! "ser uma planta" (LACAN, S17, 1992, p. 81). Isso faria com que o sujeito (S1) caísse na falta de sentido: S2, a saída da dor, o sentido vindo do Outro, o desvanecimento do sujeito. Esse "1", que Lacan, na grafia do desejo, nomeia como I(A), mostra que S2 é um: é por isso que ele não o escreve como A barrado. Com S1, I(A), apresenta-se a única forma de onipotência que pode salvaguardar o sujeito da divisão – Freud disse que "dor é dor" – um eu, isto é, sem o Outro. Isso não contradiz o que temos trabalhado, que logicamente não há dor sem um Outro, pois não há S1 sem S2.

Se uma análise deve ir além dos ideais, além da petrificação dolorosa do ser, é necessário que S2, o Outro, a forma de saber em falta, seja colocado. Lacan pergunta: O corpo, o que é ele então? É ou não é o saber do um? (S20, 2006, p. 194). E ele responde: O saber do um acaba não vindo do corpo [...] ele vem do significante "Um". Este nunca é mais do que *um-entre-outros* referidos a esses outros, em sua diferença. Há Um, isso significa que de todos esses um S1 é então um enxame<sup>232</sup> zumbidor, ou seja, um que faz barulho.

S1 (S1 (S1 (S1 -----> S2)))

O S1, o enxame, é um significante-amo, é o que garante a unidade da cópula do sujeito com o saber. Não se trata de um significante qualquer, é a ordem significante na medida em que é estabelecida pelo envolvimento com o qual toda a cadeia subsiste. O Um está encarnado, mas na *lalíngua!* Essa é sua única carne.

Não é somente nesses anos que Lacan atribui um sujeito à dor; no *Seminário 5*, de 1958 e 1959, ele pergunta "qual é a natureza da dor da qual ele, o sujeito, participa então?" (S6, 2016, p. 132). Nesse caso, que trata da análise do sonho do pai morto, é a dor da existência como tal. Para esta época, Lacan não parece estar se referindo a *ex-sistencia*, mas do ser "limite em que essa existência subsiste num estado em que nada mais é apreendido além de seu caráter inextinguível e da dor fundamental que a acompanha quando todo desejo a abandona, quando todo desejo evanesceu dessa existência" (S6, 2016, p. 133). O sujeito assume a dor, que o

---

<sup>232</sup> *Essaim* (enxame) é quase homofônico em francês com S1.

motiva na ignorância do outro "ele não sabia". Mais uma vez aparece o problema do saber: essa ignorância é motivo de sua dor (S6, 2016, p. 133). Há aí uma *vertigem* em que "*se abre para él cada vez que se ve confrontado con el último término de su existencia*" (p. 134). O sujeito, nos diz Lacan, nos é apresentado como dor. Nesse caso, com relação ao luto, "o sujeito mergulha na vertigem da dor" (S6, 2016, p. 360). Essa sensação de movimento é uma dimensão intolerável, há uma perda que constitui uma *Verwerfung*, um buraco, no real. No seminário anterior, de 1957-58, ele já havia se referido à existência e à dor do ser, a fim de alertar seus ouvintes para a ideia de existência como sendo "do vivo".

Em matéria de retorno ao nada, nada é menos garantido. Aliás, o próprio Freud [...] num parêntese muito pequeno, que eu lhes rogaria buscarem no artigo "O problema econômico do masoquismo", onde ele torna a evocar seu *Mais além do princípio de prazer* – nos indica que, se o retorno à natureza inanimada é efetivamente concebível como o retorno ao nível mais baixo de tensão, ao repouso, nada nos garante que, na redução ao nada de tudo aquilo que se elevou e que seria a vida, também aí, por assim dizer, isso não se mexa, e que não haja, no fundo, a dor de ser. [...] resta alguma coisa no interior do sujeito sob a forma dessa dor de ser que, aos olhos de Freud, parece estar ligada à própria existência do ser vivo. Ora, nada prova que essa dor se detenha nos vivos, segundo tudo o que agora sabemos de uma natureza que é animada de um outro modo, estagnada, fermentante, fervilhante ou mesmo explosiva, mais ainda do que podíamos imaginar (S5, 1999, p. 254-255).

Nesse seminário 5, onde Lacan trabalha o masoquismo, ele está colocando a importância do reconhecimento do sujeito que é inconsciente e que se deve ao lugar do significante pelo qual o ser é dividido em relação à sua própria existência: como existência, o sujeito é constituído desde o início como uma divisão (S5, 2012).

Assim, o dito "dor ensina o corpo" poderia ser lido como contida nessa fórmula: para o *fallasser*, não há S1 sem S2 e vice-versa. No *Seminário I*, Lacan relembra a análise de Freud do masoquismo primordial com o jogo infantil. Freud fala de uma substituição da *tensão dolorosa*, gerada pela experiência da presença e da ausência do objeto amado, que ele mesmo dirige (2001, p. 256) e diz: "é já na sua solidão que o desejo do homenzinho se tornou o desejo de um outro, de um alter ego, que o domina e cujo objeto do desejo é, daí por diante, a sua própria pena" (S1, 2009, p. 228-229). O Outro é o corpo (LACAN, S14, 2008) e, portanto, não há dor nem sujeito sem linguagem. Em *La tercera*, Lacan diz:

*el ronroneo es sin duda alguna el goce del gato. Si pasa por su laringe o por otra parte yo no lo sé; cuando los acaricio, parece que fuera por todo el cuerpo, y es eso lo que me hace entrar allí desde donde quiero partir. Parto de allí, lo cual no les da forzosamente la regla del juego, pero ya vendrá después Je pensé donc se jouit*

("Pienso luego se goza").<sup>233</sup> Esto rechaza el «luego» usual, el que dice «je suis» (1974, p. 1).<sup>234</sup>

Rechazar debe entenderse aquí como lo que dije sobre la forclusión, que si se rechaza el «je suis» [*eugozou*] reaparece en lo real. [...] Descartes: nunca osó decir a propósito de su «je suis» que él *jouissait* (gozaba) de la vida. No es eso de ninguna manera. ¿Qué sentido tiene su «je suis»? Exactamente mi tema, el mío, el «je» del psicoanálisis. Naturalmente el pobre no sabía, no lo sabía, es obvio, es preciso que yo se lo interprete: es un síntoma. ¿Pues en qué piensa él antes de concluir que él sigue la música del ser, sin duda-? (1974, p. 1).<sup>235</sup>

Ao passar do ronronar do gato para *Je pense donc se jouit*, Lacan reafirma que o gozo não está no corpo como extensão, como o *corpo dos outros* de Descartes. A extensão do gato da qual o ronronar parece sair como gozo não é apenas isso, há uma aparência ou um engano do corpo. Após essas citações, Lacan (1974) diz que Descartes não podia ver isso por causa do saber com o qual ele trabalhava, que é a linguagem do ser, e, no entanto, há pelo fato de falar um saber impossível de alcançar para o sujeito porque, para o sujeito, há apenas um significante que o representa diante desse saber. Lacan coloca assim entre o gozo, a *lalíngua* e o corpo – que, em vez de aparecer, parece aparecer – o saber que para o sujeito está sempre perdido.

O sintagma "a dor ensina o corpo", que Lacan havia formulado como "toda uma dimensão do organismo que, de outro modo, permanece velada, pode se experimentar", refere-se ao Outro, S2, e estaria situado na ordem do parecer. A experiência, a sensação, não é da extensão, é, em todo caso e se pudermos, a relação com *meu corpo* que Freud e Descartes, a seu modo, propuseram no meio do caminho: um lugar que parece ser meu [*moi*], mas onde reina a passividade do pensamento [*Je*]. Na leitura frequente de Descartes, o sou vem do pensamento positivo, no entanto, vimos com a leitura de Marion (2013) que há outro pensamento passivo, o do *meu corpo*, a sensação. Lacan diz "sou uma coisa que goza", o que coloca o ser no registro do pensamento passivo, ou seja, o ser e o gozo não podem ser positividade. O pensamento

<sup>233</sup> Juego de palabras francés formado por la contracción del verbo ser en primera persona presente del indicativo del verbo ser «être» (je suis) y del verbo gozar (je jouis).

<sup>234</sup> "O ronronar é, sem dúvida, o gozo do gato. Se ele passa pela laringe ou por outro lugar, não sei; quando eu o acaricio, parece passar por todo o corpo, e é isso que me faz ir até lá, de onde quero começar. Começo de lá, o que não necessariamente lhes dá a regra do jogo, mas *Je pensé donc se jouit* ("Eu penso, então eu gozo"). Isso rejeita o "então" usual, aquele que diz "je suis". Tradução livre da versão crítica de Rodriguez Ponte.

<sup>235</sup> "A rejeição deve ser entendida aqui como o que eu disse sobre a forclusão, que se o "je suis" [*eugozou*] for rejeitado, ele reaparece no real. [...] Descartes: ele nunca ousou dizer sobre seu "je suis" que ele *jouissait* (gozava) a vida. Qual é o significado de seu "je suis"? Exatamente o meu assunto, o meu, o "je" da psicanálise. Naturalmente, o pobre homem não sabia, ele não sabia, é óbvio, eu tenho que interpretar para ele: é um sintoma. Então, em que ele pensa antes de concluir que continua a música do ser, sem dúvida? Tradução livre da versão crítica de Rodriguez Ponte.

consiste em que há palavras que introduzem no corpo certas “representações imbecis”, e isso é a chave para o assunto: o imaginário (1974, p. 3). Estas representações são imbecis pelo fato de não poder sustentar-se por si só, “imbecil” provém de *im-* (*sim*) *ebecillis*, diminutivo de *baculum*, bastão. “Baculum” vem do grego *βάκτρον* (*baktron* = bastão) e conjecturamos que Lacan escolhe esta palavra para marcar com força que ela necessita de um apoio: as outras das “consistências”. Longe de sugerir que elas não seriam importantes, como se dissesse “que imbecilidade é essa?”, trata-se, na verdade, do oposto, e, ainda assim, toda uma leitura do “Lacan do real” a menosprezou. Há alguma dúvida sobre o peso do corpo para o Ocidente? Esse peso para nós, ocidentais modernos, tem uma carga de significado, é o problema do ego que carrega, com pesos, com significados. Na aula de 8 de abril de 1975, no *Seminário 22*, Lacan diz que o que é cogitado é o imaginário enraizado no corpo. As sensações são cogitações, cogitações do corpo? São pensamentos corporais? O que é cogitado? Há cogitações que não são corporais? Parece que não, o que é cogitado – *ergo sum* – é o imaginário do corpo e isso tem seu peso. Logo no início, vejamos que vamos de 54 a 74, no *Seminário 2* ele diz que “ela [a função imaginária] é tanto um guia de nossa experiência quanto os diferentes registros que foram chamados guias de vida, isto é, as sensações” (S2, 2010, p. 56). Uma imagem é consistência, mas consistência não é o mesmo que positividade. Lacan usa o termo consistência de duas maneiras: consistência lógica e consistência imaginária.<sup>236</sup> A consistência do corpo é um fato da escrita: consistência como fio (LACAN, S22, 1974-1975), aquilo que mantém unido, o fio, sua apresentação. O corpo imaginário é a presença de uma ausência, aquilo que não se possui, o maior engano: “es que no solamente lo Real puede soportarse de una escritura, sino que no hay otra idea sensible de lo Real” (LACAN, 1974-1975).<sup>237</sup> Nesse sentido, a sensação não está nem no real, nem na extensão, nem no ronronar sugestivo do gato, o “*prrrrrrrrr*” que é vibração. O que ressoa no *falasser*? O significante. Pelo contrário, esse ronronar do gato, diz Lacan, é o gozo absoluto do ser, do qual não há prova. O recurso a um animal, como corpo vivo, lhe permite separá-lo do *falasser*, para quem seu habitat é a linguagem. Já dissemos: o significante é a causa do gozo, e esse gozo se faz presente na dor – causa da ferida significante.

<sup>236</sup> No *Seminário 22* e ao trabalhar com o nó, Lacan se afasta do uso lógico presente na década de 1960 e se refere às voltas da corda que se sustentam e não se rompem: “esta consistencia es otra cosa que lo que se califica en el lenguaje como la no-contradicción, es precisamente esta especie de figura (...) es que una cuerda, eso se sostiene. No se piensa jamás en ello. No se piensa jamás en lo que hay de metáfora en el término consistencia” (1974-1975: 13/01/75).

<sup>237</sup> “é que não apenas o Real pode ser sustentado por uma escrita, mas que não há outra ideia sensível do Real” Tradução livre da versão crítica de Rodriguez Ponte.

É o lugar da *lalangue*, sendo "vida", como dissemos no capítulo 3, aquilo que a ciência não pode conhecer.

Quando há dor, há gozo, mas este "está vedado a quem fala" (E, 1998, p. 822), ou seja, o gozo não é uma satisfação dolorosa, muito menos pode ser representada. É lá que *se(r) vocifera, j'ouïs- jouïs/ oigo- gozo*, é ouvido porque há uma voz, por isso o gozo está do lado do S (*A*). Lacan dizia: "Sou no lugar de onde se vocifera", onde há uma voz que vem de A (E, 1998, p. 834). Referindo-se ao poema de Paul Valery "Esboço de uma serpente"<sup>238</sup>, alude ao sibilo: esvaziado de sentido, ele está "além" do "mundo" do prazer e do desprazer. O gozo é concebido no laço com o Outro. O que sou eu? Não é uma resposta que possa ser dada pelo eu, nem pelo corpo – o reconhecimento é enganoso –, nem pelo significante – porque este o representa para outro significante – nem no pensamento positivo cartesiano. E, o que se ouve? *j'ouïssens: ouço sentido*. Lacan dirá que esse gozo é do Outro, da linguagem, o que não podemos esquecer é que esse Outro falta, não há saber do gozo do Outro. É porque não é possível saber que o analista busca ouvir um sentido, ele interpreta (S23, 2007, p. 70), e assim, longe do gozo mudo do corpo, é preciso que algo se diga.

Schopenhauer diz: "Toda a dor do mundo" (2020), Lacan anota: talvez a análise nos introduza a considerar o mundo como aquilo que é: imaginário (1974, p. 3). O que é do mundo "só se torna fato, propriamente, quando com ele se articula o significante. Nunca, jamais surge sujeito algum até que o fato seja dito" (S16, 2008, p. 62). Há um sofrimento que é fato, ou seja, esconde um dizer, e sua ambiguidade refuta que ele seja insuperável em sua manifestação. Fazer emergir um sujeito é considerar que o que o sujeito recupera não tem nada a ver com o gozo, mas com sua perda (S1, 2009). Lacan propõe: "eu faço o sofrimento dizer, como fiz a verdade dizer, "Eu" falo, [...] O sofrimento tem sua linguagem, e é realmente uma pena que qualquer um possa dizê-lo sem saber o que diz. Mas, enfim, esse é precisamente o inconsciente de todo discurso" (S16, 2008, p. 68).

---

<sup>238</sup> A passagem em questão é: "Ó Sol, ó Sol! ... Falta estupenda! / Tu que mascaras o morrer, /sob o azul e o ouro de uma tenda/onde as flores vão se acolher;/em meio a mil delícias baças, /tu, o mais feroz dos meus comparsas, /dos meus ardis o mais perfeito, /aos corações não deixas ver/ que este universo é só um defeito/ na pureza do Não-Ser!"

### **Engasgado (o qui reste en travers de la gorge)**

A dor representada pelo discurso do ser moderno (no funcionamento dos seres vivos) extingue a função fundamental do Outro, razão pela qual a psicanálise, ainda operando com o sujeito da ciência moderna, é um discurso que se distancia dele. Essa ressalva, a introdução do Outro, é diferente de assumir que a natureza da dor é não ser compartilhada ou compartilhável, critério utilizado para distinguir a dor do sofrimento: o sofrimento é comunicável (psíquico), a dor é incomunicável (corporal e orgânica) (AUBERT, 2017; MEDEIROS, 2021; LE BRETON, 2017; NASIO, 2014). Considerar a função de A é considerar que se trata de um problema de estrutura, de linguagem; não é apenas uma questão de socializar sensações que seriam individuais e internas ao corpo, ou mesmo coletivas. Além disso, como apontamos no início deste trabalho, qual é o valor, pelo menos para a leitura que estamos propondo, de separar conceitualmente a dor (corporal) do sofrimento (mental)? Até Descartes e Freud colocaram-na em dúvida. Em *O aturrito*, de 1972, Lacan retoma o que havia insistido desde seus primeiros trabalhos: o órgão do discurso psicanalítico é a linguagem, o significante é aquele do qual se pode dizer que está isolado na realidade corporal como isca, porque aí funciona (a função *lhe* é delegada por um discurso). O órgão sensível à psicanálise é a linguagem, a estrutura que faz emergir o real. Se considerarmos que, com o RSI, estamos lidando com outra psicanálise, não achamos teoricamente necessário insistir em tal separação, basicamente porque, assim entendida (dor corporal vs. sofrimento mental), não é uma parte coerente do conjunto de noções e fundamentos. O fato de uma criança olhar para o adulto ao cair para saber se deve chorar ou continuar correndo pode ser lido dessa forma: a dor implica um saber e, portanto, o Outro, a entrada do *infans* na linguagem determina um corpo que é Outro-inconsciente. “O Outro, no fim de tudo e se não tiverem ainda adivinhado, o Outro, lá tal como está escrito, é o CORPO!” (S14, 2008, p. 361). Esse é o único peso que o corpo pode ter para a psicanálise, e ele de fato pesa *demais*.

Pensar na dor como uma condição do organismo autômato leva ao silêncio e isso leva à conhecida noção clássica de saúde de Leriche: o silêncio dos órgãos. Como é possível pensar no silêncio desse único órgão da psicanálise? Alguns se atreveriam a pensar que a saúde mental é o silêncio da tagarelice reflexa da “mente”, o silêncio do s(A). Será que isso é possível? No *Seminário de Caracas* (1980), ele diz:

Me contento con apuntar que el silencio atribuido al Ello como tal supone la palabrería. La palabrería que la oreja está esperando, la del 'deseo indestructible', que ha de traducirse en ella.<sup>239</sup>

O oposto do silêncio não é o barulho, mas o silêncio pressupõe palavraria. Isso foi dito no final de sua vida, mas já no *Seminário 10* (1962-1963) e em relação ao grito que ele já havia pronunciado sobre o assunto. Nessa ocasião, Lacan dirá que a angústia já aparece antes de qualquer articulação da demanda do Outro e sua manifestação é o grito. Esclarece que com esse primeiro grito o recém-nascido nada pode fazer, “ele cede alguma coisa e nada mais o liga a isso (S10, 2005, p. 354). A angústia é um ponto de partida e de chegada e se manifesta por meio do grito. É interessante ver como Lacan chega ao grito pela angústia e não pela dor; se não podemos entrar nesse terreno por sua complexidade, queremos ao menos assinalar que, com esse gesto, Lacan mostra o que já havia dito várias vezes: que a dor não é uma questão pré-linguística (S19, 1971-1972) ou do organismo fora da linguagem<sup>240</sup>, mas algo no campo da existência.

Dois anos depois, no *Seminário 12* (1964-1965), ele voltou ao grito para retornar ao silêncio, com a gravura de Eduard Munch, "O grito". Ele se pergunta: "*Qu'est-ce que c'est que ce cri?*". E responde: "*le cri semble provoquer le silence, et s'y abolissant, il est sensible qu'il le cause, il le fait surgir, il lui permet de tenir la note*"<sup>241</sup> (S12, Sf, p. 128). A leitura da pintura lhe permite dizer que é o grito onde a voz se distingue da linguagem articulada, mesmo das formas mais reduzidas de linguagem, *é l'implosion, l'explosion, la coupure, manquent* (S12, Sf, p. 128). É o buraco onde podemos dizer que o sujeito só aparece como significado, marcado em um canto da pintura por duas presenças humanas ausentes, como a estrutura do Outro. Munch não optou pela nitidez, mas pela forma de um reflexo, indicando-nos nesse algo uma forma fundamental que encontramos no confronto, a sutura de tudo o que se afirmar no mundo como organizado. Lacan resgata de um texto de Robert Fliess<sup>242</sup>, que o silêncio que está em questão em uma análise é o lugar mesmo onde aparece o tecido sobre o qual se desenrola a mensagem do sujeito, e onde a nada gravada permite que apareça o que é a palavra, e o que está em jogo é precisamente, nesse nível, sua equivalência com uma certa função do *objeto(a)*.

<sup>239</sup> “Contento-me em assinalar que o silêncio atribuído ao Isso como tal supõe a palavraria. A palavraria de que a orelha está à espera, o do "desejo indestrutível", há deser traduzido em ela.”

<sup>240</sup> De fato, não são apenas as primeiras palavras da criança, mas ela já nasce em um habitat que é a linguagem, e é por isso que a precedência é lógica, não cronológica.

<sup>241</sup> “O que é esse grito? Quem ouviria este grito " q u e não ouvimos? [...] o grito parece provocar o silêncio e, aí se abolindo, é sensível que ele o causa, ele o faz surgir, ele lhe permite manter a nota”.

<sup>242</sup> Filho de William Fliess.

Ao contrário do senso comum, esse grito muito particular, por ser um grito que não é ouvido, permite que ele pense sobre o status da voz como objeto. O grito mudo não encontra saída, na vocalização, “resta atravessado na garganta do significante” (S11, 1988, p. 255); diz Lacan que “esse *a*” se apresenta como objeto indeglutível, que resta atravessado na garganta do significante. “É nesse ponto de falta que o sujeito tem que se reconhecer” (S11, 1988, p. 255). O que permanece engasgado na garganta do significante do padecente é o *objeto a*. O que torna a voz um objeto pulsional é o fato de que “ela é ouvida porque não é ouvida. Freud disse sobre Elisabeth que havia aprendido a usar sua dor despertada como uma bússola “*cuando ella enmudecia*” (vol. II, 1992, p. 163). Esse grito se faz presente pela ausência, indica, alude, a palavra como a possibilidade de sair do engasgamento.

estamos aqui diante de um dizer [S1 a-semântico] que é o dizer de um outro que nos conta suas besteiras [ab-sens], seus embaraços, seus impedimentos, suas emoções, e que é isso que temos de ler, [...] trata-se de ler – o quê? [...] nada senão os efeitos desses dizeres. Esses efeitos, bem vemos no que é que isto agita, comove, atormenta os seres falantes (p. 63).<sup>243</sup>

O fato de haver um efeito dos dizeres implica que não é qualquer som que é um significante. Todo um trabalho sobre a linguagem, que parte do diálogo com os linguistas, leva Lacan a essa distinção fundamental. Poderíamos dizer: nem todo o som fere e marca, mas apenas aquele que é um significante. Com relação à sua cachorra Justine, na aula de 29 de novembro de 1961, do *Seminário de 1961*, Lacan distingue o que especifica a linguagem como tal, que não encontraria nela, o que ele chama de *efeitos de linguagem* (S9, p. 10). Para que haja efeitos de linguagem, é preciso que haja uma *implantação* do significante (S9, p. 26). Para isso, para que o som adquira valor de significante, ele deve ser diferenciado de outro, valor que Lacan toma de Saussure. A marca do significante que fere, em pelo menos dois S1-S2, ressoa e não é então o ronronar do gato, nem o latido do cachorro. Há uma sensibilidade que é o efeito do significante sobre o corpo, na Conferência de Genebra sobre o Sintoma, em 4 de outubro de 1975, assim se expressou:

*El significante es algo que está encarnado en el lenguaje. Resulta que hay una especie que ha sabido berrear de una manera tal que un sonido, en tanto que significante, es diferente de otro. (...) Hay un abismo entre esta relación con el berrido y el hecho de que finalmente, el ser humillado, el ser humus, el ser humano, el ser como ustedes quieran llamarlo – se trata de ustedes, de ustedes y de mí –, que el ser humano llegue a poder decir algo. No solamente a poder decirlo, sino todavía que ese chancro que yo defino que es el lenguaje, porque no sé cómo llamarlo de otro modo, ese chancro*

<sup>243</sup> Os colchetes retos aparecem na versão francesa do Staferla: [S1 a-sémantique] e [ab-sens].

*que es el lenguaje, implica desde el comienzo una especie de sensibilidad* (1975, p. 22).<sup>244</sup>

O som ressoa como significante, há o tom, do grego *tonos* = tensão, aludido por Freud e por Lacan para a dor. "Se 'algo manca' no acúmulo do tom [o misterioso excesso de energia de Freud], então é o corpo que é afetado de tal forma que o som é estritamente, para ele, afetado de dor" (FONTAINE, 1995, p. 31)<sup>245</sup>.

Se para o *falasser* há um lugar para a dor, ele não pode estar no silêncio das pulsões entendidas como energia inefável, porque o inconsciente está esperando por palavras (LACAN, 1980). O silêncio, como ausência de ruído, é a saúde dos órgãos com os quais trabalha o médico, não o analista. Na dor, se ela é uma manifestação de gozo, um lugar de *lalangue* que não é acessado pela palavra articulada, é necessário produzir um sujeito (S1) que, portanto, admite um S2, A, saber. Porque a dor não é um "gozo inacessível", não são sinônimos, muito menos é possível atribuir a ela apenas o automatismo mudo do organismo. Escutar o silêncio que grita, dar origem à uma pulsão, é o trabalho do analista e não é sem o *blabláblá*, que permite "fazer sair o que está engasgado", sem o qual o inconsciente não advém.

Dissemos acima que um sujeito deve emergir, mas isso não tem nada a ver com a chamada "responsabilidade subjetiva", como vimos no capítulo 4. É no instante em que parece haver um sujeito – na dor – que deve surgir o primordial "eu não sabia" (S12, 1965), ou seja, "isso pensa". Tampouco se trata do que é proposto por algumas leituras que postulam a dor no eu-corpo, o que não é o mesmo que aludir a ordem da existência do *falasser*, o que acaba evocando o organismo mudo. Ou seja, não se trata de responsabilizar um sujeito por sua dor – pois, em última instância, o sujeito é proposto como uma conjectura pelo analista – nem de deixá-lo ao automatismo do organismo, mas de considerar que uma verdade pode ser ouvida ali onde o silêncio diz mais do que aquilo que cala. Há um silêncio que supõe uma tagarelice, que não deixa dormir, razão pela qual propor o que se diz, uma verdade que fala, se justifica precisamente porque não é escutada.

---

<sup>244</sup> “O significante é algo encarnado na linguagem. Acontece que há uma espécie que conseguiu berrar de tal modo que um som, enquanto significante, é diferente de outro [...] Há um abismo entre esta relação com o berro e o fato de, finalmente, o ser humilhado, o ser humus, o ser humano, o ser como lhe queiram chamar - trata-se de vocês, de vocês e de mim -, o ser humano conseguir ser capaz de dizer alguma coisa. Não só poder dizer, mas também que esse cancro que se define como linguagem, porque não sei que outro nome lhe dar, esse cancro que é a linguagem, implica desde o início uma espécie de sensibilidade”. Tradução livre da versão crítica em espanhol de Rodriguez Ponte.

<sup>245</sup> Tradução nossa.

### Então... Desvelando uma escuridão: *issosesenteai*

No *Seminário 2* (2006), Lacan se pergunta por que os planetas não falam e responde que é porque eles não têm tempo (p. 356); o tempo é sempre humano, pois pelo fato de falar, há tempo. Assim, a dor fala e uma dor do falasser pode fazer com que algo seja ouvido onde não se escuta; mas do que ela fala? Lacan disse aos médicos: ela fala de uma dimensão e, se é uma dimensão, então é linguagem. Não é possível pensar a dor como aquilo que fala do corpo entendido como planeta, "como se não fosse justamente pelo inconsciente que o corpo adquire voz" (OE, 2003, p. 463), o corpo do *falasser* está no tempo, ele é falado. No *Seminário 25*, de 15 de novembro de 1977, em relação à temporalidade, Lacan assinala que o dizer tem a ver com o tempo (1977-1978):

« *Dire* » a quelque chose à faire avec le temps. L'absence de temps – c'est une chose qu'on rêve – c'est ce qu'on appelle « l'éternité ».

Et ce rêve consiste à imaginer qu'on se réveille. On passe son temps à rêver...

on ne rêve pas seulement quand on dort

...l'inconscient, c'est très exactement l'hypothèse qu'on ne rêve pas seulement quand on dort. (S25, p. 3)

"*Dizer*" tem algo a ver com o tempo. A ausência de tempo – é algo que se sonha – é aquilo a que chamamos "eternidade".

E esse sonho consiste em imaginar o despertar. O tempo se passa sonhando...

e não se sonha apenas quando se dorme.

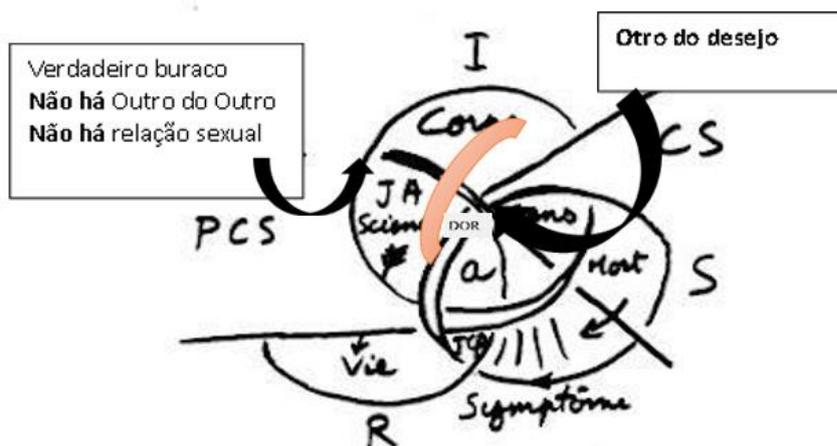
...o inconsciente, é exactamente a hipótese de que não sonhamos apenas quando dormimos.

O desvelar da dor não mostra um tempo? Um tempo que, no entanto, enquanto acordado, é passado sonhando. E a análise não é uma prática orientada pelo despertar? (S11, 1988) O que uma análise desvela? É o encontro sempre falho com um real, fracassado porque, no final, não há nada a ser revelado, e não se trata de dizer "faça-se a luz". A dor contém um dizer que não pertence a ninguém (A), e, portanto, ela dá conta do Outro, não que o Outro não exista, mas que não há nada que possa ser sabido dele, portanto, a dorida conta do corpo como S (A). Essa escrita S (A), diz Allouch, é como "soprar uma sombra" [*souffler une ombre*] (2018, p. 32), que pode significar fazer desaparecer o que não existe.

Voltemos por um momento à primeira localização que demos à dor no nó borromeano; essa conjectura muda na conferência *La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel* apresentada no Museu de Ciência e Tecnologia de Milão, em 3 de fevereiro de

1973, em que Lacan nomeia uma quinta *pulsão parcial* como um desvio do gozo: “hay otra, que ocurre en las fronteras de eso por lo cual el goce es algo que concierne al cuerpo y sus confines. *Eso se llama: el dolor* (1978, p. 17).<sup>246</sup> A dor como substituto do gozo pode ser agora localizada vinda de  $a$ <sup>247</sup>.

Figura 14 – Dor no nó borromeano



Fonte: La Troisieme, 1975, p. 15.

Se antes a dor parecia encontrar seu lugar no "buraco verdadeiro" (LACAN, S23, 2008, p. 3), onde os "não há" estão localizados, entre a dimensão real e imaginária, um passo mais nos permite colocá-la em  $a$ . Se admitirmos que a dor é uma *pulsão parcial*, um substituto do gozo, devemos localizá-la dessa forma, nessa zona que é separada pelo traço do simbólico (em vermelho) de  $a$ , objeto causa de desejo. Esse é o espaço do *Outro do desejo* (4 de fevereiro de 1973), o que faz desejar o objeto que se haja “recortado”: uma fantasia (ALLOUCH, 2017). Estando no espaço de  $a$ , do *Outro do desejo* a borda do simbólico opera de certa forma onde ocorre uma "passagem", onde “algo”, “uma dimensão”, que estava no buraco de  $a$  pode aparecer no buraco "verdadeiro". Uma barreira é atravessada, como disse Freud e afirmou Lacan, no excesso do Outro. Embora não exista tal inexistência do Outro tem uma *Bedeutung*, uma referência. "Nada pode cair exceto o que é", disse Lacan em 25 de janeiro de 1967 (ALLOUCH, 2018) e, depois, que não há lugar onde a verdade constituída pela palavra esteja assegurada. Há uma *Bedeutung* do Outro inexistente, suscetível de cair, que arrasta em sua queda o Outro

<sup>246</sup> “Há outra, que ocorre nos limites daquilo para o qual o gozo é algo que diz respeito ao corpo e seus confines. Isso se chama: dor” Tradução livre do espanhol.

<sup>247</sup> É muito interessante ler a leitura de Allouch (2018), que localiza ali uma "Análise de  $a$ ", que ultrapassa nosso tempo, mas que será importante levar em consideração em pesquisas futuras.

ilusoriamente pensado como existente. Por essa razão, poderíamos pensar que o respeito da dor é o que está em jogo, e em uma análise é, finalmente, o que é construído *em torno* dessa falta de relação (textual, no sentido que a linguagem estabelece).

Mas o dizer não é a voz, ensinava Lacan nos anos 1970, razão pela qual é preciso incorporar a voz como alteridade do que é dito, lembrando que a pulsão invocante é a que mais se aproxima da experiência do inconsciente. Dizer e voz não se confundem, esta última aponta inexoravelmente para os limites da linguagem, para o que não pode ser dito e para o lugar vazio além do que pode ser ouvido (LACAN, 1974-1975). Por sua vez, Fierens (2012) lembra: só se está na posição de analisante quando se diz algo diferente do que se quer pronunciar. Ou seja, não se pode estar interessado em outra dor que não seja aquela que *se diz* como *outra coisa*. O pesquisador francês analisa o conhecido "o que se diz é esquecido atrás do que se diz no que se ouve" (2008, p. 24), pronunciado no *Seminário 20*, e com o qual em *O aturito* (1972) Lacan (OE, 2003) propõe que só se chega ao dizer porque *se ouve algo atrás do que se diz*. Em várias ocasiões ao longo de sua obra, Lacan separou o significado do sentido e da significação e afirmou que o que se ouve não são significados, mas significantes:

A lingüística, no campo em que se produz a fala, não é algo espontâneo. Um discurso a sustem, que é o discurso científico. Ela introduz na fala uma dissociação graças a qual se funda a distinção do significante e do significado. Ela divisa o que no entanto parece espontâneo. É que, quando falamos, isso significa, isso comporta o significado e, ainda mais, até certo ponto, isso só se suporta pela função de significação. [...] Ai esta um ato que só se institui por um discurso, o discurso científico. Isso não é espontâneo (S20, 2008, p. 42).

O diagnóstico é letal, essa tentativa desesperada está destinada ao fracasso: o significante só é postulado como não tendo nenhuma relação com o significado (S20, 2008, p. 42), o significado é o efeito do significante (p. 45). Lacan situa, a partir desse momento, seu discurso como *linguisteria*<sup>248</sup>, reformulando as bases de uma linguística inoperante para a psicanálise com o par *dito-dizer*, o que nos permite sair da comunicação e situar a operação de *lalíngua* em relação ao inconsciente estruturado como uma linguagem. Nessa leitura, complexa e densa, que só pode ser abreviada aqui sob o risco de simplificação, Lacan propõe a significação, que está ligada a um dito e se inscreve em um discurso. O par S1-S2, o significante que se distingue e remete a outro, permite abordar a relação de significação. Lacan (1972) diz: "sem dizer, não vai" [*ça ne va pas sans dire*]" (OE, 2003, p. 452), nesse deslocamento S2 é

---

<sup>248</sup> Neologismo de Lacan que une linguística e histeria.

ouvido do dito (S1) e instaura um dizer, um enigma. Esse dizer *ex-siste* ao que é dito e ao que é ouvido (S1) e, portanto, não é ali que ele pode ser encontrado.

Nessa época, Lacan já havia elaborado a formalização dos quatro discursos – do mestre, da histórica, do universitário e do analítico. Essa invenção propõe uma estrutura discursiva caracterizada por relações estáveis, com quatro lugares: o agente, a verdade, o outro e a produção; e quatro termos mutáveis: o significante mestre, o saber, o sujeito e o mais-degozar. A combinação de lugares e termos especifica cada um dos quatro discursos. O que nos interessa nessa abordagem é que, com os quatro discursos, Lacan estabelece a importância de sua passagem: uma análise consiste em seus deslocamentos. No discurso do mestre, S1 representa o sujeito para outro S2 e esse S1, como semelhante, pode ser usado para qualquer S2, estabilizando a relação, ou seja, desenvolvendo uma relação de significação. Se a prática da associação livre defendida por Freud é sobre o significante, isso não parece corresponder a ela, não se trata de uma relação significativa. Essa relação de significação não é capaz de reconhecer o inconsciente (FIERENS, 2012)<sup>249</sup>. É preciso um deslocamento de um discurso para outro, levando cada um à sua impotência; no discurso analítico trata-se de acentuar a impossibilidade entre S1 e S2, separando-os, propondo que S2, sendo radicalmente Outro para S1, dá lugar ao *ab-sens*: a ausência de sentido.

Lacan havia separado a significação do sentido que nunca é produzido a não ser pela tradução de um discurso para outro (OE, 2003) – o sentido *issosesenteaí* [*çasysent*] (p. 561) – é interpretação e vai contra a significação. Passar para o discurso psicanalítico é localizar S2 separadamente de S1 e a significação é interrompida, de modo que a interpretação não se baseia no estabelecimento de sua relação. Os significantes permanecem "interditos", interditos. Ao contrário de fixar sentidos, a interpretação analítica, partindo de um sentido, corta-o, pontua-o, cria um *abismo sem fundo*, que para o analista o "recurso, o dele, de todos os dias: que nada esconde tanto quanto aquilo que revela, que a verdade, Ἀλήθεια = *Verborgenheit*" (OE, 2003, p. 451). *Aletheia* é *Verborgenheit* é a escuridão sendo desvelada, para mostrar apenas outro véu. Dissemos que se está no discurso psicanalítico quando se diz algo diferente do que se pretende dizer, mas isso não significa que se chegue a algum "osso" ou "rocha" último e verdadeiro, o dizer não pode ser traduzido como verdade, porque nisso há apenas um *meio-dito*, que oferece um sentido. O dizer *ex-siste* ao que é dito e ouvido, mas, no entanto, esse dizer

---

<sup>249</sup> Três modos de interpretação são descritos pelo autor, de grande relevância para revisitar os fundamentos da prática. Ver Fierens 2012.

não é livre, nem anterior, nem essencial, é produzido pelo deslizamento dos discursos. O que isso significa? Que o desvelamento é um véu, que a verdade só aparece a meio caminho entre um discurso que é velado e outro que é desvelado.

Se seguirmos essa linha, o analista opera aí na ronda dos discursos, "ciência, eu disse, do real" (OE, 2003, p. 474), ou seja, ele não pode operar sem eles. Mas a abstenção, a abstenção que Lacan propõe, não se trata de o analista não dizer nada, mas de se fazer ausente no discurso do mestre, ou seja, não dotar de significação tudo o que é dito. Eles são o inverso um do outro; o discurso analítico, ao contrário do discurso do mestre, põe em dúvida o saber de S2 e a verdade de todo discurso, inclusive o dele.

Por que fazer esse aparente desvio? Para poder pensar por que não se trata de dar sentido à dor, mas para deixá-lo cair e essa queda dá a vertigem que, em uma análise, provoca a *dit-mension* que se revela na dor. A vertigem é um assunto (*sujet*) de "ouvido": quem padece e tem "perda do ouvido" e dor. A dor sentida, entre o *sens* do sentido e o *sens* da sensibilidade que o significante instaura, longe de ser uma definição clara e distinta, deve se apresentar em sua opacidade. É em sua ambiguidade que a psicanálise pôde hospedá-la em seus fundamentos, marcando a impotência de outros discursos. Não é questionável o fato de Freud ter contribuído para a representação moderna da dor como inefável e interna ao corpo, nem é apenas isso. Recuperar dos ditos de Freud essa energia misteriosa que, em excesso, causa dor, permite-nos passar ao discurso analítico que recupera o enigma. Já situados nesse campo, esse sentido ambíguo da língua francesa nos remete à dor como *pulsão*, como um eco que ressoa no corpo do fato de que há um dizer, mas o corpo é  $\mathbb{A}$ . O que é então que ensina a dor do corpo senão o *ab-sens*? Incompreensível e incognoscível, o que a dor revela é um puro evento de linguagem além e aquém de toda significação possível – que existe e, portanto, existe o dizer: A DOR É UM CORPO QUE CAI.

## PARA UMA POLÍTICA DA "LÍNGUA SOLTA" (palavras para não concluir)

“a experiência ensina amplamente que os homens  
não têm sobre nenhuma coisa menos poder do que sobre sua língua”  
Spinoza

No Uruguai, quando se diz que alguém tem a "língua solta", isso pode ser interpretado como o gesto de "falar demais", ou seja, dizer mais do que deveria ou revelar o que deveria ser escondido. Se é uma questão de excesso, esta tese apresentou a dor como uma possível manifestação, um excesso de energia, como disse Freud, um excesso do Outro, como disse Lacan. Reconhecer que a fala está submersa na linguagem é presumir que estamos isentos de seu controle, que ela marca um ritmo e um tom, que podemos exigir “silêncio!” e ainda assim alguma coisa será dita.

A tarefa que empreendemos, a de estudar a dor nos escritos de Freud e nos seminários e escritos de Lacan, buscou traçar algumas linhas, incompletas e díspares, para continuar a pensar sobre a dor que aflige o sujeito ocidental moderno. Buscamos questionar, para a psicanálise, a aparente obviedade da dor contida no corpo como funcionamento biológico. Situa-la é fundamental, primeiramente porque não se trata de apontar que há um erro em outros discursos e teorias, mas de marcar seus limites epistêmicos e epistemológicos e a consistência de seus fundamentos, tarefa capital para delimitar os campos em que operam determinadas práticas. A psicanálise não pode dizer tudo sobre tudo, mas pode aludir e conjecturar algumas ideias, afetar outros campos e se deixar afetar. É a partir dessa posição que ela poderia operar na interterritorialidade, por exemplo, com a linguística ou a educação, ou com o campo da política: por exemplo, adverte-os para os limites da sua posição policial (que ela também não pode negligenciar). Apelamos para a coerência epistemológica, para sustentar o questionamento do que fazemos, um gesto foucaultiano por excelência. Não sabemos para onde iremos, mas sobre o que estamos fazendo talvez possamos esboçar, *desbocar*.

O dado óbvio de que o corpo contém dor pressupõe outras obviedades, como ser que o corpo tem uma anatomia e uma fisiologia, ou seja, uma dimensão e um funcionamento; que existe um eu que pode dar conta disso, não só porque é sentido e se reconhece seu, mas também porque isso é confirmado por artigos científicos ou pelo meu vizinho ou qualquer um, ou porque as políticas (de saúde, esportivas, sociais etc.) lhe dizem todos os dias que esse corpo articulado e esse eu têm uma saúde a ser cuidada; que existe uma realidade circundante, ou seja,

que nos movemos em um mundo de coisas; e, depois de Freud, é até absolutamente óbvio que existe um inconsciente dentro de nós. O indivíduo é confirmado a todo momento pela linguagem. O que não é óbvio é que o funcionamento da língua diz e revela não apenas isso.

Uma política de língua solta pressupõe que, em seu movimento, os deslocamentos do falante são possíveis: ela anda porque fala, e *isso não anda sem dizer*. Supõe também que, se é uma questão de *délire*, de leitura, de interpretação, é também ilusão ou engano. Quando dizemos que Lacan elaborou o corpo como o grande engano do Ocidente, é para marcar sua função elementar de suporte, esse engano que revela a função intransponível do véu. É a necessidade de que uma análise tenha uma passagem de discurso, que sua impotência seja revelada a cada vez. Para isso, é necessário retornar à questão do sujeito (assunto) que é colocado em jogo quando se diz "meu corpo dói". Não estamos ignorando o que isso pode implicar em termos de um organismo ferido, mas que isso só pode ser dito atingindo uma das fronteiras da psicanálise opera. Lacan insistiu nisso até seu último dia: o inconsciente pode adquirir muitos nomes, mas é somente quando se reconhece que ele é nada menos que o efeito do próprio funcionamento da linguagem que outra psicanálise é possível. Por que ele teria insistido se não fosse pelo fato de ver que isso ainda não operava em seus ouvintes?

Neste sentido, distinguimos um *corpo afetado pela palavra* de um *corpo feito de linguagem*. Marion (2015) deu-nos "o pé" para pensarmos num outro corpo, para além do corpo anatômico que Freud rejeitou, o *meu-corpo*, como corpo afetado pela linguagem. Ainda interpelado pela física, os furos na teorização de Freud permitem reconhecer um corpo funcionando com uma energia misteriosa. O corpo de Freud, "dá pé" para outro corpo, o *corpolingagem*. As relações e as dimensões mudam. Já não se trata de um corpo carregado de pulsões que já estavam lá, que o outro afeta depois, com a cultura, nem, portanto, de um resto impossível de traduzir em palavras, onde a dor fica como inefável. Depois de Freud, e com Lacan, o corpo é, desde a origem, o lugar do Outro. É o significante que cria a "zona de facilitação somática" da histeria, o corpo é sensível ao significante porque já é constituído por ele. Se a união de substâncias, que é sensação, é uma "*expérience de fait*", para Descartes (MARION, 2013, p. 168), dirá Lacan que se trata de fatos de palavras. Na dor, o corpo se experimenta como *pensamento negativo*, e não mediante uma experiência de dado – conhecimento sobre os *outros corpos*. Assim, a dor não se reduz à extensão ou ao pensamento, alude a um dizer, ecoa o *ab-sens*.

Estamos interessados em revisitar a política que é causada quando o discurso se conduz pela via do indivíduo e não do *falasser*, ou quando este último não deixa de ser um organismo falante. Um dos riscos que apresentamos aqui é a suposição de que o indivíduo é o dono de seu corpo e de uma dor nele, individual e inefável, o que fecha o círculo de um solipsismo, para o qual proliferam terapias que dão sentido fixado ao sofrimento, quando não propõem explicitamente o fortalecimento do eu. Se seguirmos o desenvolvimento aqui proposto, resta a dúvida de que meu corpo é meu e que minha dor é minha e somente minha, de tal modo que há um limite para a birra. A propriedade de seu corpo, sua dor e seu inconsciente é a maneira de garantir a integridade e a autonomia do indivíduo. A propriedade do corpo está em consonância com a questão moderna do direito, o alívio da dor foi declarado um direito no artigo 25 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948). Pela ética que o rege, o alívio da dor é um direito humano e uma obrigação dos profissionais de saúde. A responsabilidade dos profissionais de fornecer o controle adequado da dor está consagrada no Juramento de Hipócrates e na Declaração de Genebra (1948), que exige, antes de tudo, a saúde do paciente. Laporta (1987) apontou com relação às expressões do tipo "ter direito", que elas se encaixem adequadamente nas linguagens normativas e que sempre acabam fazendo parte delas, pois o estabelecimento de direitos só adquire significado em uma linguagem normativa (p. 24). Trata-se do âmbito da deontologia, ou seja, que opera com a "obrigação"-"permissão", "proibição" – e a ontologia – da ação humana (p. 25); disso para a patologização já se sabe que há um passo. Quais são os modos normais da dor? Vale a pena revisar as alegações sobre o discurso psicanalítico fazer parte dos sistemas de saúde, não para expulsá-lo dos hospitais de forma policiada, mas para perguntar em que maquinaria discursiva ele opera: a psicanálise pode fazer parte de uma política de saúde? No mesmo sentido, pode ser parte da educação? Pelo menos até agora essas políticas naufragaram no óbvio: elas são, antes de tudo, o governo da população e o gerenciamento do sofrimento. Mas o objetivo aqui não era questionar o óbvio? Será então necessário revisar esses lugares de fuga onde os discursos atingem sua impotência, como Freud aludiu e Lacan escreveu. O poder de seu fracasso permanece hoje do lado da aposta.

A dor com a qual a psicanálise pode lidar é feita da matéria da linguagem e é por isso que o único corpo ao qual ela pode aludir e apontar, como o índice do San Giovanni Battista de Leonardo da Vinci, é aquele corpo do qual não se é proprietário. É nesse sentido que podemos dizer que o que a dor está ensinando é precisamente que o corpo do *parlêtre* não pertence a ele, mas é do Outro. O vivo, a substância, não é o objeto dessa psicanálise e se há uma fisiologia, ou seja, uma forma de funcionamento, ela é do significante. Da mesma forma,

se há uma anatomia, ou seja, lugares, estes são apenas aqueles em que a metáfora e a metonímia distribuem na gramática do corpo suas leis e seus acidentes. Freud, sendo um leitor de Nietzsche, suspeitou disso e seu efeito foi enorme e irreversível, mas caiu no engano. Por isso, para Lacan, a recuperação de seu discurso foi fundamental. De que forma? Pela via do dizer. Então, a pergunta pela relação entre o corpo e a linguagem ainda é relevante? Sim, porque nem tudo está dito; e não, quando se conclui rapidamente que se trata de uma questão do efeito da palavra sobre a carne. Se admitirmos que estamos lidando com significantes, a aposta não pode ser outra senão fazer "corpo" ou "dor", S1-S2. O melhor material com o qual a psicanálise pode operar é com letras, razão pela qual convém desenvolver a prática teórica da única víscera que “não por acaso, curto-circuitando o dentro e o fora do corpo que ela habita, se consagra na talvez mais célebre – e também prosaica – das catacreses: a língua” (DE SOUZA, 2019, p. 538).

Os significantes se ligam, criam cadeias, são citados, tornam-se letras. Sua estabilidade, às vezes breve, é o que permite estabelecer certos sentidos em que, por exemplo, a "dor" adquire para um determinado falante, ou seja, há também uma conjuntura discursiva que possibilita o significado. Mas, para abandoná-la, é preciso supor uma temporalidade e a possibilidade de fazê-lo cair, porque quem diz “eu” é apropriado pela língua, e não o inverso. Isso não significa, como acreditam a medicina e a psicologia, que para todo ser a dor é algo comum, não é, pelo menos não se o significado é dado pela articulação com o significante. A dor como “experiência profundamente democrática; [que] em sua distribuição não tem privilégio de classe social, raça, sexo o gênero” (ISOLDI; VASCHETTO, 2022, p. 27), pode ter um efeito apolítico do organismo afetado pela palavra. A única coisa que os falantes têm em comum é a língua e ela não diz apenas o que deveria dizer, há um vácuo entre os significantes, o que significa que eles não estão fechados para os significados que poderiam carregar. Esse vazio, que Descartes nomeou como união, talvez sejam a principal dor; ... *o pior* (S19, 2012), com a qual a psicanálise lida. O que ocupa esse vazio é um dizer: *não há relação* (p. 12).

Recuperar o *corpolingagem* é reconhecer que o sujeito (assunto), como a dor, está dividido entre saber e verdade, e não entre organismo e palavra. O que recuperamos quando Lacan diz que a psicanálise trabalha com o sujeito da ciência não é sobre o inefável – nem a carne, nem o gene, nem o planeta –, mas sobre o impossível de escrever, o real que a matemática mostra, a vida como efeito da ciência. O desvelamento que encontramos é o de uma escuridão (do latim *ob* = sobre e *scurus* = coberto), o puxar o véu de um discurso que, no mutismo do organismo, esconde a existência do Outro e apenas nos revela que, por trás dele, há apenas

outro véu, outro discurso. A dor como enigma é aquela produzida por seu deslocamento; assim, desvelar é preciso a cada vez e, no entanto, também veda. Chegaríamos, então, ao final deste texto, com a verdade "ultimíssima": a estrutura (RSI), a linguagem, determina tudo. Trata-se, então, de uma questão de cosmovisão de mundo? Isso não é possível, pois se fosse assim, o buraco da linguagem não se sustentaria e é preciso reconhecer que ele também é falho. Então, teríamos de admitir que algo poderia permanecer fora da linguagem? Lacan falou do *sinthome*. Outra tese deve ser escrita, e outra, e assim por diante.... Não foi esse o movimento que Lacan fez com suas mãos? Ele pensou com as mãos, fazia e desfazia nós, dava formas, errava e continuava. Este trabalho acaba de mostrar que a tarefa de circunscrever um lugar para a dor como objeto teórico da psicanálise pode ser ampliada, mudada e descartada e a impossibilidade de totalizar as teorizações de Freud e Lacan não nos permite chegar a uma definição clara e distinta. Quando investigamos a dor, surge uma grande variedade de termos que levam a um grande número de incógnitas, de possíveis vínculos, de cortes, muitos dos que tivemos que evitar trabalhar aqui, que tomamos como compreendidos ou não, que assumimos explícita ou implicitamente como outras possíveis linhas de trabalho. Esta tese é, portanto, uma amostra de alguns caminhos possíveis de investigação sobre a dor; e ele também pretende mostrar uma tese como apenas a possibilidade de tecer outros nós. Resta que eles sejam questionados:

*Le savoir, ça a l'air de découvrir, de révéler – comme on dit – ἀλήθεια [aleteia], ma bien-aimée, je te montre au monde toute nue, je te dévoile. Le monde n'en peut mais, bien sûr ! Puisque c'est de lui qu'il s'agit : quand je la montre cette vérité-là- la bien-aimée – c'est lui que je montre. (...) chaque fois qu'on part d'un état du monde, comme on dit, pour y pointer la vérité, on se fout le doigt dans l'oeil ! Parce que le monde, eh ben, ça suffit déjà de l'affirmer, c'est une hypothèse qui emporte tout le reste, y compris l'âme (S21, Sf, p. 55).*

Como política, este não é um texto acabado: [...] que a linguística e os estudos do corpo sejam alcançados pelos movimentos da língua é um desejo.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, M. A. C.; MONTES, M A. J.; QUINTEROS, G.; RETAMOSO, J.; RETAMOSO, I. Una experiencia de trabajo interdisciplinario en dolor crónico. Resultados y desafíos. *Revista Médica del Uruguay*. [S. l.], v. 35, n. 1, p. 36-41, 2019. Disponível em: <http://www.rmu.org.uy/revista/35/5/1/es/art5.pdf>.DOI:10.29193/RMU.35.5.5. Acesso em: 19 enero 2019.
- AGAMBEN, G. *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- AIRES, S. Corpo e afeto: considerações lacanianas. *Revista Diálogos Possíveis*. Salvador, ano 13, n. 2, p. 43-55, 2014.
- ALLOUCH, J. Anthropotropisme. *Jean Allouch*. [S. l.], 2011. Disponível em: <http://www.jeanallouch.com/document/232/2011-anthropotropisme.html>. Acesso em: 04 nov. 2022.
- ALLOUCH, J. Douleur, plaisir, jouissance. *Jean Allouch*. [S. l.], 2008. Disponível em: <http://www.jeanallouch.com/>. Acesso em: 20 maio 2022.
- ALLOUCH, J. *Freud, y después Lacan*. Buenos Aires : Edelp. Ecole Lacanienne de psychanalyse, 1993.
- ALLOUCH, J. *No hay relación heterosexual*. Traducción por Jorge Huerta. Córdoba: ELP, 2017.
- ALLOUCH, J. *Para acabar con una versión unitaria de la erótica. Dos analíticas del sexo. Traducción Silvia Pasternac*. Córdoba: ELP, 2018.
- ALLOUCH, J. *Spichanalyse*. Me cayó el veinte. n. 13. In: *AllesGutezumGeburtstag! Herr Professor Sigmund Freud*. [S. l.], 2006. p. 9-36.
- ALLOUCH, J. *Letra por letra*. EPELE, Montevideo, 2021.
- ALTHUSSER, L. *A Filosofia e a filosofia espontânea dos cientistas*. Lisboa: Editorial Presença, 1974.
- ALTHUSSER, L. *Análise crítica da teoria marxista*. Tradução de Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- ALTHUSSER, L. *Curso de filosofía para científicos*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985a.
- ALTHUSSER, L. Freud y Lacan. *Marx y Freud*. Tradução crítica – histórica, tradução e notas de Walter José Evangelista. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985b.
- ALTHUSSER, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002.
- ALTHUSSER, L. *Psychanalyse et sciences humaines*. Deux conférences (1963-1964). Edition établie et présentée par Olivier Corpet et François Matheron. Paris: Le livre de poche, 1996.

ALTHUSSER, L. *Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos*. Barcelona: Anagrama, 1970.

ALTHUSSER, L.; Ranciere, J. Macherey, P. *Ler o capital*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. ZAHAR: Río de Janeiro, 1979.

ALTHUSSER, L; Balibar, E. *Para leer El Capital*. Tradução de M. Harnecker. México: Siglo XXI, 2010.

ANDRADE, C. *Corpo*. Rio de Janeiro: Record, 1984.

ARROYO GUILLAMÓN, R. El concepto de ciencia conjetural en la enseñanza de Jacques Lacan. Verba Volant. *Revista de Filosofía y Psicoanálisis*. [S. l.], v. 12, n. 1, p. 28-49, 2022. Disponível em: <https://www.aacademica.org/rafael.arroyo.guillamon/24.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2023.

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

AUBERT, A. *A Dor: originalidade de uma teoria freudiana*. Tradução de Carmen Lucia Montechi Valladares. Sao Paulo: Escuta, 2017.

BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico*. [S. l.]: Siglo XXI. 2000.

BALIBAR, E. *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

BALU, R. Les maquisards de France pendant la Seconde Guerre mondiale: Combattants irréguliers ou armée de la nation ?. *Revue d'histoire*. [S. l.], v. 20-21, n. 141, p. 81-95, 2019. DOI: [doi.org/10.3917/vin.141.0081](https://doi.org/10.3917/vin.141.0081). Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-vingt-et-vingt-et-un-revue-d-histoire-2019-1-page-81.htm?ref=doi>. Acesso em: 19 out. 2022.

BEHARES. L; RODRÍGUEZ, R. Hablo con mi cuerpo, y sin saber: observaciones sobre el saber del cuerpo y el significante. *Revista Pro-Posições*. Campinas, v. 31, p. 1-24, 2020. DOI: [doi.org/10.1590/1980-6248-2018-0104](https://doi.org/10.1590/1980-6248-2018-0104). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pp/a/YwCjKJ4fx7bLDf5hYK3S3NN/?lang=es>. Acesso em: 20 jun. 2022.

BERCHERIE, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Buenos Aires: Paidós, 1988.

BERLINCK, MT. A dor. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Dor*. São Paulo: Escuta, 1999, p. 7-22.

BEZERRA, B. *Projeto para um psicologia científica: Freud e as neurociências*. Coleção para ler Freud. Rio de Janeiro: Editora Record, 2013.

BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

BIRMAN, J. *Ensaio de Teoria Psicanalítica*. Rio de Janeiro: Zahar. 1993.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J-C.; PASSERON, J-C. *El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

BRAUNSTEIN, N. *El goce: un concepto lacaniano*. 2. ed. Buenos Aires: Siglo XXI, 1990.

BUCCI, W. Caminos de la comunicación emocional. *Revista Internacional de Psicoanálisis Aperturas*. [S. l.], n. 10, 2002. Disponible em: <http://www.aperturas.org/articulo.php?articulo=0000189#:~:text=Generalmente%2C%20el%20proceso%20de%20%E2%80%9Cla,no%20saberlo%20y%20no%20decirlo.19/12/2022>. Acceso em: 19 maio 2022.

CANGUILHEM, G. ¿Qué es la psicología?. Traducción de Anthony Sampson. *Revista Colombiana de Psicología*. Bogotá, n. 7, p. 7-14, 1998. Disponible em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/16039>. Acceso em: 19 feb. 2021.

CANGUILHEM, G. El cerebro y el pensamiento. *Revista colombianade psicología*. [S. l.], n. 5-6, p. 18-29, 1997. Disponible em: [http://www.elseminario.com.ar/Biblioteca/Canguilhem\\_Cerebro\\_Pensamiento.pdf](http://www.elseminario.com.ar/Biblioteca/Canguilhem_Cerebro_Pensamiento.pdf). Acceso em: 27 feb. 2021.

CANGUILHEM, G. El problema de las regulaciones en el organismo y en la sociedad. In: \_\_\_\_\_. *Escritos sobre la medicina*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

CANGUILHEM, G. *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: PUF, 1955.

CANGUILHEM, G. Le concept et la vie. *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 64, n° 82, p. 193-223, 1966. Disponible em: [https://www.persee.fr/doc/AsPDF/phlou\\_0035-3841\\_1966\\_num\\_64\\_82\\_5347.pdf](https://www.persee.fr/doc/AsPDF/phlou_0035-3841_1966_num_64_82_5347.pdf). Acceso em: 19 maio 2022.

CANGUILHEM, G. *Lo normal y lo patológico*. [S. l.]: Siglo XXI, 1986.

COROMINAS, J. *Breve diccionario etimológico de la lengua Castellana*. Biblioteca Románica Hispánica. Dirigida por Dámaso Alonso. Madrid: Gredos, 1987.

CRAVIOTTO-CORBELLINI, A. El cuerpo en el quiebre epistemológico del psicoanálisis. In: DIGLIOTTI, P. (coord.). *Cuerpo, curriculum y discurso: Un análisis de políticas de educación física en el Uruguay*. Montevideo: CSIC, 2016. p. 59-72.

CRAVIOTTO-CORBELLINI, A. *El sujeto entre la clínica y la escuela: la relación cuerpo-psique y la lectura de Freud en Uruguay (1900-1930)*. Trabajo de tese para obter o titulo de Magíster em Estudos Interdisciplinares de la Subjetividad, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina, 2017.

CRAVIOTTO-CORBELLINI, A. How can i give this pain to someone else? Efectos de estructura del dolor ensimismado. *Cadernos de Estudos Linguísticos*. [S. l.], v. 65, 2021. Disponible em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel>. Acceso em: 19 feb. 2022.

CRAVIOTTO-CORBELLINI, A.; VENTURINI-CORBELLINI, J. (coord.). *Saber, placer, verdad. Michel Foucault y el psicoanálisis*. Montevideo: Biblioteca Plural, 2017.

CROIX, L. L'inévitable douleur du sujet. *Dans Cahiers de psychologie clinique*. [S. l.], v. 2, n° 23, p. 11-23, 2004. Disponible em: <https://www.cairn.info/revue-cahiers-de-psychologie-clinique-2004-2-page-11.htm>. Acesso em: 7 sept. 2019.

DAGFAL, A. *Sartre y Lacan: La noción de sujeto como problema (1936-1949)*. In: JORNADAS DE INVESTIGACIÓN, 19., 2012. p. 202-205, Buenos Aires. *Anais [...]*. Buenos Aires: 2012. Disponible em: <https://www.academica.org/000-072/759.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2021.

DESCARTES, R. Correspondencia con Isabel de Bohemia. *Biblioteca de Grandes Pensadores*. Madrid: Gredos, 2012, p. 549-672.

DESCARTES, R. *Discurso del Método: otros tratados*, Madrid: EDAF, 1980.

DESCARTES, R. *El tratado del hombre*, Madrid: Alianza, 1990.

DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Gredos, 1987a.

DESCARTES, R. Primera parte sobre los principios del conocimiento humano. In: *Carta del autor a quien tradujo los principios de la filosofía*. Traducción y notas de Nicole OOMS. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987b.

DESCARTES, R. *Principios de Filosofía*. Buenos Aires: Losada. 1997.

DIDI-HUBERMAN, G. *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpetriere*. Traducción de Tania Arias y Rafael Jackson. Segunda edición. Madrid: Catedra, 2018.

EDELSZTEIN, A. *El origen del sujeto en psicoanálisis*. [S. l.], 2012. Disponible em: <https://elreyestadesnudo.com.ar/portfolio/el-reyestadesnudo-n-5/>. Acesso em: 27 nov. 2021.

EDELSZTEIN, A. *El psicoanálisis por venir*. Buenos Aires, 2009. Disponible em: <https://www.eidelszteinalfredo.com.ar/articulos/>. Acesso em: 19 maio 2021.

EIDELSZTEIN, A. *La ciencia y el psicoanálisis*. [S. l.], 2019. Disponible em: <https://www.eidelszteinalfredo.com.ar/la-ciencia-y-el-psicoanalisis-2/>. Acesso em: 3 out. 2022.

EIDELSZTEIN, A. *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva, 2006.

EIDELSZTEIN, A. *Otro Lacan: Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Letra Viva, 2015.

EIDELSZTEIN, A. Seminario Otro Lacan - Mitos y lecturas. *Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Salta*. *Inédito*. [S. l.], [s. a.]. Disponible em: [https://www.academia.edu/28388859/Alfredo\\_Eidelsztein\\_Seminario\\_Otro\\_Lacan\\_Mitos\\_y\\_lecturas](https://www.academia.edu/28388859/Alfredo_Eidelsztein_Seminario_Otro_Lacan_Mitos_y_lecturas). Acesso em: 17 jul. 2023.

EVANGELISTA, W. *Introdução crítico-histórica: Althusser e a psicanálise*. In: Althusser, L. Freud e Lacan. Marx e Freud. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. 7-43.

FIERENS, C. *Lectura del sinthoma: el Seminario 23 de Jacques Lacan de cabo a rabo*. Traducción Rithée Cevasco y Jorge Chapuis. Barcelona: SYP, 2021.

FONTAINE, A. La implantación del significante en el cuerpo. *Revista Psicoanálisis*. Córdoba, n. 18-19, p. 9-34, 1995. Disponible em: <https://pt.scribd.com/document/431568793/Litoral-18-19-La-implantacio-n-del-significante-en-el-cuerpo>. Acceso em: 19 mar. 2021.

FORRESTER, J. *Sigmund Freud: Partes de Guerra – La era del psicoanálisis a debate*. Barcelona: Gedisa, 2000.

FOUCAULT, M. ¿Qué es un autor?. In: \_\_\_\_\_. *Entre filosofía y lenguaje*. Obras esenciales. v. 1. Paidós: 1999, p. 329- 360.

FOUCAULT, M. *El nacimiento de la clínica: una arqueología sobre la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

FOUCAULT, M. *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: FCE, 2006.

FOUCAULT, M. La vie: l'expérience et la science. *Revue de métaphysique et de morale*. Paris, 90°, n. 1, p. 3-17, 1985.

FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un auteur ?. Bulletin de la Société française de philosophie, 63e année, no 3, juillet-septembre 1969, p. 73-104. (Société française de philosophie, 22 février 1969 ; débat avec M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d'Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl.) Dits Ecrits Tome I texte n°69. Em: <http://libertaire.free.fr/MFoucault349.html>

FREUD, S (1897 [1886-99]). Fragmentos de la correspondencia con Fliess. Carta 79. In: *Freud: obras completas*. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. v. 1. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 314-316.

FREUD, S. *Hipnosis: obras completas*. v. I. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. *A Interpretação das Afasias*. Lisboa: Ed. Setenta, 1977.

FREUD, S. Algunas consideraciones com miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas (1893 [1888-1931]). In: *Freud: obras completas*. v. 1. *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 193-214.

FREUD, S. Angustia y vida pulsional (1933 [1932]). In: \_\_\_\_\_. *Obras completas de Sigmund Freud*. v. XXII. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1986.

FREUD, S. Carácter y erotismo anal (1908). In: \_\_\_\_\_. *Obras completas de Sigmund Freud*. v. 9, 1992, p. 149-159. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. *Cartas a Wilhelm Fliess 1887-1904*. Traducción directa del alemán de José Luis Etchcveny. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

FREUD, S. *Compêndio da psicanálise (1856-1939)*. Tradução Renato Zwick. Revisão técnica e apresentação de Noemi Moritz Kon. Ensaio biobibliográfico de Paulo Endo e Edson Sousa. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 2014.

FREUD, S. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico (1914). *In: Obras completas. Trabajos sobre metapsicología y otras obras*. v. 14. (1914 – 1916), Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 1-64.

FREUD, S. Contribuciones para un debate sobre el onanismo (1912). *In: Obras completas de Sigmund Freud*. v. 12. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. El chiste y su relación con lo inconsciente. *In: Obras completas*. v. 8. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

FREUD, S. *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). *In: Obras completas*. J. L. Etcheverry (trad.). v. 21. (1927-1931). Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 57–141.

FREUD, S. *El yo y el ello* (1923). *In: Obras completas*. J. L. Etcheverry (trad.). v. 19. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. p. 1 – 64.

FREUD, S. *Escritos sobre la cocaína*, Anagrama, Barcelona, 1980.

FREUD, S. Estudios sobre la Histeria (1893-95). *In: \_\_\_\_\_. Obras completas*. v. 2. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

FREUD, S. *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* (1911). *In: Obras completas de Sigmund Freud*. v. 12. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. Introducción al narcisismo (1914). *In: \_\_\_\_\_. Obras completas*. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras. v. 14 (1914 – 1916), p. 65-98. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.

FREUD, S. *La interpretación de los sueños*. *In: \_\_\_\_\_. Freud: obras completas*. v. 4. Primera Parte. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

FREUD, S. La represión. *In: Obras completas*. J. L. Etcheverry (trad.). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras. v. 14. (1914 – 1916). Buenos Aires: Amorrortu, 1984, p. 135-139.

FREUD, S. Las fantasías histéricas y su relación con labisexualidad (1908). *In: Obras completas de Sigmund Freud*. v. 9, p. 139-148. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. Manuscrito G. Melancolia (1895). *In: \_\_\_\_\_. Freud: obras completas*. v. 1. *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 239-245.

FREUD, S. Manuscrito I, Migraña: puntos establecidos (1895). In: \_\_\_\_\_. *Freud: obras completas*. v. 1. *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 253-255.

FREUD, S. Más allá del principio de placer (1920). In: \_\_\_\_\_. *Freud: Obras completas*. v. 28. (1920-1922), Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. Moisés y la religión monoteísta: Esquema del psicoanálisis y otras obra (1937-39). In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. J. L. Etcheverry (trad.), vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. Prólogo y notas de la traducción de J.-M. Charcot, *Legons du mardi de la Salpêtrière (1887-88)(1892-94)*. In: *Freud: obras completas*. v. 1. *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. *Proyecto de psicología (1895/1950)*. In: \_\_\_\_\_. *Freud: Obras completas*. J. L. Etcheverry (trad.). v. 1. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 323-390.

FREUD, S. Pulsiones y destinos de la pulsión (1915). In: \_\_\_\_\_. *Freud: Obras completas*. J. L. Etcheverry (trad.). *Trabajos sobre metapsicología y otras obras*. v. 15. (1914 – 1916), Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 107-152.

FREUD, S. Señorita Elisabeth von R. In: \_\_\_\_\_. *Freud: Obras completas*. v. 2. Buenos Aires: Amorrortu, 1995, p. 151- 195.

FREUD, S. Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar (Breuer y Freud). In: \_\_\_\_\_. *Freud: Obras completas*. v. 2. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

FREUD, S. Tres ensayos de teoría sexual (1905). In: \_\_\_\_\_. *Obras completas de Sigmund Freud*. v. 7, 1992, p. 109-223. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, S. Un caso de curación por hipnosis (1892-93). In: \_\_\_\_\_. *Freud: obras completas*. v. 1. *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 147-162.

GANDOLFO, E. Freud ante la controversia Salpêtrière-Nancy. *Revista Argentina de Psicología*. [S. l.], n. 31. 1982.

GASSMAN, C. La ruptura epistemológica según Bachelard. Althusser y Badiou. *Estudios de Epistemología*. [S. l.], X, 34-52. 2013. Disponible em: <https://www.academica.org/pedro.karczmarczyk/136.pdf>. Acceso em: 19 out. 2019.

GOLDENBERG, R. Algumas reflexões sobre o sofrimento. *Ágora*. Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 39-46, 2022. DOI: [doi.org/10.1590/1809-44142022-02-05](https://doi.org/10.1590/1809-44142022-02-05) Disponible em: <https://www.scielo.br/j/agora/a/J73bBGykjKMS9VcZfK5pSsL/?format=pdf&lang=pt>. Acceso em: 19 set. 2022.

GREEN, A. *La concepción Psicoanalítica del afecto*. México: Siglo XXI Editores, 1975.

GRODDECK, G. Correspondencia entre Georg Groddeck e Sigmund Freud. *In: O homem e o isso*. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 3-82.

HENRY, M. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.

HENRY, M. *L'Essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, Coll. Épiméthée, 1963.

HENRY, M. *Phénoménologie de la vie: de la subjectivité*. Paris: Presses Universitaire de France, Coll. Épiméthée, 2003.

HENRY, M. Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?. *Philosophiques*, v. 5, n. 1, 1978, p. 133-150. DOI: doi.org/10.7202/203087ar. Disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/philoso/1978-v5-n1-philoso1310/203087ar/>. Acesso em: 19 jul. 2021.

INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE STUDY OF PAIN. Subcommittee on Taxonomy. Pain terms: a list with definitions and notes on usage. v. 6, n. 3. [S. l.], 1979.

ISOLDI, D; VASCHETTO, E. Sobre el dolor. *In: VASCHETTO, E. (coord.) Psicoanálisis y medicina: entre sufrimiento y satisfacción*. Buenos Aires: Xoroi, 2022, p. 27-54.

KARDINER, A. *Mi análisis con Freud. Reminiscencias*. [S. l.]: Ed. Joaquín Mortiz, 1979.

KOYRÉ, A. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Ciudad de México: Siglo XXI. 1978.

KOYRÉ, A. *Estudios galileanos*. México: Siglo Veintiuno, 1990.

LACAN, J. A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise (1955). *In: RIBEIRO, V. (org.). Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 402-436.

LACAN, J. Discurso de Roma (1953). *In: RIBEIRO, V. (org.). Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 2003, p. 139-175.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). *In: RIBEIRO, V. (org.). Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 238-324.

LACAN, J. Lituraterra (1971). *In: RIBEIRO, V. (org.). Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 15-28.

LACAN, J. ...o pior. Resenha do seminário 1971-1972. *In: RIBEIRO, V. (org.). Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 2003, p. 544-548.

LACAN, J. O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. Comunicação feita ao XVI Congresso internacional de psicanálise, Zurique, 17 de julho de 1949. *In: \_\_\_\_\_. Escritos. Versão brasileira: Vera Ribeiro*, Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 96 – 102.

LACAN, J. 5 de enero de 1977. Apertura de la Sección Clínica. Versión en español: María del Carmen Melegatti, Rafael Perez. Revisión: Raquel Capurro. Mayo 2007. *Ecole-Lacanianne*.

Disponível em: [https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/ouverture\\_de\\_la\\_section\\_clinique.pdf](https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/ouverture_de_la_section_clinique.pdf). Acesso em: 09 out. 2019.

LACAN, J. A agressividade em psicanálise (1948). In: RIBEIRO, V. (org.). *Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 104-125.

LACAN, J. A ciência e a verdade (1965). In: RIBEIRO, V. (org.). *Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 855-888.

LACAN, J. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: RIBEIRO, V. (org.). *Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 591-652.

LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1966). In: RIBEIRO, V. (org.). *Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 496- 535.

LACAN, J. *A Lógica do fantasma: Seminário 1966-1967*. Publicação não comercial exclusiva para os membros do Centro de estudos freudianos do Recife. Recife, 2008.

LACAN, J. A significação do falo (1958). In: RIBEIRO, V. (org.). *Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 692-702.

LACAN, J. Acerca de la estructura como mixtura de una otredad, condición *sine quanon* de absolutamente cualquier sujeto. Traducción directa del inglés de Leonel Sánchez Trapani. Baltimore, 1966.

LACAN, J. Apresentação das Memórias de um doente dos nervos (1966). In: RIBEIRO, V. (org.). *Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 2003, p. 213-218.

LACAN, J. Conferencia en Ginebra sobre el síntoma, el 4 de Octubre de 1975. Versión Crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. *Lacanteria Freudiana*. Buenos Aires, [s. a.]. Disponível em: <https://lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacanconferenciasescritosspaniol.html>. Acesso em: 13 jun. 2020.

LACAN, J. Conferencias y charlas en universidades norteamericanas, nov. - dic. 1975. Traducción R Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. *Lacanteria Freudiana*. [S. l.], [s. a.]. Disponível em: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.26%20%20%20%20CONFERENCIAS%20Y%20CHARLAS%20EN%20UNIVERSIDADES%20NORTEAMERICANAS,%201975.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2019.

LACAN, J. De um desígnio (1966). In: RIBEIRO, V. (org.). *Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 365-368.

LACAN, J. De um silabário a posteriori (1959). In: RIBEIRO, V. (org.). *Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 725 – 732.

LACAN, J. *El objeto del psicoanálisis*. Seminario 13 (1965-1966). Traducción de J. Tarella para la Escuela Freudiana Argentina. Inédito.

LACAN, J. El psicoanálisis y su referencia a la relación sexual. Conferencia pronunciada en el Museo de la Ciencia y la Técnica, Milán, 3 de febrero de 1973. Traducción al español de Marcos Esnal con la colaboración de Claudia Vinuesa e Raquel Capurro. *In: Lacan in Italia 1953-1978*. La Salamandra: 1978. p. 58-77.

LACAN, J. *El seminario de Caracas*. Traducción de Juan Luis Delmont Mauri en Actas de la reunión sobre la enseñanza de Lacan y el psicoanálisis en América Latina. Editorial Ateneo de Caracas, 1982. Además en Jacques Alain Miller, Escisión. Excomunión. Disolución., Manantial, Bs.As. 1987, p. 264-267. Disponible em: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2007/08/jacques-lacan-el-seminario-de-caracas.html>. Acesso em: 06 nov. 2022.

LACAN, J. *El Seminario RSI (1975 -1976)*. Traducción y notas a cargo de R. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito, 2002.

LACAN, J. *El Seminario RSI (1975 -1976)*. Traducción y notas a cargo de R. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito, 2002.

LACAN, J. *Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne, 1971*; tradução: Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

LACAN, J. Formulações sobre a causalidade psíquica (1946). *In: RIBEIRO, V. (org.). Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 152-194.

LACAN, J. Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos escritos, de 1973. *In: RIBEIRO, V. (org.). Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 2003, p. 550-559.

LACAN, J. Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los Escritos. Versión Crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. **Lacanterá Freudiana**. [S. l.], 1973. Disponible em: <https://lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacanconferenciasescritosspaniol.html>. Acesso em: 13 jun. 2020.

LACAN, J. Kant con Sade (1962). *In: RIBEIRO, V. (org.). Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 776-805.

LACAN, J. *L'insu que sait de l'une bévue s'aile a mourre*. Séminaire 24 (1976-1977). Traducción de S. Sherar y R. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

LACAN, J. La tercera: Versión Crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. *Lacanterá Freudiana*. Buenos Aires, 2009. Disponible em: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.35%20%20LA%20TERCERA.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2019.

LACAN, J. Le Malentendu, do 10 junho 1980. *In: Seminário 27 – Dissolução (1980-1981)*, Disponible em: <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>. Acesso em: 24 ago. 2022.

LACAN, J. Le Séminaire XII. [S. l.], 1965. Disponible em: <http://staferla.free.fr/>. Acesso em: 20 fev. 2019.

LACAN, J. *Logique du fantasme (1966-1967)*. Staferla. Disponível em: <http://staferla.free.fr/>. Acesso em: 20 fev. 2019.

LACAN, J. *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós, 2011.

LACAN, J. O aturdido (1972). In: RIBEIRO, V. (org.). *Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 2003, p. 449-497.

LACAN, J. *O Seminário 10: a angústia (1962-63)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, J. *O Seminário 20: mais, ainda (1972-73)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. O Seminário sobre a carta roubada (1955). In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Versão brasileira: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 13-68.

LACAN, J. *O Seminário: a ética da psicanálise, 1959-1960*. Livro 7. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. *O Seminário: a relação de objeto, 1956-1957*. Livro 4. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

LACAN, J. *O Seminário: as formações do inconsciente, 1957-1958*. Livro 5. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, J. *O Seminário: as psicoses, 1955-1956*. Livro 3. Versão brasileira Aluísio Menezes, Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LACAN, J. *O Seminário: de um outro ao outro*. Livro 16. Tradução Vera Ribeiro; preparação de textos André Telles; versão final Angelina Harari e Jésus Santiago. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. *O Seminário: o avesso da psicanálise, 1969-1970*. Livro 17. Versão brasileira: Ari Roitman, Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAN, J. *O Seminário: o desejo e sua interpretação, 1958-1959*. Livro 6. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LACAN, J. *O Seminário: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)*. Livro 2. Tradutores Marie Christine Lasnik Penot; Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LACAN, J. *O Seminário: o sinthoma, 1975-1976*. Livro 23. Tradução Sergio Laia, Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LACAN, J. *O Seminário: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Livro 1. Versão brasileira de Betty Milan, Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, J. *O Seminário: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, (1964)*. Livro 11. Versão brasileira de M.D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LACAN, J. Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval (1960-1964). In: RIBEIRO, V. (org.). *Escritos: Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 843-863.

LACAN, J. Psicoanálisis y medicina. El lugar del psicoanálisis en la medicina. *Psychanalyse et médecine. La place de la psychanalyse dans la médecine. Versión Crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. In: CONFERENCIA DURANTE UNA MESA REDONDA DEL COLLÈGE DE MÉDECINE. La Salpêtrière: 1966. Disponible em: <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.5.1.9%20%20%20PSICOANALISIS%20Y%20MEDICINA,%201966.pdf>. Acesso em: 09 abr. 2021.*

LACAN, J. Radiofonia. Respostas a sete perguntas formuladas pelo Sr. Robert Georjgin para a radiodifusão belga, 1970. *In: RIBEIRO, V. (org.). Escritos: Jacques Lacan. Rio de Janeiro, Zahar, 2003, p. 400-447.*

LACAN, J. Radiofonia. Respostas a sete perguntas formuladas pelo Sr. Robert Georjgin para a radiodifusão belga, 1970. *In: RIBEIRO, V. (org.). Escritos: Jacques Lacan. Rio de Janeiro, Zahar, 2003, p. 403-448.*

LACAN, J. Respostas a estudantes de filosofia. *In: RIBEIRO, V. (org.). Escritos: Jacques Lacan. Rio de Janeiro, Zahar, 2003, p. 210-218.*

LACAN, J. *Séminaire 19 ...Ou pire, (1971-1972)*. Disponible em: <http://staferla.free.fr/S19/S19.htm>. Acesso em: 08 set. 2022.

LACAN, J. *Séminaire 21: Les non-dupes errent, (1973-1974)*. Disponible em: <http://staferla.free.fr/S21/S21.htm>. Acesso em: 19 maio 2019.

LACAN, J. *Séminaire 23: Le sinthome, 1975-1976*. Disponible em: <http://staferla.free.fr/S23/S23.htm>. Acesso em: 19 set. 2019.

LACAN, J. *Seminaire 25: Le moment de conclure (1977-78)*. Disponible em: <http://staferla.free.fr/S25/S25.pdf>. Acesso em: 06 abr. 2018.

LACAN, J. *Seminario 12 (1964- 1965): Problemas cruciales para el Psicoanálisis. Versión Crítica. Establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos, s/a. Disponible em: <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/lacanerafreudianajaqueslacan.html>. Acesso em: 16 mar. 2021.*

LACAN, J. *Seminario 9: La identificación, 1961. Versão crítica. Establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos, s/a. Disponible em: <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/lacanerafreudianajaqueslacanseminario9.html>. Acesso em: 13 jun. 2020.*

LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. *In: RIBEIRO, V. (org.). Escritos: Jacques Lacan. Rio de Janeiro, Zahar, 1998, p. 793-828.*

LACAN, J. Televisão. *In: RIBEIRO, V. (org.). Escritos: Jacques Lacan. Rio de Janeiro, Zahar, 2003, p. 508-542.*

LANDINO, S. La Semiótica de Peirce aplicada a la semiología médica: El Infarto, el Electrocardiograma y la Quinoterapia como fenómenos de referencia. *Revista Miradas. [S. l.]*,

n. 12, 2014, p. 89-98. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/71398197.pdf>. Acesso em: 19 dez. 2022.

LAPLANCHE, J.; POTALIS, J. B. *Diccionario de Psicoanálisis*. [S. l.]: Paidós. 1999.

LE BRETON, D. *Antropología del dolor*. Traducción Daniel Alcoba. Santiago de Chile: Metales pesados, 2019b.

LE BRETON, D. Douleur. In: MARZANO, M. (dir.). *Dictionnaire du corps*. Paris: Presses Universitaires de France, 2017, p. 323-326.

LE BRETON, D. *El cuerpo herido: identidades estalladas contemporáneas*. Buenos Aires: Topia, 2019a.

LE GAUFEY, G. *El caso en psicoanálisis: ensayo de epistemología clínica*. Traducción Silvio Mattoni. Córdoba: Ediciones literales, ELP, 2021.

LE GAUFEY, G. El lazo corporal. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*. [S. l.], n. 123, p. 20-27. Disponível em: <https://www.apuruguay.org/apurevista/2010/16887247201612303.pdf>. Acesso em: 19 maio 2022.

LE GAUFEY, G. El nudo corporal. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*. [S. l.], 2016. p. 20-27. Disponível em: <https://www.apuruguay.org/apurevista/2010/16887247201612303.pdf>. Acesso em: 24 ago. 2022.

LE GAUFEY, G. *El sujeto según Lacan*. Buenos aires: El cuenco de plata, 2009.

LE GAUFEY, G. Para qué sirve la teoría psicoanalítica? (Para fundar un estatuto de la excepción). *Psicomundo*. [S. l.], 2004. Disponível em: <https://www.psicomundo.com/costarica/agenda/elp2.htm>. Acesso em: 27 jul. 2022.

LE GAUFEY, G. Qué política del signo?. Traducción de Marta Dubini. *Relatos de la Clínica*. n. 2. 2001. Disponível em: <https://www.psicomundo.com/relatos/relatos2/signo.htm>. Acesso em: 16 dez. 2022.

LE GAUFEY, G. Una clínica sin mucho de realidad. Conferencia en la Alianza Francesa de San José, Costa Rica, 28 de 08 de 2002. Disponível em: <https://clinicapsicoanalisis1.webnode.es/news/una-clinica-sin-mucho-de-realidad-guy-le-gaufey/>. Acesso em: 16 dez. 2022.

LEADER, D. *El goce ¿de veras?* Traducción de Rodolfo Marcos – Turnbull. Ciudad de México: Ecole Lacanienne de psychanalyse, 2021.

LEITE, N. A singularidade como questão. *Cadernos de estudos Linguísticos*. Campinas, n. 38, janeiro/junho, 2000, p. 39-51. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8636953/0>. Acesso em: 10 mar. 2020.

LEITE, N. Corporeidade. In: VORCARO, A. (org.). *Quem fala na língua? – sobre as psicopatologias da fala*. Salvador: Ágalma Psicanálise Editora, 2004. p. 180-188.

- LEITE, N. Riso e rubor: para falar do corporeidade. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Corporeidade: gestos e afetos*. Campinas: Mercado de Letras, 2003. p. 81-92.
- LEITE, N; AIRES, S. VERAS, V (org.). *Linguagem e gozo*. Campinas: Mercado de Letras, 2007.
- LÓPEZ PIÑERO, J. M.; MORALES MESSEGUER, J. M. *Neurosis y psicoterapia: un estudio histórico*. Madrid: Espasa Calpe, 1970.
- MARBLÉ, J. La douleur, dernière frontière ?. *Revue Eres Psychanalyse*. [S. l.], v. 20, p. 41-51, 2011. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-psychanalyse-2011-1-page-41.htm?contenu=article#no41>. Acesso em: 10 de outubro de 2019
- MARION, J. L. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- MEDEIROS, C. *No limiar: a dor*. Curitiba: Apris, 2021.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta De Agostini, 1985.
- MILLER, J-A. *La fuga del sentido*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- MILLER, J-A. *La fuga del sentido*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- MILLER, J-A. La lógica de significante. In: \_\_\_\_\_. *Matemas II*. Buenos Aires: Manantial, 1994.
- MILLER, J-A. *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Zahar. 1998.
- MILNER, J. C. *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Bordes Manantial, 1999.
- MILNER, J-C. *Introducción a una ciencia del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000.
- MILNER, J-C. *La obra clara: Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1996.
- MILNER, J-C. *Por una política de los seres hablantes: breve tratado político 2*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2013.
- MOREIRA DE ALBUQUERQUE, K; DE SOUZA ESCUDEIRO, R. Sobre a metapsicologia: a epistemologia freudiana. *RevisitaScientia*. [S. l.], ano 01, edição 02, p. 192-395, 2013.
- NASIO, J. D. Curarse, es dirigir una mirada nueva a sí mismo. Traducido por Héctor L. Bermúdez Katharsis. [S. l.], n. 16, p. 11-25, 2013.
- NASIO, J. D. *El dolor físico*. Barcelona: Gedisa, 2014.
- NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza, 2004.
- OBSCURO. In: ONLINE ETIMOLOGY DICTIONARY. [S. l.], 2019. Disponível em: <https://www.etymonline.com/search?q=scurus>. Acesso em: 19 maio 2019.

- OGILVIE, B. *Lacan-La formación del concepto de sujeto*. Buenos Aires: Nueva visión, 2000.
- OREJUELA, J; SALAZAR, V. Entrevista a Jean Allouch. *Revista Científica Guillermo de Ockham*. [S. l.], v. 7, n. 2, p. 161-167, 2009.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Conjunto de documentos sobre el dolor persistente en niños: directrices de la OMS sobre el tratamiento farmacológico del dolor persistente en niños con enfermedades médicas. Organización Mundial de la Salud. Disponible em: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/77943>. Acceso em: 17 feb. 2019.
- PAVESI, P. Cuerpo y carne en Descartes. *Revista Ideas y valores*. Bogotá, v. 63, n. 155, p. 219-234, 2014.
- POMMIER, G. *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva, 2010.
- PONTALIS, J. B. *Entre o sonho e a dor*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Ideias e letras, 2015.
- PONTE, R. Psicoanálisis y medicina. [S. l.], 2008. Disponible em: <https://www.studocu.com/es-ar/document/universidad-nacional-de-cordoba/psicopatologia/psicoanalisis-y-medicina-rodriguez-ponte/7796042>. Acceso em: 19 abr. 2023.
- REY, R. *História da dor*. São Paulo, SP: Escuta, 2012.
- RHEAUME, J. (1999). La aproximación clínica en las Ciencias Humanas. *Proposiciones*. [S. l.], n. 29, 1999. Disponible em: [surcorporacion.cl/publicaciones/Revista\\_Proposiciones/PROP-29/25RHEAUM.DOC](http://surcorporacion.cl/publicaciones/Revista_Proposiciones/PROP-29/25RHEAUM.DOC), Acceso em: 10 nov. 2020.
- RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, R. *Consideraciones sobre la distinción entre cuerpo y organismo a propósito de la relación entre vida y política*. [S. l.], 2014. Inédito.
- RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, R. *Saber do corpo: entre o político e a política*. Tese (Doutorado em Ciências Humanas). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Florianópolis, 2016. Disponible em: <http://www.bu.ufsc.br/teses/PICH0160-T.pdf>. Acceso em: 14 set. 2016.
- RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, R.; SERÉ, C. Deporte y política: la actualización neoliberal del citius, altius, fortius. *Novos Olhares Sociais*. [S. l.], v. 3, n. 1, 2020.
- ROUDINESCO, E. *Lacan: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2004.
- SALZANO MORAES, M. R. *Materna/estrangeira: o que Freud fez da língua*. Tese (doutorado) - Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.
- SAUSSURE, F. Curso de Lingüística General. Edición crítica de Tullio De Mauro. Traducción, prólogo y notas del original de 1916 por A. Alonso; Madrid: Alianza Universidad, 1983.

SAUVAL, M. Freud y la lingüística. In: SEMINARIO "EL PSICOANÁLISIS Y SU DIÁLOGO CON OTRAS DISCIPLINAS. Querétaro, México, 2011. Disponível em: <https://www.sauval.com/articulos/freudlinguistica.htm>. Acesso em: 18 mar. 2023.

SCHOPENHAUER, A. *Los dolores del mundo*. Madrid, Sequitur, 2020.

SERÉ, C. Propriedade do corpo: sujeito, direito e trabalho. Tese (doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

SOCIEDADE BRASILEIRA PARA ESTUDO DA DOR. Tradução para a língua portuguesa da definição revisada de dor. Tradução da Diretoria da Sociedade Brasileira para o Estudo da Dor - Gestão 2020-2021. Revisão de narrativa. [S. l.], 2020. Disponível em: [https://sbed.org.br/wp-content/uploads/2020/08/Defini%C3%A7%C3%A3o-revisada-de-dor\\_3.pdf](https://sbed.org.br/wp-content/uploads/2020/08/Defini%C3%A7%C3%A3o-revisada-de-dor_3.pdf). Acesso em: 19 out. 2021.

SÓFOCLES. *Edipo Rey*. Buenos Aires: Rueda, 2012.

SONTAG, S. *Ante el dolor de los demás*. Buenos Aires, Alfaguara, 2003.

SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid: Orbis, 1980.

STENGEL, E. Introducción. In: Freud, S. *La afasia*. Buenos Aires: Nueva visión, 1973.

VALERY, P. Esboço de uma serpente. Disponível em: <http://www.arquivors.com/valery2.htm>. Acesso em: 19 nov. 2019.

VALLEJO, M. *Teorías hereditarias del siglo XIX y el problema de la transmisión intergeneracional: Psicoanálisis y Biopolítica*. Tesis. (doutorado). Facultad de Psicología da UNLP, 2011.

VAPPEREAU, J.M. *Nudo: La Teoría del nudo esbozada por J. Lacan*. Buenos Aires: Ed. Kliné, 2006.

VASCHALDE, R. Indications biographiques: Entretien. In: DAVID, A.; GREISCH, J. (éds.). *Michel Henry, l'épreuve de la vie, Actes du colloque de Cerisy*. Le Cerf, 2000.

VEZZETTI, H. Jacques Lacan. *Punto de vista*. [S. l.], n. 13, p. 17-18, 1981.

VEZZETTI, H. Jacques Lacan: la obra y el hombre. *Punto de vista*. [S. l.], v. 48, p. 45-48, 1994.

VICENTE-HERRERO, M.T., DELGADO-BUENO, S., BANDRÉS-MOYÁ, F., RAMÍREZ-IÑIGUEZ-DE-LA-TORRE, M.V., & CAPDEVILLA-GARCÍA, L. (2018). Valoración del dolor: Revisión comparativa de escalas y cuestionarios. *Revista de la Sociedad Española del Dolor*. [S. l.], v. 25, n. 4, p. 228-236, 2018. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.20986/resed.2018.3632/2017>. Acesso em: 06 abr. 2019.

VIEIRA, T. Edipo Rey. In: \_\_\_\_\_. *Edipo Rey de Sófocles*. Perspectiva, 2001, p. 39-162.