

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Vinícius Carossi Letizio Vieira

**A BIOLOGIA PSICANALÍTICA: do corpo biológico ao
acontecimento de corpo**

Belo Horizonte

2013

Vinícius Carossi Letizio Vieira

**A BIOLOGIA PSICANALÍTICA: do corpo biológico ao
acontecimento de corpo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Flávio Silva Couto

Belo Horizonte

2013

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

V658b Vieira, Vinicius Carossi Letizio
A biologia psicanalítica: do corpo biológico ao acontecimento de corpo /
Vinicius Carossi Letizio Vieira. Belo Horizonte, 2013.
183f.

Orientador: Luís Flávio Silva Couto
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

1. Biologia humana. 2. Corpo humano. 3. Psicologia genética. 4. Self
(Psicologia). I. Couto, Luís Flávio Silva. II. Pontifícia Universidade Católica de
Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 159.936.1

Vinícius Carossi Letizio Vieira

A BIOLOGIA PSICANALÍTICA: do corpo biológico ao acontecimento de corpo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Prof. Dr. Luís Flávio Silva Couto (Orientador) - PUC Minas

Profa. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira - PUC Minas

Profa. Dra. Márcia Rosa - UFMG

Belo Horizonte, 29 de março de 2013

Aos meus queridos pais

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, que me incentivou, desde minha mais tenra infância, a paixão pelo saber e que instigou, em mim, a fagulha do conhecimento. À minha mãe, por todo carinho e amor dispendido durante toda minha existência. Sou eternamente grato a tudo que fizeram para que esta etapa pudesse se concretizar.

À minha irmã pelo apoio e momentos de descontração que, mesmo de maneira indireta, viabilizaram esta produção.

À minha namorada, pelo companheirismo, o amor e toda a paciência necessária com minhas intermináveis horas de estudo. Sua compreensão foi imprescindível para o cabo deste trabalho.

Aos colegas da pós-graduação, pelas conversas informais, os textos compartilhados e o apoio mútuo.

Aos meus amigos, por fazerem parte da minha vida e contribuírem, seja com uma boa dose de amizade, seja com comentários e leituras de trechos desta dissertação. Minha gratidão a vocês!

À SUASE e aos companheiros de trabalho das medidas socioeducativas de Minas Gerais. Em especial à Casa de Semiliberdade São Luís, ao Centro de Encaminhamento da Semiliberdade e ao Centro Socioeducativo Santa Terezinha, que fizeram parte de minha vida profissional neste tempo, disponibilizando todo apoio e flexibilidade necessárias.

Ao meu analista, pela fineza da escuta e do silêncio que, muitas vezes, fizeram essa dissertação voltar aos trilhos.

Aos meus leitores, pela disponibilidade e diligência na leitura.

Ao programa de Pós-Graduação da PUC Minas, por me receber como aluno.

Ao meu orientador, Luís Flávio Silva Couto, que fez muito mais que orientar um aluno na produção de uma dissertação. Muito obrigado por transformar um curioso em pesquisador, pela fineza e atenção dispendidas em todos os trechos de minha produção, pelas horas de discussão e por todo o esforço posto nesta dissertação. Tiro, desta experiência, um exemplo de professor e pesquisador.

A todos que fazem parte desta produção, direta ou indiretamente, meus agradecimentos.

*Em cada mira
Em cada muro
Em cada fresta
Em cada furo
O sol que nasce, a cada dia
Em cada aniversário
Contra o que for hereditário
Contra o que for hereditário*

TITÃS - Hereditário

RESUMO

Esta dissertação realizou um estudo conceitual com o intuito de analisar o percurso dialético do conceito de corpo da biologia clássica às considerações evolucionistas feita por Freud e, posteriormente, às formulações de Lacan para a compreensão do fenômeno da vida culminando nos ensinamentos atuais de Jacques-Alain Miller sobre o que vem a ser o acontecimento de corpo, nele apontando a inclinação da psicanálise de orientação lacaniana relativa a esse assunto nos dias de hoje. Tal caminho teve resultado de demonstrar o que é a biologia psicanalítica, de maneira a elucidar quais os caminhos percorridos, atualmente, pela psicanálise de orientação lacaniana no que tange ao conceito de corpo. O raciocínio que se escolheu para que esse desenvolvimento crítico pudesse ser feito é a dialética hegeliana através da afirmação, negação e negação da negação. Dessa forma, tomada a dialética hegeliana como chave compreensiva do percurso desse conceito durante as obras das biologias clássica, freudiana e lacaniana, fez-se as três vertentes do movimento dialético do conceito, usando a ideia de que em cada momento realiza-se uma suprassunção dialética (*aufhebung*) em outro, ou seja, que nega conservando o que lhe precedeu, e que o derradeiro movimento, o do negação da negação, pode ser apontado como uma nova afirmação que refaz o ciclo. Pode-se assim exemplificar de tal maneira: toma-se a biologia clássica examinando o corpo como físico que visa à sobrevivência (afirmação), tem-se Freud fazendo-o um corpo psicológico e físico, em um constante diálogo entre o natural e o desnaturalizado (negação) e, posteriormente, Lacan fazendo uma contra posição da biologização freudiana, fazendo do corpo um campo de significantes (negação da negação). Ao cabo, surge-se, então, a nova afirmação, que já havia sido pincelada por Lacan, sendo sistematizada por Miller, com a alcunha de acontecimento de corpo. A partir desse ponto é que inicia-se a verdadeira discussão atual da psicanálise sobre biologia

Palavras-chave: Biologia psicanalítica. Corpo. Suprassunção. Dialética. Acontecimento de Corpo

ABSTRACT

This dissertation has achieved a conceptual study with the goal of analysing the dialectic path of the concept of body from classical biology to the evolutionary conceptions made by Freud and, subsequently, to Lacan's formulations in order to understand the phenomenon of life culminating in the current teachings of Jacques-Alain Miller about what comes to be the body happening, pointing, in it, the present inclination of lacanian oriented psychoanalysis in this matter nowadays. Such path had resulted in demonstrating what is the psychoanalytical biology, in order to elucidate which paths taken, nowadays, by the lacanian oriented psychoanalysis, regarding the concept of body. The reasoning that was chosen to perform this critical development is the hegelian dialect through the path of affirmation, negation and negation of negation. This way, being taken the hegelian dialect as a comprehensive key of this concept path during the works of the biologies classic, freudian and lacanian, it has been made the three strands of the dialectic movement of the concept, using the idea that in each movement is made a dialectical sublation (*aufhebung*) in the other, in other words, it negates conserving what has preceded, and the last movement, the negation of negation, may be pointed as the new affirmation that remakes the cycle. It's possible to exemplify in this manner: it takes the classical biology examining the body as physical that pursuit survival (affirmation), it takes Freud reasoning a psychological and physical body, in a constant dialogue between the natural and unnatural (negation) and, posteriorly, it takes Lacan as doing a counter position of Freud's biologization, making a body in a field of significant (negation of negation). In the end, it's theorized the new affirmation, that had already been pictured by Lacan, being systematized by Miller, with the sobriquet of body happening. From this moment on is where the current discussion in psychoanalysis, concerning biology, is leaning.

Keywords: Psychoanalytical biology. Body. Sublation. Dialectic. Body Happening

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	O CORPO NA BIOLOGIA EVOLUCIONISTA.....	14
2.1	- O NASCIMENTO DA BIOLOGIA.....	14
2.1.1	- Lamarck e o lamarckismo.....	15
2.1.2	- Darwin e o darwinismo.....	22
2.2	- AS GUINADAS DA BIOLOGIA DO FINAL DO SÉCULO XIX A MEADOS DO SÉCULO XX.....	28
2.2.1	- August Weismann e o plasma germinativo.....	28
2.2.2	- Erwin Schrödinger e a biologia molecular.....	31
2.2.3	- Oparin e o marxismo biológico.....	37
2.3	- AS VISÕES ATUAIS DA BIOLOGIA.....	44
2.3.1	- Richard Dawkins e o gene egoísta.....	45
2.3.2	- Stephen Jay Gould e a nova epistemologia da biologia.....	51
3	A BIOLOGIA FREUDIANA.....	56
3.1	- O INÍCIO DA PSICANÁLISE E A DESCOBERTA DO CORPO ERÓGENO... 56	56
3.1.1	- A formação darwiniana de Freud.....	56
3.1.2	- Freud: lamarckista ou darwinista?.....	60
3.1.3	- A originalidade da psicanálise.....	67
3.2	- TRÊS VERSÕES DO CORPO FREUDIANO.....	72
3.2.1	- O corpo dinâmico.....	73
3.2.2	- O corpo erógeno/histérico.....	80
3.2.3	- O corpo libidinal/pulsional.....	89
3.3	- O CORPO E A PULSÃO.....	97
3.3.1	- Do instinto biológico à pulsão freudiana.....	97
3.3.2	- A biologia para morte ou a biologia do outro prazer.....	104
4	A BIOLOGIA LACANIANA.....	114
4.1	- CORPO E GOZO NO PRÉ-ENSINO DE LACAN.....	114
4.1.1	- O corpo despedaçado.....	114
4.1.2	- O gozo do corpo imaginário.....	122
4.2	- O CORPO E O GOZO NO ENSINO QUE PRIVILEGIA O SIMBÓLICO EM LACAN.....	131
4.2.1	- O corpo simbólico: a materialidade do significante.....	131
4.2.2	- O gozo do corpo simbólico.....	138
4.2.3	- O corpo simbólico: o viés do objeto a.....	144
4.2.4	- O gozo do corpo simbólico: viés do objeto a.....	152
4.3	- CORPO E GOZO NO ULTIMÍSSIMO ENSINO DE LACAN: O REAL EM QUESTÃO.....	158
4.3.1	- A conjugação do binômio corpo e gozo.....	159
4.3.2	- Corpo e gozo na teorização do nó borromeano.....	165
5	CONCLUSÃO: O ACONTECIMENTO DE CORPO.....	173
6	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	179

1 INTRODUÇÃO

Desde os primórdios da criação da teoria psicanalítica, Freud obteve resistências ferrenhas às suas colocações, desde as mais elementares às mais controversas e desafiadoras. Tal histórico também perseguiu Lacan durante sua construção teórica, o que motivou suas desavenças com outras escolas de psicanálise. A presente dissertação advém de um assunto limítrofe dos meios analíticos por dialogar de maneira próxima com a biologia, representada boa parte das vezes pelos neurocientistas e neurobiólogos, ou por grandes nomes da teoria da Evolução moderna, como Stephen Jay Gould, Richard Dawkins, entre outros.

Dizer de uma biologia psicanalítica é um pouco ousado, reconhece-se. Trazer uma concepção diferente de biologia – o que o trabalho demonstrará ao seu cabo – é colocar frente a frente o discurso analítico com o discurso da ciência¹. A visão de funcionamento orgânico biológico, com o advento da psicanálise freudiana e, posteriormente, lacaniana, toma um rumo totalmente diferente do que se é doutrinado pela ciência. Não que um dos objetivos da dissertação seja demonstrar um maniqueísmo dessas posições, pois crê-se que cabe ao leitor estabelecer o que lhe é de valia. O presente trabalho caminhará em um sentido de esclarecimento das transformações epistemológicas ocorridas durante a obra freudiana e lacaniana naquilo que se pode tanger à biologia, através da conceitualização de corpo, utilizando-se da biologia como ponto de partida.

Encara-se como axiomática a existência de uma biologia psicanalítica. Alguns chamar-lhe-ão de precursora dos estudos neurocientíficos atuais – como alguns leitores neurobiólogos de Freud e até alguns pós-freudianos (RITVO, 1992) – e outros, como Jacques-Alain Miller, nomearão a biologia lacaniana de irônica, como se fosse um divertimento com as colocações científicas (MILLER, 2004).

Não é a direção, também, dessa dissertação colocar as ideias aqui defendidas como pertinentes à biologia, como se a psicanálise fosse um ramo da mesma. Contudo, pode-se dizer que o enfrentamento do problema colocado por um assunto tão complexo coloca-se, primordialmente, em um viés desembaraçador, no sentido de que, aqui, procura-se esclarecer o conceito de corpo dessas disciplinas durante as obras de seus respectivos autores expoentes. Faz-se mister tal caminho visto ser escassa as discussões sobre a biologia psicanalítica, carecendo de um trabalho que contribuirá para uma melhor compreensão de um percurso em

¹ O fato de se citar algo da teoria dos discursos nesse ponto não quer dizer que, necessariamente, vá ser utilizado durante o texto.

ambos os autores, facilitando para o leitor os pontos obscuros que possa ter.

Entende-se por biologia tudo aquilo que pode envolver a discussão sobre o ser vivo (PICHOT, 1993). Engloba-se aqui discussões sobre o corpo, sobre os instintos, as pulsões e o gozo. Contudo, limitou-se tal leque para que haja viabilidade para esta produção, utilizando-se do conceito de corpo como ponto principal para analisar o movimento interpretativo que será proposto. Portanto, todas as discussões a serem feitas que perpassem por esses conceitos visam ao objetivo mais forte do trabalho, qual seja, analisar a suprassunção dialética da biologia, através do conceito de corpo, feita da obra freudiana à lacaniana. Há quem possa dizer que um dos caminhos do trabalho é assentar a visão de homem enquanto organismo para Freud e Lacan, o que não deve ser deixado de lado e, com toda a produção, haverá de contribuir para tal assertiva.

A suprassunção dialética é uma apropriação que a psicanálise de orientação lacaniana faz de uma parte da filosofia hegeliana. O termo – que, em alemão, se diz *aufhebung* – foi cunhado pelo próprio Hegel e traduzido de maneiras distintas. Seleciona-se suprassunção visto ser essa a mais utilizada e a que, em se tratando do presente trabalho, faz mais sentido. Tal expressão será o guia interpretativo das movimentações epistemológicas que ocorrem da biologia clássica à freudiana e, posteriormente, à lacaniana. Esse termo diz de uma relação dialética entre conceitos que se dão através do processo de afirmação, negação e negação da negação. O fato de negar não quer dizer que o negado, necessariamente, tenha que desaparecer: “se uma coisa é a negação de uma outra, então a negação é tão determinada quanto o que nega” (INWOOD, M. 1993, p. 237). O movimento de suprassunção, se assim se pode exemplificar, é como a comparação de uma semente com seu respectivo resultado natural, a saber, a árvore. A árvore não é a semente, apesar de conter todos os elementos os quais pertenciam à última. Assim, então, dá-se tal transformação das leituras da biologia clássica à psicanalítica.

Miller, nos seu seminário de orientação lacaniana do ano de 2012, demonstra como *aufhebung* é crucial para compreender uma apropriação lacaniana de um conceito de uma outra disciplina. Ele o faz para dizer da leitura hegeliana de Freud, também para Kant com Sade (MILLER, 2011, lição 5). Vê-se que essa é a tendência do raciocínio psicanalítico de orientação lacaniana para o tratamento de conceitos limítrofes com outras áreas, fazendo com que a utilização do mesmo para essa dissertação seja cirúrgico. Trata-se de um manejo com um significante que “traz com ele a negação, que o significante como tal é uma potência de negação e que, negando, ele acolhe, eleva, sublima” (MILLER, 2011, lição 5, p.4). Assim sendo, utiliza-se desse termo para demonstrar a apropriação que a psicanálise fará do conceito

de corpo biológico e de seu movimento dialético de negação, que, em determinado momento, apresentará uma nova afirmação, um corpo diferente, um corpo de acontecimentos. Demonstra-se, dessa maneira, que não se trata de uma necessidade de movimento do conceito, mas o resultado de uma transformação por contingências clínicas, nada possuindo de um direcionamento natural e finalista do conceito.

Hegel, no início de seu *Prefácio à filosofia do direito*, esboça uma metáfora interessantíssima, que bem expressa o caminho dessa dissertação. Tal alegoria é feita com o movimento de um pássaro que, ao entardecer, bate suas asas. Dizia ele que é no crepúsculo que o mocho de Minerva alça seu vôo: "quando as sombras da noite começam a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva" (HEGEL, 1990, p.13). Assim, o autor se coloca na posição desse mocho que, após o dia haver passado, ou melhor, após os conceitos terem sido erigidos, pode olhar para o dia e a tarde – ou para as biologias clássica, freudiana e laciana – e fazer um exercício interpretativo, não atribuindo uma direção do conceito nesse movimento, sendo mas uma **constatação**, um testemunho tardio de uma transformação conceitual, defendida nesta dissertação através de um raciocínio dialético.

Vale ressaltar que o trabalho não é hegeliano em todo o seu sentido. Há uma apropriação de uma terminologia específica – *aufhebung* – como instrumento interpretativo, ou seja, uma leitura atual da história do corpo da biologia até os últimos ensinamentos analíticos que tangem o assunto. Por mais que possa parecer tentadora a continuação de um possível raciocínio hegeliano sobre essa leitura – por avaliá-la de maneira teleológica como se fosse o caminho da racionalidade, uma escatologia da biologia, por exemplo – reteve-se apenas a utilização dos mecanismos dialéticos desse termo específico.

Nesta dissertação, faz-se também um recorte específico de dois autores da psicanálise, como já foi dito acima, Freud e Lacan, não porque enxerga-se que são eles apenas que falam desse assunto. Sabe-se que Ferenczi e Melaine Klein, entre outros, falam, mesmo que indiretamente, desse assunto. O dito recorte é pura e simplesmente uma questão de restrição de universo de pesquisa, para que o autor não se veja numa posição sobrecarregada, sustentando um peso hercúleo, correndo sério risco de não dar cabo ao trabalho. Há também um risco teórico – que dispõe-se a correr pela intuição teórica do autor de que vale a pena – de classificá-lo como um abuso interpretativo. Alguns podem achar digna de riso essa colocação, outros podem achar risível justamente deixá-la de fora. Portanto, deve-se, primordialmente, demonstrar, pelo conteúdo da dissertação, que há trabalhos e desenvolvimentos suficientes nos dois autores para nomear a existência de uma biologia psicanalítica. Sabe-se, também, que se ambos não utilizaram tal categoria, há que se elaborar um material convincente e

sistematizá-lo para alcançar tal objetivo.

O trabalho também tem um esclarecimento das influências, para cada autor, da filosofia e da ciência para que trilhassem por onde trilharam.

Utiliza-se das lentes lacanianas como instrumento constante para comentários e embates durante o percurso em todo o trabalho. Contudo, isso não quer dizer que, necessariamente, há de se concordar com tudo o que os lacanianos – como Jacques-Alain Miller, que será um grande guia nessa caminhada – dizem acerca das proposições freudianas. Tais posições hão de aparecer e, junto com elas, as críticas do autor do trabalho e seu posicionamento.

Miller terá uma função conclusiva com sua teorização dos últimos anos sobre acontecimento de corpo. Tal conceito ainda está em construção, visto que Miller comenta e insere-o em suas teorizações².

Miller conceitua acontecimento de corpo: “Esta expressão é uma condensação. Trata-se sempre, com efeito, de acontecimentos de discurso, que deixaram traços no corpo. E estes traços desorganizam o corpo. Fazem sintoma nele...” (MILLER, 2004, p.50). Percebe-se que é de um acontecimento que, por meio da linguagem, do significante, afeta o corpo, transformando-o, desnaturalizando-o. O homem, em psicanálise, diferencia-se do animal por “ter” um corpo ao invés de “ser” um corpo. É o que faz com que, nesse corpo, aconteçam coisas. Isso se deve à falta a ser, como efeito do significante, que divide o seu ser e seu corpo, colocando-o no estatuto do “ter”.

A utilização do conceito de vida é feito por um viés que é comum a ambas as disciplinas, a saber, o corpo. Não que a dissertação se coloque em uma vertente de explicar o corpo em psicanálise, mas é por saber que não se atinge nada sobre a vida, em psicanálise, sem que se trabalhe o corpo.

Assim, na afirmação da biologia, explicita-se a concepção de corpo que é cara a cada autor para que seja possível, posteriormente, demonstrar o percurso psicanalítico. Nesta afirmação, demonstra-se as concepções diferentes de vários autores da biologia, de épocas distintas, de maneira que possa ficar claro que há várias maneiras maneiras de se conceber o corpo em biologia, cada uma com suas peculiaridades, mas que desembocam em um mesmo local. Este, a saber, de que o corpo biológico trata da sobrevivência.

Posteriormente, a biologia freudiana apresenta-se como uma apropriação dialética dessa concepção de corpo biológico. No início, colocam-se todas as arestas da biologia que

² Nos últimos anos, boa parte de suas produções trabalham, nem que seja *en passant*, o acontecimento de corpo.

aparecem em Freud e estabelece-se a *demarche* da psicanálise no que tange ao conceito de corpo. Em seguida, discutem-se as diferentes formas através das quais Freud apresenta o corpo, seja ele através da dinâmica, da economia ou da histeria. No final, demonstra-se as peculiaridades mais agudas da negação dialética freudiana da biologia clássica através do conceito da pulsão de morte.

Todos esses trechos têm, em comum, a concepção de corpo freudiana que é de um corpo desnaturalizado pelo inconsciente, que possui funções distintas a única apresentada pela biologia, a sobrevivência.

A biologia lacaniana segue essa construção como uma apropriação da já estabelecida biologia freudiana. Ela se apresenta em três grandes campos: o do imaginário, o do simbólico e, finalmente, o do real. Em cada um, o corpo é visto por Lacan de maneira singular, desembocando na concepção final de que um corpo, isso se tem.

O conceito de gozo acompanha diretamente essa construção, tendo em vista que: "o saber sobre o gozo é, talvez, o único saber psicanalítico não filosófico. O saber filosófico passa claramente muito mais pela noção de mundo do que pela noção de gozo. Mas, o saber sobre o gozo talvez seja o único saber psicanalítico que temos sobre a vida, sobre o que é o ser vivo" (MILLER, 2001, p.25)

Finalmente, a nova concepção da verdade, ou seja, a nova afirmação vem com o sintagma de acontecimento de corpo, teorizado por Miller, à guisa de conclusão. Este aparece como um apontamento daquilo que se faz, atualmente, em psicanálise em relação à biologia psicanalítica, através do conceito de corpo.

2 O CORPO NA BIOLOGIA EVOLUCIONISTA

2.1 - O nascimento da biologia

O início da biologia é apontado por Pichot, Canguilhem e outros autores, como um marco de criação epistemológica específica para tanto. É visto por eles que, anteriormente, havia uma aplicabilidade das ciências física e química ao universo biológico. Assim era a maneira que os historiadores naturais, naturalistas, botânicos e outros ramos da biologia se portavam (PICHOT, 1993). Considera-se Lamarck como o inventor da biologia enquanto ciência autônoma. Antes dele, ela era uma conjunção da física, química, taxonomia, anatomia, fisiologia e medicina. Seu assentamento como ciência dos seres vivos e da vida, assim como da palavra "biologia", veio com as obras deste francês.

Embora o objetivo central de Lamarck não fosse a evolução orgânica e nem tampouco a origem das espécies, a sua teoria é considerada, pelos historiadores da Biologia, como a primeira explicação sistemática da evolução dos seres vivos (CORSI, 1994). Pichot também o coloca na categoria de inaugurador da biologia moderna (PICHOT, 1993), junto com Claude Bernard e Charles Darwin.

Não apenas a criação do verbete "biologia" veio como marco, mas uma solução criativa e científica de se abordar tal objeto de maneira satisfatória. Seja pelas vias lamarckianas do vitalismo latente e um cartesianismo declarado, seja por um materialismo concreto e irreduzível darwiniano ou seja pelo experimentalismo bernardiano.

Para essa parcela, escolhe-se Lamarck e Darwin como representantes cruciais pela sua importância mais aguda no nosso objetivo, deixando, assim, Claude Bernard para alguma outra oportunidade, sem tirar-lhe o valor que lhe é devido.

Tratar-se-á esse ponto da dissertação com sutileza e lentidão nos passos, tentando se fazer compreensível, em poucas laudas, teorias de alto nível de abstração e grande volume de produção. É de se esperar que algo fique de fora - seja por não configurarem importância ao objetivo maior, seja por própria nebulosidade da teoria - e será apontado, sempre que necessário e possível, os caminhos para que possa se remeter aos textos originais.

2.1.1 - Lamarck e o lamarckismo

Tratar de Jean Baptiste Antoine de Monet de Lamarck (1744-1829), desde o início de sua obra, é uma tarefa árdua. Se se pesquisar com afinco - obviamente, indo bem além do que se é ensinado nos livros de biologia de ensino médio no Brasil - praticamente todos os historiadores da biologia demonstrarão o quanto Lamarck é negligenciado e minimizado nas sumarizações e indexações dos grandes manuais da área³.

O grande questionamento de historiadores da biologia como Canguilhem e Pichot, em relação à maneira que se é abordada a teoria lamarckista, diz respeito à simplificação do mesmo em discussões que tangem à transmissão de caracteres adquiridos.

Lamarck (1809[1983]) precisa, no início da *Philosophie zoologique*, que o rompimento da biologia com a fisiologia era o estabelecimento de sua autonomia como ciência.

Tenta-se, neste ponto do trabalho, ultrapassar tais miopias teóricas que autores de manuais escolares insistem em ter, procurando aprofundar naquilo que enxerga-se como crucial para o estabelecimento do que seria o corpo para Lamarck (MARTINS, L.; MARTINS, C.; 2012).

É preciso dizer que, em se tratando de um trabalho de psicanálise, alguns pontos podem aparentar enfadonhos e distantes do tema, sendo a tarefa desta dissertação conseguir aproximá-las de maneira interessante, mas ressalta-se a importância de, por ser uma disciplina diferente, apresentá-la com cautela e clareza, dentro do possível, evitando afã excessivo e desvios desnecessários. Assim, pensa-se caminhar por alguns pontos da teoria de Lamarck para que seja esclarecida uma visão de corpo do mesmo.

Como qualquer pesquisador, Lamarck é produto do seu tempo e dos conhecimentos científicos que lhe era disponível à época. Sua orientação naturalista, quase empirista, é desdobrada de uma filosofia mecanicista, muito próxima dos princípios cartesianos. Ela aparece claramente em sua definição de natureza. Por ela, entende-se um ajuntamento dos corpos físicos, de suas relações e movimentos, e das leis que os regem. As interações da natureza resultam de seus movimentos, de suas agregações e desuniões que se encontram das diferenças entre os corpos, evidenciados pelos seus estudos de biologia geral, manifestadamente inspirados na embriologia de Descartes (PICHOT, 1993).

Pode-se dizer que há, em Lamarck, um aspecto passivo e outro ativo na natureza. Da

³Ver: CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1965. PICHOT, André. *Histoire de la notion de vie*. Paris: 1993, Gallimard Éditeur

questão passiva, ele diz: "Todos os corpos físicos, sejam sólidos, líquidos ou gasosos, são dotados de toda a qualidade que lhes são próprias. Estes órgãos estão sujeitos a várias mudanças e a relações em seu estado e seu status" (LAMARCK, 1809[1983], p. 359). Em se tratando da ativa: "como resultado, reina constantemente em tudo o que é natureza, uma atividade potente, uma série de movimentos e mutações de todos os tipos, que nenhuma causa pode suspender ou destruir, se não por aquele que fez todas existir" (LAMARCK, 1809[1983], p. 361).

Como pode-se, então, compreender tal assertiva de uma relação ativa e passiva, aparentemente paradoxal, de maneira satisfatória?

Há que se pensar que, para Lamarck, não há leis, mas, sim, circunstâncias nas quais essas leis são postas em jogo. Assim sendo, dependendo das circunstâncias, os produtos do jogo das leis serão diferentes, encaixando, de uma maneira interacionista, a dualidade passivo-ativo da natureza. O então chamado jogo das leis - sua interação com o meio - poderá produzir tais e tais efeitos, aos quais servirão como novas condições iniciais a sua aplicação, criando, assim, um encadeamento sem fim de circunstâncias onde as leis naturais encontrarão campo fértil de aplicação.

Tais leis são certamente imutáveis na mente de Lamarck e se estendem a toda a natureza, tanto para o reino animado como inanimado, contudo elas não se aplicam *in abstracto*, e, sim, à entidades materiais diferentes em situações diferentes. Nesse ponto, Pichot é explícito: "uma mesma causa varia em seus efeitos em função dos objetos aos quais ela se aplica" (PICHOT, 1993, p. 592).

Pode-se perceber que a questão do tempo, como bem aponta Pichot, perpassa a discussão do corpo para Lamarck, haja vista que a produção dessas circunstâncias dependem, justamente, do fato supracitado ser variável, caso contrário, haveria que se focar na eternidade de tais leis naturais (PICHOT, 1993).

Volta-se à citação mais acima, acerca do ativismo da natureza. Não se passa despercebida a afirmação que "nenhuma causa pode ser suspensa a não ser por aquele que fez todas as coisas existir". O cartesianismo lamarckista é demonstrado claramente nesse apontamento para um ser supremo, o "sublime Autor", como ele gostava de nomear. Nas palavras de Pichot, acerca do tema: "ele afirma não conceber o que pode ser uma natureza eterna, e que, portanto, reconhece uma causa primeira (Deus), mas, pode-se afirmar então, que um naturalista não tem que se ocupar desta causa, mas apenas da natureza e suas leis" (PICHOT, 1993, p. 587). É afirmado, então, que a causa primeira, Deus, coloca-se como axioma filosófico - assim como é apresentado por Descartes, ou, talvez, por Aristóteles, sem

se delongar na questão - não cabendo ao naturalista, o tipo de pesquisador que era Lamarck, elucubrar acerca da mesma.

Em se tratando dessa espécie de agnosticismo teórico de Lamarck - se assim se pode nomeá-lo - suas discussões com um célebre contemporâneo seu, Maine de Biran, sobre o "sentimento interior", o sentimento de existir, são úteis como exemplo. Enquanto Biran sustentava uma visão espiritualista desse assunto, Lamarck se colocava em outro extremo. Ele dizia que esse sentimento de existência não é nada mais que o resultado da estimulação da sensibilidade interna pelos movimentos dos fluidos orgânicos, ou seja, não poderiam aparecer em animais com um sistema nervoso menos complexificado - algo que Biran argumentava a favor. Esse sentimento interno então é algo como uma pressão nervosa interna capaz de provocar os movimentos de organismos complexos. Vê-se que, como foi apontado mais acima, a causa primeira é axiomática, não envolvendo teorizações sobre a mesma (PICHOT, 1993).

Esse ponto do sentimento interior será retomado quando for discutida a biologia freudiana, que é de onde advém a colocação de Lamarck sobre a volição dos animais em evoluir, pois assim, após ser assentada toda a parcela da biologia, será mais fácil, no trecho sobre a discussão do lamarckismo ou darwinismo freudiano, tirar certas conclusões. Assim, admite-se um salto aqui, para melhor iluminá-lo posteriormente.

Retorna-se. Se se estabelece que há um início, uma força motriz inicial das coisas, percebe-se, então, que o prisma da consideração do tempo, como nos aponta Lamarck, é crucial para a discussão.

Ele diz que "não se pode produzir todos os animais de uma vez" (LAMARCK, 1815-22, p. 123). É essa colocação que limita, por exemplo, que se gere, de maneira espontânea, um mamífero. Inicia-se, então, a geração de um ser mais simples, através do que ele chamou de geração espontânea. Dessa forma, a explicação das leis físicas, apoiadas em um sólido naturalismo, se acoplam a uma explicação histórica e sucessiva. Esse princípio, o da interação, é a base do que se nomeia de transformismo lamarckista, ou seja, sua maneira de enxergar o funcionamento da natureza.

Se é assim que a natureza funciona para Lamarck, o que pode-se inferir sobre o ser vivo e seu corpo?

A segunda parte de sua obra capital - *Philosophie zoologique* - é consagrada aos estudos das especificidades dos seres vivos. Ele coloca dez condições que diferenciam um ser vivente de um inanimado, a saber: a individualidade, a heterogeneidade da composição, a impossibilidade de ser perfeitamente sólido, a forma, a interdependência das partes, o

"movimento" das partes umas em relação as outras, o crescimento por assimilação e não por simples justaposição, a nutrição, o nascimento e a não aparição acidental e a morte.

Seleciona-se alguns pontos desses dez que possam contribuir para a discussão do corpo biológico para Lamarck.

A individualidade dos seres vivos é colocada sobre a sua massa e seu volume corporal. O que Lamarck argumenta é que as moléculas dos seres vivos tem uma variabilidade que não é possível aos seres inanimados; Já a interdependência das partes é vista a partir de partes do corpo que são, relativamente, em seu estado, dependentes umas das outras, porque elas são todas assujeitadas às influências de uma causa que as faz agir, movimentar. Há, nesta causa, um fim comum: a produção de um novo ser vivente; Os seres viventes se encontram sempre em "movimento", animados por uma "força particular" que excita sem cessar as movimentações das partes interiores em sua relação com o mundo externo, de sorte que tais movimentos excitatórios se alterem ou se anulem, reparem ou renovem, estando à serviço da duração da existência do indivíduo, contudo, ironicamente, causa-lhe, eventualmente, a morte; A nutrição é colocada como um movimento contínuo e sucessivo de renovação e recarregamento de suas moléculas. Há um exercício de interacionismo necessário para que sua sobrevivência seja assegurada. Em outras palavras, ele pega os alimentos e se nutre à medida que lhe é necessário para a sobrevivência. Nada a mais, nada a menos; A morte é uma particularidade dos seres vivos. Todos eles estão, invariavelmente, sujeitos à morte. É como se uma das funções do ser vivo fosse fazer com que, após certo período de tempo neste corpo, um dos órgãos do estado final fizesse com que fosse impossível executar suas funções e, portanto, destruísse, no mesmo corpo, a capacidade de executar movimentos orgânicos (LAMARCK, 1809[1983]).

O francês aponta que nos seres inanimados há uma forte tendência dos corpos a se manterem íntegros, visto haver menos movimentação, tendendo a cessar as combinações possíveis de moléculas para a criação de algo novo, possivelmente vivente. Novamente, cai-se na causa primária - Deus - para o início da vida. Aos seres viventes, ele aponta o contrário. Demonstra que, para esses, a tendência é complicar-se cada vez mais, através de combinações e trocas de elementos constitutivos. É o que ele aponta como dois viéses da vida: a composição e a decomposição, todos originados das mesmas leis físicas - como explicado mais acima - mas em circunstâncias distintas (PICHOT, 1993).

É interessante observar que Lamarck não fala da força vital, ou do vitalismo, como causa, mas como consequência natural de uma organização, de uma ordem. Pode-se dizer que essa força vital não é um substitutivo para a explicação da interação das leis físicas com o

ambiente, mas, apenas, uma maneira de "se coordenar e orientar as leis físicas desta organização particular" (PICHOT, 1993, p. 602).

Lamarck via que, em relação a essas funções, quanto mais complexos fossem os organismos, mais avançadas e complicadas se dariam. Uma pergunta que a psicanálise coloca, em função de sua prática clínica e que será abordada mais a frente é: no nível da complexidade biológica humana, ou melhor, em função do surgimento da linguagem, o que aconteceria com esses processos tão bem encadeados e sincronizados?

É digno de nota que Lamarck postula a importância de se estudar a vida através das formas viventes mais elementares e simples. É nelas que se pode perceber com mais facilidade essas características que ele aponta. Nos seres mais complexificados, obviamente, dotados de um curso de tempo evolutivo e faculdades que se especializaram em mascarar tais características vitais, é mais difícil de se demonstrar tais pontos. Ele argumenta que não se deve supor que a natureza vá produzir alguma coisa que vá diferir dos seres elementares, naquilo que é postulado pelo interacionismo das leis físicas e das circunstâncias do meio, dos seres complexificados (LAMARCK, 1809[1983]). O que a biologia psicanalítica apontará é que, no ponto em que a linguagem é desenvolvida, essa argumentação desliza.

Utiliza-se a palavra "complexos", ou, talvez, "evoluídos", para seres com funções mais trabalhadas, porém Lamarck não as utilizava com frequência. Ele era mais ousado nesse sentido e os classificava, os seres mais evoluídos, como "perfeitos". Contudo, a idéia que ele passava se assemelha com a de complexo, e não necessariamente de uma superioridade absoluta sobre os seres com menos complexificação, a ponto de dizer que os seres mais simples são mais representativos sobre a vida do que os complexos.

O que é, então, a definição de vida para Lamarck? Ele a coloca como "uma ordem e um estado das coisas" (LAMARCK, 1809[1983], 505-506). A vida é, então, o resultado das interações entre três termos: ação da causa excitatória sobre os fluídos (leis da física), ações desses fluídos sobre as partículas contidas no interior daquelas que se movimentam, e, enfim, ação dessas partículas sobre os fluídos (PICHOT, 1993).

Lamarck resume isso, então, em três postulados para a existência da vida:

- a - um corpo vivo deve incluir peças capazes de conter algo e os fluidos contidos nelas;
- b - um corpo vivo deve ter suas partes que contém algo constituídas de tecido celular;
- c - um corpo vivo deve ter uma força excitatória provocando o movimento orgânico dos fluídos.

A argumentação lamarckiana assenta-se que, quanto mais o ser vivente for capaz de reagir, maior será a probabilidade dele se complexificar. Assim, esses três postulados, quando

interagidos entre si, fazem com que a vida tenha seu movimento.

Contudo - vem a questão - como Lamarck vê a morte, o outro lado da história?

Ele a apresenta como inerente à vida. Suas colocações são de que a morte - salvo casos de acidentes violentos e coisas desse gênero - é algo que vem do interior dos seres vivos. A causa, então, é inerente e interna. Nas suas próprias palavras, ao demonstrar sua diferenciação com a visão de outras disciplinas da época e de como sua posição está longe de tudo o que rodeia os corpos vivos e tendem a destruí-los, algo que se repete em toda a literatura moderna fisiológica: "Estou convencido, no entanto, que eles mantêm a sua existência apenas por meio de influências externas, e a causa que traz essencialmente a morte de qualquer ser que tenha vida, é em si e não fora dele" (LAMARCK, 1809[1983], p. 124-125).

Pichot aponta que Lamarck não segue o caminho hegeliano de que haveria algo como um germe para a morte nos seres. Nesse ponto, assemelha-se, novamente, à Descartes, dizendo que a vida se atrofia por um endurecimento dos tecidos e, conseqüentemente, uma menor interação com o meio externo, diminuindo a troca de fluídos, resultando, eventualmente, na morte. Esse ponto também é interessante para a psicanálise, visto Freud em *Além do princípio do prazer*, ter colocado uma discussão sobre o germe para a morte dos seres, algo que será retomado mais a fundo quando observarmos as colocações de Weismann, que se diferenciam radicalmente dessa posição lamarckista.

É digno de nota que Freud tem alguns pontos em comum com Lamarck e, através do que for apontado aqui, como já foi dito, será demonstrado, dentro do possível, os limites e as barreiras dessa interpretação e do uso freudiano dessas colocações biológicas.

O corpo para Lamarck, então, é um corpo de relação ambiental. Com seus dez postulados para se estabelecer "o que é um ser vivo", Lamarck abarca, indiretamente, o que esse corpo tem como direcionamento para a vida. Tal direcionamento é colocado como uma volição para a complexificação e aumento da população vivente sobre o ambiente (PICHOT, 1993). Um corpo que, por razões que lhe são próprias, morre por si mesmo. Não que tenha, em si, algo que o direcione a isto, mas que depende, na sua renovação interna e externa, do relacionamento com o mundo externo, algo que, aos poucos, vai se deteriorando. Um corpo que se complexifica, que quer se complexificar, e que tem os seus "sentimentos internos", depende de seu grau de complexificação como resposta de sobrevivência para sua interação com o meio.

Postulou-se, também, no início dessa parte, que seria tratado, também, do lamarckismo. Por mais que falar de Lamarck já é, de certa forma, compreender o lamarckismo, há algumas particularidades que ainda se deixam passar, principalmente sobre o

que foi feito com essa teoria, e qual é o seu uso pelos pós-lamarckistas.

Após as teorias darwinistas, Lamarck foi colocado em desuso (MARTINS, L.; MARTINS, C.; 2012). Os supostos erros de Lamarck foram duramente criticados e repassados por gerações e gerações. Alguns autores como Almeida e Falcão demonstram, por meios quantitativos em uma pesquisa de campo, o quanto se perdeu das sutilezas da teoria lamarckista durante os anos nos ensinamentos das escolas brasileiras. Tal artigo aqui citado é apenas um reflexo do que se tornou a imagem de Lamarck para o senso comum e, até, para alguns ramos da biologia. Eventualmente surgem lamarckistas com novas pesquisas - como foi o caso dos psico-lamarckistas recém-surgidos - tentando demonstrar que os pontos aos quais diziam que o francês havia errado, na verdade, estava correto. Entretanto, eles estão como movimentos de borda, sem muito prestígio acadêmico.

Não está se fazendo, aqui, uma apologia do lamarckismo, em absoluto. Aponta-se, apenas, o que Pichot argumenta, a saber, que a obra de Lamarck, muitas vezes, é resumida a pontos que ele mesmo deu pouco valor, dedicou poucas páginas, perdendo-se, assim, muito daquilo que poderia ser aproveitado. Como se trata de psicanálise nesta dissertação, os reflexos do lamarckismo nela mesma - algo que será abordado com mais propriedade quando for a hora - é, resumidamente, o que se segue.

Freud, como aponta Ritvo, teria um manuscrito no qual trataria lamarckismo e psicanálise. Contudo, a pressão da intelectualidade acadêmica em relação a publicações de cunho lamarckista era tão grande que, supostamente, Freud o deixou de publicar por tal razão. Ferenczi, por outro lado, foi mais ousado e publicou *Thalassa: uma teoria sobre a genitalidade*. Obra de alto teor lamarckista e muito criticada, tanto por psicanalistas quanto por biólogos.

Há correspondências, também, de Freud com o próprio Ferenczi e com Abraham, acerca de posições lamarckistas e uma interlocução com a "onipotência de pensamento" da neurose obsessiva, representada no caso do Homem dos Ratos. Toda essa discussão não passou de conversas, tendo apenas a publicação de *Thalassa* como algo oficial. Ritvo argumenta que Ferenczi gostaria de estabelecer a psicanálise como lamarckista, algo que estaria dentro dessas correspondências que poucos pesquisadores têm acesso. Obviamente, fica aqui só à guisa de curiosidade, visto não haver maneira de obter posse dos mesmos para conferência. Há quem diga - como Martins - que o lamarckismo sempre estará vivo, renascendo, eventualmente, quando lhe é dada oportunidade.

2.1.2 - Darwin e o darwinismo

"Cem anos sem Darwin é o suficiente!", é o que resmungou um grande geneticista americano, H. J. Muller, por volta de 1959, segundo nos relata Stephen Jay Gould. Obviamente, tal comentário causou alvoroço e confusão na plateia, visto que era o discurso oficial de saudação do centenário de *The Origin of Species*. Há quem diga que fora um início trágico de uma palestra que tinha tudo para ser épica, outros podem pensar que Muller apontou exatamente o que ainda acontece nos meios biológicos e de áreas afim, ou seja, que cem anos é mais do que suficiente para termos compreendido Darwin.

Ao que parece e o que nos indica a bibliografia especializada é o contrário. Talvez Muller tenha sido cirúrgico em sua fala mal-compreendida. Talvez a cutucada foi absorvida e, justamente por tê-la sido, causou tanto alvoroço na platéia. Independente do que o seja, fica claro para quem não é da área o tanto que a obra darwiniana ainda é controversa.

Gould demonstra-se pasmado e convicto de tal confusão. Diz ele, acerca da teoria da seleção natural: "Só na década de 40 do nosso século é que passou a predominar e, mesmo hoje em dia, embora constitua o núcleo da teoria evolutiva, é mal interpretada, mal aplica e citada erroneamente" (GOULD, 1987, p.1). Afinal de contas, o que pode ser dito da Seleção Natural que não seja retirado do senso comum e dos livros escolares - já demonstrado por pesquisas citadas na parte referente à Lamarck como inauditas e insípidas.

Darwin, como qualquer outro grande gênio da história da humanidade, possui uma obra de altíssima complexidade, o que dificulta o trabalho desta parcela da dissertação, sendo-se mister a seleção de alguma parte específica da obra do mesmo que possa contribuir satisfatoriamente com a nossa discussão, sabendo que deixar-se-á lacunas necessárias em função do objetivo maior.

Este autor - indiscutivelmente o maior biólogo da história da humanidade - tem uma importância tão grande que é praticamente impossível cogitar um trabalho que vá tratar de biologia sem que, direta e indiretamente, tangencie algo provindo da obra darwiniana. A influência exercida por este autor em Freud e sua importância na história do pensamento mundial, fazem dele o autor pilar para a discussão sobre o corpo biológico, objetivo que se visa neste ponto da dissertação.

Como posteriormente será trabalhada a visão de Stephen Jay Gould acerca do darwinismo - interpretação à qual o autor deste trabalho é inteiramente de acordo - tenta-se evitar, ao máximo, que a lente gouldiana entre em atrito com a concepção darwinista mais

elementar. Será exposto, então, o Darwin por si mesmo, deixando a interpretação de um leitor para o ponto em que ele for discutido separadamente. Por mais que Gould seja um guia nesse caminho, sua opinião sobre a seleção natural que é o ponto mais crucial de sua obra será deixada de lado por enquanto como prometido.

Essa foi a razão pela qual iniciou-se essa parte demonstrando o clima de desconforto que ainda existe nos meios biológicos em relação à teoria darwiniana.

Estabelece-se, portanto, a base da teoria darwinista para que possa ser caminhado, a partir desse ponto, em direção à concepção de corpo por Darwin.

A Seleção Natural, nas palavras do próprio Darwin, é "essa preservação das variações favoráveis e a eliminação das variações desfavoráveis (...). Quanto às variações que não são nem vantajosas nem nocivas, essas não serão afetadas pela Seleção Natural, permanecendo como uma característica oscilante (...)" (DARWIN, 1859[2005], p.143). Ele salienta que ela não é uma escolha consciente das espécies. Darwin aponta, aqui, que algumas palavras podem induzir - como é o caso da evolução - a interpretações distintas daquilo que ele gostaria de dizer. Cita que os químicos, para melhor exemplificar o que queria dizer, utilizam a descrição de "características eletivas" das moléculas para descrever o fenômeno do agrupamento dos elementos. Afirma que, por mais que digam que haja tal eleição de características não quer dizer que os ácidos "escolhem" aqueles com quem têm afinidade (DARWIN, 1859[2005]). Ele fomenta a dificuldade de se "personificar" a natureza e que isso é, talvez, o maior impasse na transmissão de sua teoria, mas guardava a esperança de que, como o passar do tempo, tais questões se tornariam inúteis. Talvez ficasse decepcionado com o que se depararia hoje, como bem apontou Muller em sua palestra.

Resumindo, então, a Seleção Natural pode ser entendida como a constatação de dois fatos e uma conclusão silogista decorrente das mesmas, como aponta Gould (1987):

a- Os organismos variam, e essas variações são herdadas (pelo menos em parte) por seus descendentes;

b- A produção de descendentes será sempre maior do que aqueles que se podem sobreviver, sendo uma constatação praticamente óbvia, visto a inversão da mesma ser um absurdo lógico.

c- Guardadas as devidas proporções, a descendência que tiver maior capacidade e intensidade de variação em direções que sejam favoráveis pelo meio ambiente em que se encontra, sobreviverá e propagará. Logo, variações favoráveis terão uma tendência maior a crescerem na população com o tempo, através da Seleção Natural.

Pode-se perceber que a primeira característica do corpo, para Darwin, é que ele é fruto

da interação direta como meio em que se encontra. Contudo, difere drasticamente da concepção lamarckista. Não há nada entre o organismo e o meio ambiente ditando a relação, ou seja, é uma intersecção completamente aleatória e randômica. Tal intersecção é direta, sem que haja entidades como "volição", "sentimento interno", "tendência à vida", ou outras categoristas idealistas que as valham, de maneira que o mais apto para determinado ambiente é, justamente, o que vai ser extinto em outro. É um corpo de particularidades e sutilezas que o fazem adaptado para aquele exato ambiente em que se encontra. É a grande maravilha do acaso e da variação, como ele gostava de salientar.

Caminha-se adiante para outras características que possam contribuir para melhor compreensão do corpo darwinista.

Muito se fala pelos historiadores e biógrafos de Darwin, e até pelo próprio em sua autobiografia, sobre as razões pelas quais ele demorou 20 anos para publicar o seu mais famoso livro. Gould dá alguns motivos comuns na literatura especializada: religiosos - um possível medo do que poderia acontecer com ele por tal golpe no cristianismo - ou científicos - como se ele já tivesse a teoria em mãos, mas precisasse de amontoar um montante esmagador de fatos para comprová-los (GOULD, 1987, p. 12/13). Por mais que ambos os pontos possam ser tentadores, Gould apresenta alguns manuscritos de Darwin - os chamados *Notebooks* - que ele mantém desde o início de sua carreira que são altamente esclarecedores com relação ao assunto.

Foi feito todo esse intróito para poder-se chegar no ponto em que se encontra. É sustentado pelo próprio Darwin - basta ler com atenção sua autobiografia e suas notas - que seu grande motivo para o atraso da publicação da *Origem das Espécies* era seu irredutível materialismo filosófico.

Gould afirma: "muitas de suas declarações mostram que esposava mas temia expor princípios de algo que sabia ser muito mais herético que a própria evolução: o materialismo filosófico - o postulado de que a matéria é tudo na existência e de que todos os fenômenos mentais e espirituais são subprodutos dela" (GOULD, 1997, p. 13). Por mais que hoje tal concepção possa parecer comum, à época, como aponta Gruber, citado por Gould (1987), o materialismo poderia ser mais ofensivo do que a própria evolução, afinal de contas, Lamarck já havia exposto sua posição acerca da mesma.

O que era tão assustador em Darwin é que enquanto outros autores trabalhavam com termos como "sentimento interno", "força vital", "vitalismo", "luta orgânica", entre outros, ele se apoiava no acaso e na seleção natural. Tais conceitos, como aponta Gould, dá uma espécie de armadura para que a religiosidade tradicional do ocidente pudesse se simbiotizar e

trabalhar com o "meio-termo", uma vez que esses termos permitiam Deus, ou coisa que o valha, pudesse "trabalhar" dentro da própria evolução. É interessante demonstrar que tais concepções não se encontram esclarecidas na *Origem*, e sim em outros trabalhos como *A descendência do Homem*, visto Darwin ter sofrido pressões intelectuais na Universidade de Edimburgo por seu amigo pessoal, W. A. Browne, para não publicar suas posições filosóficas. Darwin assim expressa em seu *M notebook*: "para evitar dizer o quanto acredito no Materialismo, digamos apenas que as emoções, instintos, graus de talento, que são hereditários, o são simplesmente porque o cérebro da criança se parece com o dos pais" (DARWIN *apud* GOULD, 1987, p. 16).

Em outro ponto de seu *notebook*, Darwin já é bem mais explícito com relação ao seu materialismo. Ele distorce um texto platônico - um clássico idealista, segundo a leitura de Gould - fazendo que sua afirmação vire "materialista". Assim o disse: "Platão diz em *Phaedo* que nossas "idéias imaginárias" surgem da preexistência da alma, não são deriváveis da experiência - *leia macacos em lugar de preexistência*" (DARWIN *apud* GOULD, 1987, p. 15, grifo nosso).

Crê-se que, aqui, é necessário um esclarecimento do porquê de se estar falando sobre tais coisas. O que se tem como objetivo - e hora alguma isso saiu de pauta nos planejamentos dessa escrita - é demonstrar que o corpo darwiniano é materialista até a última instância. Objetiva-se, então, apontar que tal corpo não possui nenhuma relação com algo de natureza esplendorosa, obscura, além do que a própria matéria possa chegar. Até ao se referir à mente, a dita "própria cidadela", como ele gostava de nomear, seu materialismo era sólido e impecável. Essa noção será complexificada aos poucos, para uma explanação mais organizada. Assim, coloca-se, gradativamente, características da obra e da epistemologia darwinista. Para tanto, pede-se paciência nos momentos em que possam parecer desacoplados do objetivo, pois colocam-se como riachos a caminho de um grande afluente, o corpo tal qual concebido por Darwin.

Passa-se para a próxima característica do corpo darwiniano.

Natura non facit saltum. Com essa frase em latim, Darwin dá abertura a um subcapítulo da *Origem*. Com tal frase - a natureza não faz saltos - ele se ocupa em demonstrar, de maneira detalhada, como todas as mudanças que ocorrem no seio da transformação das espécies se dão de maneira gradativa. Darwin usava um adágio clássico dos naturalistas que dizia que "a natureza é pródiga em variações e avara em inovações" (DARWIN, 1859[2005], p. 258). Darwin argumenta que a Seleção Natural deve agir tirando proveito de modificações ligeiras e sucessivas, afirmando que saltos ela não pode dar, mas que deve ir avançando em

passos curtos, de uma maneira tão lenta que é difícil de se imaginar (DARWIN, 1859[2005]).

É digno de nota que, por mais tentador que seja, o fato de a natureza trabalhar de maneira gradativa e sucessiva não quer dizer que ela tenha uma finalidade. Atribuir uma finalidade inerente às coisas é um pecado mortal para um materialista. Darwin, como bem salienta em toda sua obra, reforça que a grande arma da Seleção Natural é o acaso⁴. Esse ponto é outro tão peculiar quanto o materialismo filosófico. Enquanto alguns autores usavam "transformismo", "teoria das transmutações", entre outros, Darwin se referia à sua teoria como "descendência com modificação". Pode-se questionar qual é a sutileza por trás desse aparente preciosismo darwinista. Explica-se.

É comum o erro de apontarem Darwin como um "evolucionista". Não que ele não o seja, como Gould muito bem argumenta. A questão não passa por esse mérito. Nos tempos de Darwin, evolução era um termo que estava acoplado a *um conceito de desenvolvimento progressivo*, algo completamente contrário do que Darwin queria dizer. Sucessividade e progressividade são termos distintos, com significados diferenciados. Apontar uma progressividade, nos mais ínfimos dos termos, seria, para Darwin, sucumbir novamente a todo idealismo, espiritualismo e vitalismo contra o qual ele lutava. Segundo Gould, há um famoso epigrama de Darwin em que ele faz uma recomendação para si próprio de nunca escrever, em toda sua obra, as palavras "superior" ou "inferior" ao descrever o organismo. "Organismos superiores e inferiores" é uma classificação teleológica comum a teorias semelhantes a de Lamarck, que apontam um direcionamento na evolução, que é a complexificação dos organismos. Para Darwin, se uma ameba é tão bem adaptada ao seu ambiente como os humanos, porque seriam os últimos considerados superiores?

Darwin, então, raramente usava a palavra "evolução". É de se esperar que a maior parte das traduções disponíveis no mercado deslizem com constância em relação a isso, sendo aconselhável a leitura do original para tirar a prova. É interessante apontar, também, que Darwin tenta criar até um vocábulo que valha melhor à concepção que ele tinha de "evolução". Ele começa a utilizar *evolver* como substituto, sendo, até, a última palavra da *Origem*: "enquanto este planeta continua a girar em sua órbita, obedecendo à imutável *Lei da Gravidade*, as formas mais belas e admiráveis, originárias de um início tão simples, continuam a evolver" (DARWIN, 1859[2005], p. 572).

Dessa maneira, Darwin continua fiel a sua matriz epistemológica e consegue conciliar sua concepção de transformação das espécies sem se anexar a qualquer tipo de apelo ao

⁴ Para melhores explicações, reportar a um trecho específico da *Origem*, ao capítulo IV por completo, assim como às questões que Darwin coloca em seu final sobre possíveis argumentações que contradizem a Seleção Natural.

transcendental. Tal habilidade filosófica darwinista causou admiração em Marx, grande expoente do materialismo, que, segundo Gould, que teve acesso direto à biblioteca do inglês, havia uma cópia do *O Capital* com dedicatória do próprio Marx, nomeando-se como "admirador secreto" (GOULD, 1987).

O corpo na concepção darwinista, então, é materialista até a última instância, interativo com o meio ambiente, sem que haja nessa interação qualquer força que influa no direcionamento e progressão da evolução. Sabe-se que esse corpo "evolui", mas não caminha para direção alguma, nem se faz "superior" ou "inferior" a nada. É apenas a dança da adaptação ditando suas batidas. Darwin estende sua concepção para qualquer outra instância, como a mente, apontando ela como uma produção do cérebro (GOULD, 1997).

Parte dessas concepções darwinianas terá reverberação na obra freudiana assim como teve o lamarckismo, guardadas as devidas proporções. O autor desse texto é inclinado a concordar com Ritvo (1992), e apontar que há mais concordâncias com posições darwinianas na obra freudiana do que com as lamarckistas. Assim sendo, algumas considerações que teriam cabo nesse ponto, serão deixadas para a hora que for tratada a biologia freudiana.

Sobre o caminho do darwinismo hoje, Gould nos aponta que há uma bifurcação. Ele diz que, mesmo não sendo clarividente, pode supor que as discussões perpassarão por três ingredientes de concepções de mundo darwinianas: "seu enfoque sobre o indivíduo como principal agente evolutivo, sua identificação da seleção natural como sendo o mecanismo da adaptação, e sua crença na natureza gradual da mudança evolutiva" (GOULD, 1987, p. 267).

Ele aponta que já houve uma bifurcação na história da biologia preconizada por Weismann - autor que será pormenorizado mais adiante - e G. J. Romanes. O primeiro, rígido adepto da Seleção Natural, que não concedeu papel algum a qualquer mecanismo que não fosse esse; o segundo, que deu atenção igual à Lamarck e outros autores que apontam outros fatores para a evolução.

Hoje, o debate de ambos retoma forças no embate entre sociobiólogos que apontam que todo comportamento deve ser ditado por construções geneticamente evolutivas e adaptativas, entre geneticistas que levam a afirmação do indivíduo como núcleo evolutivo ao extremo - é o caso de Dawkins que será melhor analisado mais a frente - e os que se posicionam no meio termo, que o caso do próprio Gould, que também será melhor lido.

Assim, conclui-se aqui a parte do Darwin, sabendo que há muito o que se falar acerca do mesmo e que será pormenorizado em seus leitores posteriores.

2.2 - As guinadas da biologia do final do século XIX a meados do século XX

Os autores aqui utilizados - Weismann, Oparin e Schrödinger - foram escolhidos a partir de suas influências no pensamento mundial em relação à biologia e, também, à psicanálise. Obviamente, sabe-se que haveria muitos outros autores que poderiam configurar-se neste posto, assim como Claude Bernard poderia estar no subcapítulo anterior. Contudo, como deve-se ater ao objetivo, utiliza-se desses autores como pontos de exemplificação, sabendo que foram usados direta ou indiretamente por autores importantes da psicanálise.

2.2.1 - August Weismann e o plasma germinativo

August Weismann (1834-1914) foi não apenas um personagem importante na história da tese darwiniana e do darwinismo, mas pode ser colocado como seu principal divulgador. Pichot aponta que aquilo que creditamos hoje sobre a alcunha de darwinismo poderia ser, facilmente, transposto para weismannismo. Obviamente, tal assertiva pode ser contestada como um exagero da parte de Pichot, contudo o abandono geral dos darwinistas de algumas concepções lamarckistas claramente presentes na obra de Darwin deve-se ao grande esforço de Weismann de afirmar continuamente a supremacia da Seleção Natural e suas variações - seleção sexual e genética - frente a qualquer outro método explicativo da variação das espécies.

A escolha desse autor para a dissertação é óbvia para qualquer leitor de Freud e da psicanálise. Em *Além do princípio do prazer*, uma das obras mais complexas e polêmicas de Freud, ele usa a teoria carro-chefe de Weismann, o plasma germinativo, para hipotetizar uma explicação científica para sua pulsão de morte. Reconhece-se que, nesse autor, houve a maior dificuldade da dissertação para se estabelecer uma concepção de corpo. Pede-se desculpas ao leitor por tal desvio - se é que pode-se nomeá-lo como tal - sabendo que este reconhecerá o esforço em colocá-lo aqui, visto ter uma obra extensa e de difícil acesso, tanto na parte física - acesso aos livros -, como linguística.

Dessa maneira, propõe-se detalhar apenas aquilo que foi útil a Freud para trilhar o caminho que ele escolheu ao utilizar Weismann. Dessa maneira, dá-se detalhes interessantes para o trabalho dos analistas, estabelecendo, de maneira mais detalhada e pormenorizada, as colocações biológicas weismannianas.

Para início de trabalho, separam-se as duas grandes contribuições de Weismann como guias do trabalho, a saber: sua bem sucedida crítica da herança de caracteres adquiridos de Lamarck, e a sua grande contribuição original, a distinção e entre "germeplasta" e "plasma germinativo" (material responsável pela hereditariedade) e "somatoplasma" (restante de células do corpo). (MARTINS, 2003).

A posição de Weismann se assemelhava à de Wallace - um dos descobridores da Seleção Natural, junto com Darwin: não há necessidade de qualquer outro método, principalmente a herança dos caracteres adquiridos, para explicar a transformação das espécies. Ele sustentava que "a seleção natural ocorreria sempre na direção da utilidade" (MARTINS, 2003, p. 57). De certa forma, o corpo, para Weismann, era um corpo utilitário, ou seja, um corpo que sobreviveria desde que pudesse manter aquilo que fosse funcional com o ambiente em que está inserido.

É interessante observar que Weismann tinha uma noção epistemológica muito parecida com a de Freud para interpretar a seleção natural. Um dos grandes problemas sofridos por suas teorizações é que seus argumentos evitavam a experimentalidade e a verificabilidade exigida pela cientificidade da época. Assim, ao argumentar sobre o mecanismo da variação das espécies, ele dizia que "a sobrevivência do mais apto não pode ser provada na natureza, simplesmente porque não estamos em condição de decidir, *a priori*, qual é o mais adaptado" (WEISMANN *apud* MARTINS, 2003, p. 58). Em outras palavras, é o *a posteriori*, ou melhor dizendo, em termos freudianos, na *nachträglich* do movimento da seleção natural é que se pode dizer qual é a forma mais adaptada para determinada situação.

Freud não escolhe Weismann por acaso. Martins argumenta que Weismann não teve muita aceitação no meio científico pela maneira que encontrava para explicar suas posições. Alguns apontavam que ele era metafísico e especulativo por demais, como era o caso de Bateson, grande crítico deste autor, esquecendo do cientificismo caro à época. As reações negativas que Weismann recebia na comunidade científica da época se assemelhavam a aquelas recebidas por Freud, apontadas por Jones(1953-57) e Assoun(1983), na sua maneira de explicar os fenômenos do inconsciente pelo método psicanalítico.

Ao que parece - e isso é mera elucubração do autor desse texto - é que Freud escolhe, dentro da biologia, o autor que sofreu as mesmas acusações que ele. Weismann aparece como uma luva - e isso será argumentado mais adiante - porque suas colocações sobre a imortalidade do material genético dão ensejo à argumentação freudiana de que o restante das células somáticas podem servir para a morte.

Mesmo sabendo da importância que ele teve nesse ponto, isto não se constitui como a

parte principal da argumentação desta dissertação. Sua ponta de originalidade - o plasma germinativo - é o que nos interessa. Assim sendo, passa-se para esse ponto, que é por onde a argumentação psicanalítica repousa.

A seleção natural, para Weismann, passava por alguns níveis diferenciados. Ele a colocou em três grandes pontos: a individual, a histonal e a germinal. O primeiro diz respeito ao indivíduo, como a etimologia acusa. "Os indivíduos mais aptos possuem maior chance de sobreviver e de deixar descendentes" (MARTINS, 2003, p. 59). A segunda é um pouco mais interna, acontecendo dentro do organismo do indivíduo. É a briga que ocorre entre os tecidos do organismo por alimento, nomeado como "luta das partes" por Weismann. Isso, aplicado a seres pluricelulares nos quais o plasma somático está diferenciado do germinativo, causaria modificações a níveis do soma, ou seja, haveria o uso-desuso, mas sem herança de caracteres adquiridos, visto não haver mudança no caráter germinativo. O terceiro, a seleção germinal, é a briga entre o mais apto a nível das estruturas genéticas, fazendo com que o plasma mais adaptado possa ser selecionado e passado adiante.

O plasma germinativo é o nome que Weismann dá ao que se equivaleria, hoje, à carga genética, contudo, suas ramificações teóricas dão ensejo para uma suposição ainda mais ampla, tanto em nível ultramicroscópico, como em concepções mais macroscópicas.

Dentre esses três níveis, o que mais importará ao trabalho é o germinal, provindo do plasma germinativo. Essa estrutura, já nomeada algumas vezes nesse trabalho, consiste em três partes cruciais, segundo Weismann. Sua estrutura é complexa e de difícil acesso visual - algo que lhe rendeu toda a crítica de especulação excessiva da teoria.

O nível mais básico seria o dos "bióforos" (os portadores da vida), que seriam "os menores conjuntos de moléculas capazes de assimilar novas moléculas, crescer e se replicar. Todos os tecidos vivos contém bióforos, já que são todos capazes de replicação.

O segundo nível supunha uma agregação de bióforos em uma estrutura maior e mais complexa. Como cada bióforo era responsável por determinada parte do organismo, um agrupamento do mesmo deveria obedecer certa ordem e serem "inseparáveis" (MARTINS, 2003, p.61). Essas estruturas secundárias do material genético seria nomeada de *determinantes* e as estruturas que foram construídas a partir das mesmas, de determinadas. Dessa maneira, "cada característica que fosse transmitida independentemente teria seu determinante particular" (MARTINS, 2003, p.61). Os determinantes são, então, unidades vitais de ordem mais elevada do que o bióforo, possuindo qualidades especiais.

É digno de nota - e isso é um dos pontos mais criticados de Weismann - que tanto os bióforos quanto os determinantes encontram-se em níveis submicroscópicos, ou seja, abaixo

do limite da visibilidade, restando apenas uma questão argumentativa teórica para trabalhar, algo que causava extremo incômodo na comunidade científica da época.

O terceiro nível é chamado de id, ou idioplasma, que conteria uma quantidade suficiente de determinantes e, logo, de bióforos capazes de produzir, sozinho, um indivíduo. Teoricamente, um id seria o suficiente para uma ontogenia, como argumenta Martins (2003).

Esses três níveis, em conjunto, formam o plasma germinativo. E a argumentação freudiana gira em torno das aplicabilidades e consequências que isso têm no corpo somático. Para melhor colocar a questão, uma vez que o soma foi formado, sua atuação se restringe a "anfitriar" o material germinal. "Nenhuma mudança que afeta o corpo é comunicada ao plasma germinativo e assim o organismo só pode passar para a geração seguinte aquilo que receber de seus progenitores" (MARTINS, 2003, p. 63).

O caminho que Weismann abre para o raciocínio freudiano é que o plasma somático pode se embaralhar para a morte, porque aquilo que é passado pelo genitor ao filho, é também passado para o neto, e assim por diante, fazendo com que o plasma germinativo, desde que tenha condições de nutrição suficientes, seja imortal, deixando a mortalidade para os níveis do soma, do corpo enquanto "carcaça".

Parte da argumentação sobre as possíveis reverberações desse sistema de pensamento para a psicanálise será melhor tecido na parte que trata de Richard Dawkins, autor mais atual que aponta que suas idéias são uma readaptação da argumentação weismanniana.

Percebe-se que, com Weismann, Freud pôde ter acesso a um corpo morto, um escravo dos portadores da vida e suas aglomerações. O uso que ele faz disso será melhor discutido ao se estabelecer a biologia freudiana, sendo crucial, aqui, apontar o que foi colocado, a saber, a epistemologia weismanniana e suas reverberações no pensamento biológico da época.

2.2.2 - Erwin Schrödinger e a biologia molecular

Esta seção tem um caráter peculiar, pois trata-se de um autor que não é do campo da biologia, apesar de ter sido extremamente influente no curso da mesma. Trata-se do austríaco Erwin Schrödinger, físico quântico de alto renome.

Erwin Rudolf Josef Alexander Schrödinger [1887-1961], como nos demonstra Isaacson, é um membro que encabeçava as discussões de física quântica no universo germânico da época, junto com Heisenberg e Einstein (ISAACSON, 2007). É sabido que, nos clássicos colóquios que travavam em Viena e outras cidades que centralizavam os debates em língua alemã, Schrödinger e Heisenberg eram os únicos a colocar Einstein em situação de

embaraço, no que tange à física teórica. Suas colocações e seus pontos de vista - normalmente não ortodoxos e dignos de lógicas de alta complexidade - eram suas características marcantes.

Introduz-se tal autor dessa forma para apontar que seu raciocínio é de difícil apreensão e de alto nível de abstração. Suas equações paradoxais - expressa no tão famoso paradoxo do gato morto/vivo - são raciocínios que utilizam a termodinâmica e o nível quântico das partículas como pontos argumentativos, por exemplo, sendo de acesso laborioso.

Schrödinger foi escolhido para esse trabalho não apenas pela sua clara relevância no assunto - pois há vários autores que poderiam figurar em seu lugar - mas por ser citado por Jacques-Alain Miller em seu texto *Biologia lacaniana e acontecimento de corpo*, no qual aponta o mesmo como um precursor da dupla hélice do DNA, de Watson e Crick, e uma espécie de "atualizador" das teorias weismannianas (MILLER, 2004).

Sendo feita a introdução, diz-se: "há muito tempo marcada pelo vitalismo, a biologia deveria nascer, sobre sua forma moderna, do contato com a física" (DANCHIN *apud* SCHRÖDINGER, p. 9). É dessa maneira que é feito o prefácio do livro base de Schrödinger, *Qu'est-ce que la vie?*, para essa discussão. É afirmado que todos os autores da biologia molecular atual se apoiam nesse pequeno livro que o austríaco escreveu, em seu exílio político na Inglaterra. A grande pergunta que ele se faz ao escrevê-lo é essa: "como se pode explicar, à luz da física e da química, os eventos que se produzem no espaço e no tempo os limites espaciais de um organismo vivente?" (SCHRÖDINGER, 1967, p. 10).

Cabe afirmar, neste início de discussão, por mais elementar que seja, que moléculas são aglomerados de átomos. A posição epistemológica de Schrödinger, em se tratando de biologia, é que os átomos isolados, ou as pequenas moléculas de cristais periódicos, como ele os nomeia, são incapazes de conservar a memória necessária para a transmissão de caracteres adquiridos (SCHRÖDINGER, 1967). Em outras palavras, ele aponta que é impossível que haja material genético em objetos inanimados.

Schrödinger afirma que, do ponto de vista estatístico, as estruturas das partículas vivas se diferenciam integralmente daquelas de qualquer outra espécie inanimada, fazendo, assim, uma grande questão para os físicos e químicos ao analisá-las (SCHRÖDINGER, 1967). Dessa maneira, ele estabelece o ponto mais essencial da célula viva - a fibra cromossômica - classificando-o como um "cristal aperiódico". Esse pequeno filamento de material cromossômico é, como ele mesmo nomeia, "o suporte material da vida" (SCHRÖDINGER, 1967, p.36). Como sua abordagem é vanguardista, ele mesmo, em um momento de humildade científica, reconhece que sua abordagem pode não ser a mais adequada, ou talvez a mais simples, para o assunto (SCHRÖDINGER, 1967). Endossando tal posição, ele ainda afirma

que esse campo é "o limite das ciências naturais e, provavelmente, do entendimento humano" (SCHRÖDINGER, 1967, p.41).

É interessante apontar essa colocação, pois tal limitação reconhecida é um grande avanço vindo das palavras de um cientista natural. O que ele demonstra no restante desse trabalho é o quão volúvel e esquivo é o conceito final de vida, ou melhor, como é difícil descrevê-lo em sóbrias linhas naturalistas.

O que é, então, esse "cristal aperiódico"? Talvez seja interessante diferenciá-lo de seu oposto, o periódico. Schrödinger diz que, em se tratando de física, eventos que se repetem em curso normal, governados pelas clássicas leis da física, são nomeados de cristais periódicos, como líquidos ou gases compostos de um grande número de moléculas idênticas (SCHRÖDINGER, 1967). Para melhor exemplificar, pega-se uma molécula de hidrogênio - que também pode se apresentar em forma atômica - como uma acoplação de dois átomos do mesmo. Dessa maneira, em todas as vezes em que essas duas substâncias se acoplarem, ajuntarem, ou como se queira metaforizar tal encontro, será formada uma molécula de hidrogênio. Contrariamente a essa posição, os cristais aperiódicos possuem particularidades que não permitem essa constância que seus opostos conseguem manter. Para estes, a combinação é sempre uma experiência única e diferenciada.

Retoma-se o raciocínio. Aquilo que hoje nomeia-se como DNA ou fibra cromossômica, é, para Schrödinger, um cristal aperiódico. Partindo-se desse pressuposto, observa-se que a conjugação e a formação de cristais aperiódicos é algo inovador e de uma ordem diferente daqueles que os objetos inanimados possuem.

Então, como ficaria colocada essa movimentação de nível quântico da matéria viva? Quais seriam as leis que regem tais movimentações?

Para que estas questões possam ser respondidas é necessário expandir algumas concepções básicas schrödingerianas já colocadas.

O mundo vivo, tal qual ele o via, é diferente do físico, como já foi colocado. Ele é "caracterizado pelo movimento, pela irregularidade, pela troca. Sua matéria é costumeiramente fluida, colante, viscosa" (SCHRÖDINGER, 1967, p. 12). O tal cristal aperiódico, a fibra cromossômica, é, então, o único capaz de suportar memória hereditária, capaz de passar adiante uma possibilidade criativa de se adaptar e modificar de acordo com os engatamentos que a variação das possibilidades pode proporcionar.

Essa matéria cromossômica é nomeada como cristal, para Schrödinger, por ter, em certo momento - aquele da conjugação das duas hélices - a fixação e a impossibilidade de alteração de algo já feito. Em outras palavras, há um momento específico para a variação e

para aquilo que ele nomeia como "salto quântico". A partir dessa conjugação, não há mais nada a ser feito em se tratando de alguma mudança de possibilidade. Os dados da genética já estão jogados quando as hélices do material genético se encontram, fazendo-se tão duro e indestrutível quanto um cristal. Sua aperiodicidade advém dessa impossibilidade de mudança após tal momento. Contudo, as perguntas levantadas acima continuam em suspenso. Pensa-se que, agora, tenha-se elementos suficientes para caminhar em direção de respondê-las.

Como esses movimentos do material genético, antes da conjugação do cristal, podem dar a variação? Schrödinger responde que há uma movimentação quântica ocorrendo nos átomos cromossômicos, que obedecem à aleatoriedade do movimento browniano⁵ e dependem, crucialmente, de uma questão de termodinâmica.

Explica-se. O autor coloca que nessa movimentação anterior à conjugação do material genético, há a possibilidade de se haver o "salto quântico". Ele afirma que isso é "um mistério paradoxal devido à natureza descontínua do modelo quântico" (SCHRÖDINGER, 1967, p.16). É exatamente nessa brecha que ele consegue encaixar sua teoria dentro da biologia. Todas as discussões sobre o regimento e as leis, que dirigem a hereditariedade eram nebulosas antes de Gregor Mendel [1822-1884]. Contudo, sua concepção se dá à nível molecular e Schrödinger tem a ousada tentativa de explicá-la de maneira ainda mais elementar, pela via dos movimentos atômicos.

Então, o que se dá é que, nesse pequeno espaço de tempo prévio à conjugação do material genético, todo tipo de variação pode acontecer. Contudo, como diz o movimento browniano, se uma partícula é lançada em um líquido, ela descerá completamente irregular. Porém, se houver muitas dessas partículas, haverá certa regularidade nessa difusão (SCHRÖDINGER, 1967). Sabendo que na conjugação do material genético há grande quantidade de partículas, como há esse salto quântico? Schrödinger aponta o caminho através da variação de temperatura. Ele diz que a movimentação das partículas se encontra aos caprichos térmicos do meio ambiente, ou seja, elas não tem uma escolha e, sim, uma eventualidade caótica de uma conjunção singular.

Pode-se perceber que há, nas entrelinhas do que foi dito, uma discussão entre aquilo que é da ordem do macro e do micro. Schrödinger se coloca exatamente na ponte entre essas colocações, e utiliza-se do movimento browniano, por exemplo, como uma das montes de comunicação entre esses mundos. Há, também, demonstrações com cálculos que ele dispõe através de outros modelos como a difusão ou o magnetismo. Porém não é de valia entrar nessa

⁵ O movimento browniano é o [movimento aleatório](#) de partículas macroscópicas num fluido como consequência dos choques das moléculas do fluido nas partículas.

discussão, tendo em vista o objetivo final, que é demonstrar a superação dialética do conceito de corpo que ocorre da biologia clássica à psicanálise. Assim ele estabelece que a comunicação dos átomos com estruturas de porte maior - como o gene, que é o caso da discussão atual - é feita por um grande ajuntamento de pequenas partículas que compartilham da mesma ordem de movimento, guiadas, principalmente, por questões termodinâmicas, solidificando-se nessas estruturas, os cristais aperiódicos. Schrödinger demonstra que o cristal é um modelo ou um símbolo do mundo inorgânico. Mas, também do mundo das leis da matéria, fazendo-o crucial para sua teorização quando o nomeia de aperiódico. Com isso, ele lhe dá a possibilidade de um caráter de modificação pelo tempo - não por uso ou desuso, mas por um espaço de tempo inicial, como já foi dito, no qual há o salto quântico, específicos ao universo vivente (SCHRÖDINGER, 1967).

Compreendendo que o gene é um edifício poliatômico - um aglomerado dos mesmos -, ele crê dever aplicar as regras habituais que presidem no destino de qualquer outro átomo, em uma temperatura na qual a vida possa se originar.

A temperatura, como já foi dito, tem um papel essencial na dinâmica dos átomos na pré-formação do gene. O grande giro teórico de Schrödinger é demonstrar que os efeitos da termodinâmica dos movimentos das partículas dá um leque de probabilidades *finitas* para as variações espontâneas na natureza do gene (SCHRÖDINGER, 1967). Pode-se dizer que Schrödinger reinterpretou Darwin nesse ponto, ou melhor, que poderia ser classificado como um darwinista quântico, se assim se pode nomeá-lo. Tal releitura será mais explicitada no próximo ponto sobre ele - talvez o que mais interessará à psicanálise.

Sua visão de mundo é altamente ligada aos meios científicos - mais precisamente à intelectualidade física germânica - de sua época (ISAACSON, 2007). A idéia que Schrödinger quer trazer é bem comum em seu campo de pesquisa: a de que o mundo caminha, espontaneamente, para a desordem.

"Ora", pode-se pensar, "se é o caminho espontâneo do mundo é o da desordem, como se explica o alto nível de organização da vida?"

Schrödinger apresenta um raciocínio óbvio - já apresentado mais acima por outros autores da biologia - porém com esse detalhe: há algo no mundo que caminha para a desordem. Dizer que a vida é, justamente, uma anomalia dessa tendência, ou seja, uma posição oposta a essa "tendência natural", não é algo novo. O que o diferencia é dizer que a força natural é a desordem, e não o contrário.

Ele argumenta que "a idéia primeira é que as leis macroscópicas da física, de natureza factualmente estatística, correspondem a uma tendência espontânea de toda matéria a ir em

direção à desordem" (SCHRÖDINGER, 1967, p. 21). Mais a frente, ele sustenta que a tendência à ordem é uma característica da matéria viva. O austríaco se questiona se não se pode pensar que esse comportamento espontâneo da matéria pode ser classificado como uma aptidão para a exploração, talvez, até, para a invenção? Para responder, ele expõe que o segundo princípio da termodinâmica - que afirma que o aumento espontâneo de entropia de todo sistema material, em um espaço de tempo, até o valor máximo - permite que as moléculas de maior porte possam se movimentar em manutenção da vida (SCHRÖDINGER, 1967).

Aqui reside, exatamente, a releitura darwiniana. Schrödinger não supõe uma ordem já existente e que deve ser mantida, e, sim, uma luta (que seria a luta pela sobrevivência) da matéria viva contra essa tendência à desordem.

Pode-se questionar se Schrödinger é vitalista, como Lamarck, em função dessas colocações que se aparentam vagas em relação a tais "tendências". Toda a questão é solucionada por ele quando trata o assunto a partir da energia. Por mais que isso possa aparentar apenas uma troca de significantes - o que não o deixa de ser - aponta, intrinsecamente, para uma guinada epistemológica. Ao invés de introduzir alguma concepção transcendental, intangível, ele coloca tudo no nível de energia, calor, etc.

Um princípio que guia o autor em questão é que a vida é uma espécie de "fuga para adiante", um *timing* constante para o futuro, onde tudo se faz no sentido de se evitar atingir um equilíbrio termodinâmico. É interessante que, ao mesmo tempo que se evita atingir o tal equilíbrio, sua estabilidade é mantida. O movimento de se evitar tal ponto é, justamente, o motor da vida (SCHRÖDINGER, 1967). A riqueza do diálogo permanente entre as instâncias macro e microscópicas que ocorre em qualquer célula ou organismo permite a restauração constante de partes do edifício que podem vir a falhar em sua tarefa, trazendo uma espécie de equilíbrio caótico.

Em outras palavras, é dessa maneira que o físico conseguiu dizer as palavras de Darwin sobre a luta pela sobrevivência, a saber, sobrevive aquele que for mais estável.

Ao que é familiarizado com a psicanálise, é de se esperar que esteja pensando em alguma correlação das concepções físico-biológicas de Schrödinger com aquilo que Freud já havia postulado há alguns anos atrás nas suas concepções energéticas do funcionamento mental e da sua segunda teoria das pulsões, ao tratar do imbróglio das pulsões de vida e de morte. Não pode-se supor que o físico tenha tido contato direto com as obras de Freud, mas isso, também, não vem ao caso. O que é digno de nota é que, ao que parece, isso era uma cultura dos meios intelectuais vienenses.

Sabendo que Freud se apropriou das formulações da escola de Helmholtz (ASSOUN, 1983), algo que precedeu à produção de Schrödinger, é possível supor que, se a situação cronológica fosse contrária, Freud poderia muito bem se apropriar dos escritos do físico para desenvolver algo a mais da pulsão de morte. A visão de que o caos é o ponto de partida da situação do universo - como é o caso da filosofia de Schrödinger - é algo que surge em meados da década de 30, em alguns meios específicos da física quântica, recém-concebida e altamente contestada à época (ISAACSON, 2007).

Se - em um exercício imaginativo - Freud pudesse, à época, caminhar a partir da desordem caótica, tendo autores da ciência dita clássica, e visse que a concepção de vida, para Schrödinger, é uma briga entre essa "anomalia de normalidade" e a tendência ao caos, sua teoria das pulsões talvez tivesse outro caráter.

É interessante ver que, através dos desdobramentos do darwinismo, alguns pontos das concepções de corpo da biologia e da psicanálise têm certa proximidade. Contudo, percebe-se que há sempre uma apropriação por parte da psicanálise, um uso específico do conceito, o que é nomeado, nesta dissertação, de *aufhebung* do conceito de corpo.

O corpo schrödingeriano, então, é um corpo etéreo, pulsante, energético. O que importa a ele é o comportamento das partículas e seus movimentos caóticos e não suas macroformas, supostamente ordenadas. E esse corpo tem uma guerra de imperativos: um, natural, que vem do curso do caminhar da natureza - na visão dos quânticos - caoticamente; outro, uma anomalia que chamamos de vida, que busca a ordem e a estabilidade, alimentando-se de entropia negativa (SCHRÖDINGER, 1967). "É pela decomposição da organização das moléculas complexas", diz ele, "que se constitui a nutrição e perpetuação da própria organização" (SCHRÖDINGER, 1967, p. 24).

Observa-se, então, que sua grande peculiaridade reside na já apontada epistemologia schrödingeriana. No final das contas, é um corpo em guerra com as condições naturais, em constante troca energética e, principalmente, introduzido em um contexto de caos original.

2.2.3 - Oparin e o marxismo biológico

O livro de Aleksander Oparin, *A origem da vida*, é um marco na história da biologia mundial. O russo teve a audácia de explicar como se origina a vida de um ponto de vista materialista, como ele mesmo o diz.

Sua obra é considerada por muitos biólogos como uma das maiores produções sobre o início da vida.

Toda sua produção possui uma tônica reforçadamente e esclarecidamente materialista. Pode-se até considerar que um dos grandes motores de sua obra foi esclarecer a origem da vida de uma maneira que não seja idealista.

Oparin se questiona, no início da obra, o que seria essa coisa que diferencia o seres vivos dos objetos inanimados. Para a resposta, ele aponta para dois grandes caminhos: o material e o espiritual ou idealista. “Se a vida é material, o estudo das leis que a regem dar-nos-á a possibilidade de transformar os seres vivos, de modo consciente e dirigido. Se o que vive foi criado por um princípio espiritual e se sua natureza é insondável, só nos resta contemplar a vida e permanecer impotentes” (OPARIN, A . 1955, p.8). Aparece, nessa colocação do russo, a clareza de sua posição: se há um caminho materialista, imanentista, há que se ver a possibilidade de *transformar* os seres vivos, ou seja, fazer um trabalho ativo. Por outro lado, a posição idealista é aquela que se coloca de maneira contemplativa, passiva, diante da impotência do insondável da natureza que, no caso, se apresenta aqui como a vida.

Fica claro que tais colocações, vindas de um russo, na década de 30, com referências à briga materialismo/idealismo e com um posicionamento rigorosamente pejorativo daqueles que ele nomeia como idealistas, denotam que ele era socialista. Isso não é escondido durante o texto. Pelo contrário, há um atravessamento gigantesco de sua colocação política, com citações a Stalin, Engels, etc. Cabe, nesse ponto, uma crítica que, por mais contundente que possa parecer, não tira a importância e a genialidade da obra. Oparin comete vários deslizos científicos em função da política. Ao querer enaltecer os seus camaradas pesquisadores russos – há uma série de autores citados por ele como Timiriázev, os irmãos Kovalevski, Metchnikov, entre outros – ele se esquece do que foi produzido do lado “imperialista”. Esses autores citados são colocados por ele como “os sábios que o sucederam [a Charles Darwin]” (OPARIN, A . 1955, p.14). Coloca-se que existiam uma série de outros autores, muito mais importantes e relevantes que esses, ditos como sucessores de Darwin, mas que, por questões de outra ordem que não a científica, Oparin decidiu não citar. Como fora dito acima, não que isso tenha comprometido o trabalho por completo, porém, se houvesse – ou se pudesse; não se sabe até onde que o regime soviético permitia que ele nomeasse pessoas eminentes do outro lado – um carinho maior com as produções ocidentais, o trabalho poderia ter se tornado mais rico do que já é. Pensa-se que boa parte das críticas que o trabalho recebe advêm desse ponto explanado.

Em alguns momentos a leitura se coloca até cansativa nesse sentido. Aparenta ser um programa de biologia, apresentado por Oparin, no qual explica a origem da vida, e que, de tempos e tempos, há irrupções de uma ideologia soviética. Contudo, o objetivo não é dissertar

sobre o livro. Continua-se.

A posição marxista⁶ de Oparin perante a biologia é curiosa. Ele conseguiu explicar a origem da vida por sóbrias linhas darwinistas e, como metodologia de trabalho, o fez pelo marxismo. Então, ele enfoca que o uso de categorias transcendentalistas para a explicação da origem da vida são completamente desnecessárias e, como destacado em *itálico* mais acima, que há uma possibilidade de transformação e modelação da vida, reafirmando uma das teses de Feuerbach – grande influência filosófica de Marx – de que não é só conhecer que é o objetivo do filósofo, mas transformar a realidade.

Nessa obra específica não sobra muito espaço para a segunda argumentação, a da transformação, a não ser uma promessa no final do livro de que “há todos os motivos para considerar que cedo ou tarde estaremos em condições de reproduzir artificialmente esta organização e demonstrar diretamente que a vida nada mais é que uma forma particular de existência da matéria” (OPARIN, A. 1955, p.102). Essa promessa foi cumprida pelo americano Stanley Miller, com seu famoso experimento de 1953, no qual consegue produzir, em um ambiente laboratorial com água, amônia, hidrogênio e metano, incluindo choques elétricos, alguns aminoácidos, presentes na “sopa da vida”, que deu origem aos organismos.

Já no que tange à primeira afirmação, acerca dos idealistas, seu enfoque é diretamente ligado às religiões, mas bem poderia ser aplicado, como vimos mais acima, a Lamarck:

Os idealistas sempre consideraram e continuam a considerar a vida como a manifestação de um princípio espiritual superior e imaterial: 'alma', 'espírito universal', 'força vital', 'razão divina', etc. (...) a matéria é em si mesma algo inerte e privado de vida, servindo apenas de material para a construção dos seres vivos que, supostamente, não podem nascer e existir senão quando esse material tenha recebido uma alma que lhe confira forma e estrutura convenientes. (OPARIN, A. 1955, p.8)

Vê-se que Oparin coloca a vida, de acordo com os idealistas, como um sopro transcendental em uma matéria passiva, como se fosse um invólucro de carbono esperando por alguma coisa, sabe-se lá o quê, que a possa fazer viva. É um tanto ingênua e superficial a análise de Oparin nesse ponto. Concorde-se que, em se tratando de religião, sua colocação cai como uma luva para a maioria daquelas que se tem notícia. Porém, colocar toda a explicação idealista nesse pacote é um salto muito grande. Um legítimo sofisma. Pode-se argumentar de outra maneira a esse dualismo filosófico proposto por ele.

Em se tratando do materialismo, sua definição é perfeita e cirúrgica. Ei-la: “A vida não é mais que uma forma particular de existência da matéria, forma de existência cuja origem e

⁶ Aqui refere-se ao marxismo enquanto posição filosófica. Não há relação direta com o socialismo de Oparin. Por mais que esteja atravessado por sua convicção política, é possível ser feita uma separação satisfatória, à guisa de explicação, dessas duas posições.

destruição obedecem a leis determinadas” (OPARIN, A. 1955, p.8). Difícil acrescentar algo a essa colocação que não faça redundância. Parte-se então para as críticas e maneira idealistas de se enxergar o problema.

Tem-se um posicionamento durante sua obra que causa espanto ao leitor. Oparin se posiciona contra o DNA, contra o gene, dizendo que são conceitos metafísicos. É algo que é melhor colocar em suas palavras:

Todavia, muitos naturalistas, mesmo após Darwin, conservaram o método metafísico de abordar esse problema [a origem da vida]. O mendelismo-morganismo, amplamente difundido nos meios científicos dos Estados Unidos e da Europa ocidental, erige uma tese segundo a qual as partículas de uma substância especial concentrada nos cromossomos do núcleo celular, os genes, detêm a hereditariedade e todas as outras propriedades da vida. (OPARIN, A. 1955, p.16)

Obviamente, ler tal assertiva em pleno século XXI, faz-nos imaginar que Oparin estava gracejando. Contudo, novamente, o atravessamento político - que pode ser lido como uma espécie de censura - pode ter interferido nas posições do mesmo. Novamente, recua-se perante maiores confabulações sobre os desejos do autor, visto não ser um caminho seguro.

Oparin critica, nessa colocação, aquilo que hoje é vociferado por todos os cantos pelos biólogos. Alguns até o fazem por demasiado, como Richard Dawkins, com sua constante exposição midiática. Tal “abordagem metafísica” é o que se tem de mais avançado, materialista e sólido nas argumentações e pesquisas em biologia evolutiva de hoje. É com pesar que lê-se tal colocação na obra de Oparin, pois ao fazê-la, ele coloca em cheque toda sua categorização dualista filosófica entre materialismo/idealismo. Poderia-se perguntar a ele, se estivesse vivo, se uma categoria de pensamento metafísico idealista, como ele mesmo classificou, pode ser modificada para materialista pelo simples fato do aparecimento, ou da confirmação, de substratos físico-químicos que a suportem. Se a resposta fosse positiva, Mendel viraria materialista. Se a resposta fosse negativa, Oparin teria que lidar com uma legião de biólogos dizendo que o problema não é apenas no substrato material, mas na concepção dele de idealismo.

Oparin coloca que as concepções mendelianas fazem com que o problema da vida fique “reduzido à questão de saber-se como pode surgir repentinamente esta partícula de substância especial [gene], dotada de todas as propriedades da vida” , e acrescenta que, segundo os autores da época, “a molécula do gene aparece por acaso, graças a uma feliz combinação de átomos de carbono, hidrogênio, oxigênio, nitrogênio e fósforo que, por si próprios, se agruparam para formar esta molécula estruturada de maneira extremamente

complexa.”(OPARIN, A. 1955, p.17).

A primeira colocação sobre o gene e sua dotação das propriedades da vida é um pouco ambígua, se a virmos pelo prisma atual. Sim, o gene possui uma das grandes propriedades da vida que é a hereditariedade. Porém, dizer que ele é o germe da vida já um pouco mais complicado. Nesse ponto, Oparin é altamente cirúrgico e atual em sua colocação. Será que a questão da origem da vida deve ser reduzida ao gene? Prossegue-se nisso mais adiante. Já a segunda parte da argumentação possui tripla interpretação. Não dá para inferir, pela frase solta, se sua crítica é ao acaso, à maneira de enxergar a a-casualística da origem da vida – como se fosse alguma coisa metafísica – ou se estaria focado no “por si próprios”, ou se estaria no pulo qualitativo de moléculas soltas e simples à uma complexa. Pensa-se que, sendo ele um darwinista declarado, não é de se esperar que tenha problemas com o acaso. Pelo contrário, há de se almejar dele justamente um enaltecimento do mesmo. Partindo do mesmo raciocínio, pode-se também inferir que o “por si próprios” incomodaria pois denotaria uma possível volição evolutiva das moléculas, que se assemelharia ao lamarckismo. Porém, mesmo que haja sentido nessas colocações, o que mais parece – pensa-se assim pelo restante do seu raciocínio no livro, e pela minuciosidade, típica aos biólogos, que caminha nas complexificações das substâncias para chegar ao estado de ser vivo – que expressa sua opinião é a última. E há que se concordar com Oparin, pois existe um salto qualitativo de uma grandeza estrondosa feita nessa afirmação que não tem como deixar passar incólume.

Contudo, para o espanto do leitor que possui trânsito no darwinismo, Oparin compra briga com o acaso. Ele expressa: “todavia, um feliz acaso desse gênero é de tal modo excepcional e inusitado que só poderia ter ocorrido uma vez em toda a existência da Terra” (OPARIN, A. 1955, p.17). Refere-se ele aqui ao tal momento do dito salto qualitativo, no qual passa-se de moléculas soltas à complexidade de um gene, por uma obra “do acaso”. Para argumentar contra, ele demonstra o tanto que os seres vivos são estruturados com organização interna – aliás, esse é o conceito crucial para Oparin acerca da vida, organização – bem adaptada ao exercício de funções vitais. De tal colocação, vem a curiosa assertiva:

Como, pois, essa adaptação interna de todas as formas vivas, mesmo as mais primitivas, poderia ser fruto do acaso? Rejeitando anticientificamente o *determinismo* da origem da vida, considerando fruto do acaso esse acontecimento tão importante para os destinos de nosso planeta, os partidários das opiniões supramencionadas não podem dar-nos nenhuma resposta à questão apresentada, caindo inevitavelmente nas concepções mais idealistas e místicas, que afirmam a existência de uma vontade criadora primitiva de origem divina e de um plano predeterminado de criação da vida (OPARIN, A. 1955, p.17)

Nesse ponto, pode-se afirmar que há uma confusão estabelecida no texto do russo. Tentar-se-á esclarecê-la por dois caminhos, um mais literal e outro mais interpretativo.

Se se toma essa parte do texto de maneira literal, dir-se-á que ou Oparin não entendeu Darwin e suas colocações sobre o acaso da vida – o que parece estranho – ou ele discorda das mesmas. Dizer que trazer o acaso em jogo não oferece nenhuma resposta à questão é, no mínimo, um absurdo lógico. Observa-se que a tônica da argumentação é de que o determinismo é o que caminha junto com a ciência e que o acaso é uma colocação idealista contemplativa, se forem tomados seus raciocínios do início da obra. Porém, dizer que foi obra de um jogar de dados da natureza, de uma probabilidade que deu certo em determinado tipo de espaço, tem muito mais relação com o materialismo do que supor um determinismo distante e obscuro, defendido como uma espécie de movimento da matéria em direção a construção de estruturas mais complexas.

Se for realizada uma interpretação menos selvagem com as colocações, pode-se dizer que Oparin tinha a intenção de demonstrar que não há como, por obra do acaso, moléculas simples se transformarem em complexas sem antes terem passado por um caminho específico de complexificação. Ou seja, que há uma *determinada* evolução a ser feita para chegar ao nível de ser vivo e que isso não é feito por um salto. O autor desse texto tende a concordar com essa interpretação, porém conclui, de todo o caminho feito por essas duas, de que ele se expressou mal e obscuramente, justamente onde necessitava fazê-lo de maneira clara.

Mais a frente, ele esclarece sua posição. Afirma que o problema da origem da vida é possível ser explicado do ponto de vista materialista sem maiores problemas. Aqui reside um grande ponto de originalidade de Oparin. Ele coloca que a vida é uma forma particular do movimento da matéria. Não há esclarecimento de como seriam outros movimentos e em que eles desembocariam. Contudo, ele deixa claro – concordando com o raciocínio exposto mais acima – que essa forma não existiu sempre e que não está separada da matéria inorgânica de maneira intransponível. Talvez resida aqui uma parcela daquilo que ele afirma ser a possibilidade transformá-la, mas não irá se delongar nesse assunto. Ele continua seu raciocínio dizendo que a matéria, subindo seus degraus evolutivos, ascende para o ser vivo como uma etapa, um escalão determinado de seu desenvolvimento histórico. Para essa qualidade nova da matéria, a maneira materialista-dialética, como ele nomeia, é o caminho mais seguro para a solução do problema da vida. Contudo, não se pode afirmar que ela surgiu de súbito, ou de golpe, que é a posição dos partidários da geração espontânea. Talvez Oparin tenha confundido “súbito” com “acaso”, e tenha colocado a posição acasuística como correlata direta de súbito. Se assim ele raciocinou, há que se concordar que a posição é

falaciosa. Porém, não quer dizer que todos os que falam de acaso se refiram a ele como súbito (OPARIN, A. 1955).

Os apontamentos de Oparin são altamente convincentes para quem pensa a vida de maneira materialista. Nesse ponto, porém, adentra-se em um caminho ainda mais nebuloso, o posicionamento epistemológico do russo.

Aqui aparece, com exímio esplendor, o materialismo histórico e dialético de Oparin.

O materialismo dialético aplicado à origem da vida tem sua demonstração em capítulos como o III, o IV e o V de sua obra, nos quais ele aponta o caminho de evolução gradativa que a matéria sofreu para transformar-se em vida. Demonstra experiências russas de dissolvimento de formol com água com cal, em um lugar quente, conseguindo, ao cabo, um sabor adocicado em função da formação de moléculas de açúcar, entre outras. Em sua conclusão, ele demonstra, de maneira quase esquemática que a evolução que se dá da seguinte maneira: carbono – hidrocarboneto – nitrogênio e oxigênio (1ª substância orgânica) – albuminas e albuminóides – gotas de coacervado – seres vivos – estrutura celular (OPARIN, A. 1955). Neste penúltimo salto – das gotas de coacervado aos seres vivos – é onde reside toda a questão mais clara de uma evolução dialética. Há aí um surgimento de organização interna, que, como foi dito no início deste trecho, é o caminho de interpretação da vida para Oparin. O que seria essa organização? Oparin responde: “Só puderam subsistir por mais tempo as gotas que possuíam certa estabilidade dinâmica e nas quais a velocidade dos processos sintéticos predominava sobre a dos processos de decomposição ou, pelo menos, se equilibravam.” (OPARIN, A. 1955, p.81). Em outras palavras, sobrevivia a gota de coacervado – que é um aglomerado de moléculas protéicas envolvidas em água – que fosse mais apta ambientalmente a processar sínteses energéticas do que perder partes da molécula por decomposição. É o que ele chamou de *estabilidade dinâmica*. Assim, as gotas mal organizadas se desagregavam, retornando à solução comum a todas, do qual os coacervados melhor organizados se alimentavam. Somente essas mais aptas, argumenta Oparin, eram capazes de se multiplicar. “Em última instância”, diz Oparin, “esse processo conduziu ao aparecimento de uma nova forma qualitativa da existência da matéria. Deu-se, assim, o salto dialético que marcou o surgimento sobre a Terra dos primeiros seres vivos.” (OPARIN, A. 1955, p.86). Posteriormente, estabelecer-se-á uma crítica a essa posição, mas, antes, há que se situar o corte histórico que ele faz, para que o raciocínio seja melhor desenvolvido⁷.

No que tange ao materialismo histórico, Oparin faz uma colocação de alto valor

⁷ Para um aprofundamento de como seria o próximo salto dialético para a estrutura celular, seguindo o esquema, recomenda-se a leitura das páginas 85, 86 e 87, da obra de Oparin, para uma melhor compreensão dessa transformação.

científico. Ele estabelece que a produção da vida foi um evento específico das características ambientais da Terra. Em suas palavras:

Mas só se pode chegar a essa conclusão se limitarmos a observação [dos meios da origem da vida] a nosso planeta. Se ultrapassamos seus limites, constatamos que um grande número de corpos do universo estelar está produzindo substâncias orgânicas abiogeneticamente, isto é, em condições que excluem totalmente a existência de seres orgânicos. (OPARIN, A. 1955, p.23)

Oparin demonstra que suas colocações possuem uma localidade histórica, a Terra. Ou seja, não há porque supor que isso seja aplicado em outros contextos com a segurança de que haverá o mesmo resultado. Assim, a historicidade material da Terra faz com que ela seja um local particularmente propício para a instauração dessa nova forma da matéria chamada vida. Caberá, também, colocações sobre esse assunto que serão feitas agora, junto com a já devida acerca do materialismo dialético.

Assim sendo, o corpo, em Oparin, é estritamente material e lido por lentes marxistas. Em outras palavras, toda a determinação do curso da vida e do funcionamento do organismo advém do movimento e da particularidade da matéria no determinado contexto em que ela se insere. É uma concepção mais dura de se trabalhar do que o materialismo darwiniano, como foi apontado. Não que haja um certo afrouxamento na concepção de Darwin, só é apontado que a visão do russo é altamente direcionada e fixa.

Ele possui sua fixidez ligada ao materialismo dialético, ou seja, nas interações entre as partículas e átomos do universo que podem formar a vida, acopladas, necessariamente, ao contexto do materialismo histórico e ao da Terra, local no qual se insere. Em outras palavras, é um corpo que só pode ser produzido espontaneamente nas condições específicas nas quais nos encontramos, sendo inimaginável uma propriedade intrínseca à matéria em direção à vida.

Tal noção de corpo é ainda utilizado por ramos mais radicais da biologia, figurando nesse trabalho apenas à guisa de exemplo de um outro extremo da situação, assim como uma aplicabilidade de um ramo clássico da filosofia à biologia.

Caminha-se, neste ponto, para as produções atuais no campo da biologia, dando ênfase em autores que possam ser úteis à psicanálise, tal qual feito nesse subcapítulo

2.3 - As visões atuais da biologia

Neste subcapítulo compreendem-se dois autores que digladiaram durante anos em

debates sobre a evolução. Um com a cadeira de paleontologia de Harvard, que já pertenceu a Agassiz, eminente biólogo, Stephen Jay Gould, e o outro que lecionou muitos anos na universidade de Cambridge.

Ambos tiveram muita importância na divulgação da biologia e, principalmente, do darwinismo. Cada um com sua posição específica - que serão melhor tratadas mais a frente - mas com um objetivo comum: elucidar essa teoria que ainda causa muita confusão.

Utilizou-se, nesta dissertação, pontos específicos da teoria de cada um. Tais especificidades foram escolhidas a partir do crivo do objetivo desta dissertação, que é a discussão da supressão dialética do conceito de corpo feito pela psicanálise na biologia.

2.3.1 - Richard Dawkins e o gene egoísta

Dawkins é, hoje em dia, uma grande figura do meio científico. Natural da África, toda sua família é de ascendência inglesa, sendo ele, também, considerado um inglês. Sua trajetória científica é um pouco diferenciada dos outros autores que foi-se trabalhado, porque seu tempo é dividido entre suas produções em biologia - ele é etólogo⁸, biólogo e geneticista - e sua militância política e anti-religiosa - por uma sociedade ateuística.

Boa parte de sua fama advém, principalmente, de seus longos embates espalhados por toda a mídia especializada. Quando se coloca algum grande debate sobre religião e educação, criacionismo e evolucionismo, ou coisas que os valham, se Dawkins não está presente fisicamente, seu nome, com certeza, é citado.

Contudo, não é sobre essa parte de Dawkins que será tratado aqui. Pensa-se que muito de sua riqueza teórica como cientista foi esquecida por seu ateísmo agressivo e imperialista. O que se tenta fazer aqui é resgatar o que ele tem de biólogo e de singular nesse ponto.

Para tanto, resolve-se escolher uma obra específica que introduz um ponto altamente polêmico dentro da biologia moderna. Sua obra é *O gene egoísta* e o que é trabalhado durante toda sua extensão é simples, porém altamente embaraçador. Dawkins faz uma releitura do darwinismo, a ponto de afirmar que, talvez, se o próprio Darwin o lesse, dificilmente reconheceria sua teoria original. O grande cerne de sua obra é esse: a unidade que sofre seleção natural é o gene (DAWKINS, 2001).

É interessante observar que essa afirmação, soltada à esmo, pode parecer inofensiva e excessivamente óbvia, afinal de contas, em pleno século XXI, é praticamente senso comum

⁸ Ciência que estuda o comportamento dos animais através de comparação.

que a carga genética é selecionada de geração a geração. Contudo, Dawkins consegue levar isso ao extremo e demonstrar que, se quisermos aceitar tal teoria, toda a visão de corpo e hereditariedade deverá ser modificada. Até certo ponto, como ele mesmo demonstrou, o darwinismo deve ser readaptado, ou melhor, atualizado em função de descobertas mais modernas.

Não, isso não quer dizer que o autor seja qualquer outra coisa que não darwinista. É apenas um braço moderno e radical do darwinismo, que trouxe questões altamente válidas, independentes da aceitação ou não da teoria, principalmente no que tange ao corpo.

Em se tratando do presente trabalho, Dawkins é talvez aquele que mais contribuirá para a discussão, junto com Weismann e Darwin.

Com essa introdução, passa-se para a teoria em si. Dawkins tem um ponto epistemológico firme acerca da evolução, de como o modo de funcionamento das partículas orgânicas tomam a mesma atitude, se assim pode-se dizer, em qualquer lugar do universo - posição contrária a de Oparin, como já foi visto. Em suas palavras: "se criaturas superiores provindas do espaço algum dia visitarem a Terra, a primeira pergunta que farão, a fim de avaliar o nível de nossa civilização será: 'Eles já descobriram a evolução?'" (DAWKINS, 2001, p. 21). Com essa colocação básica ele inicia toda a sua discussão, estabelecendo, também, que seu grande propósito é estudar a biologia do egoísmo. Tal ponto - que será melhor explicitado no decorrer do texto - pode parecer periférico ao objetivo desta dissertação, porém é de suma importância para a compreensão geral da teoria, fazendo-se mister inseri-lo no contexto.

O autor visa a elucidar algo que ele enxerga como um grande erro durante toda a história das teorias evolucionistas. Segundo ele, foi-se propagado que o bem mais valioso, e guia das relações orgânicas foi sempre a suposição de que a evolução caminha para o *bem* da espécie e não do indivíduo (DAWKINS, 2001). Supor tal "comportamento" da evolução é incluí-la em uma categoria de altruísmo, de um sacrifício de uma partícula menor (o indivíduo), para um bem maior, a espécie.

Sua sustentação, durante toda a obra, é de que os genes que sobreviveram durante a história da vida na Terra foram, justamente, aqueles que souberam ser *egoístas*. Dawkins deixa bem claro que sua intenção não é a de supor uma moralidade a partir do funcionamento da evolução e que nossa moral não tem nada a ver com questões de ordem biológica.

Para tanto, ele fornece uma série de exemplos em que sua concepção possa ser combatida, como casos de animais que, supostamente, vivem de maneira altruísta. Contudo, para não correr o risco de ser enfadonho com seus exemplos, remete-se aos capítulos III, IV e

V, de sua obra citada, caso haja curiosidade em conhecê-los. Coloca-se, apenas, sua conclusão que diz que "há circunstâncias especiais nas quais um gene pode atingir melhor seus propósitos egoístas cultivando uma forma limitada de altruísmo ao nível dos animais individuais" (DAWKINS, 2001, p. 22). Em outras palavras, há situações ambientais em que é necessário uma junção, uma estratégia única, uma saída apenas pela via da sobrevivência do conjunto. Contudo, isso não quer dizer, necessariamente, que essa situação seja um representante do altruísmo das espécies. É, simplesmente, a única maneira que eles encontraram para aquele determinado ambiente para sobreviverem. Na primeira oportunidade na qual aparecer uma estratégia de sobrevivência mais vantajosa do que essa, o animal em questão não hesitará em afiar seu egoísmo supostamente adormecido.

O conceito de egoísmo para Dawkins não tem nada a ver com subjetivismos. É uma questão comportamental e tem a ver com os efeitos de determinado ato ao "diminuir ou aumentar as expectativas de sobrevivência do suposto altruísta e as expectativas de sobrevivência do suposto beneficiado" (DAWKINS, 2001, p.24).

Seu raciocínio, nesse ponto, também é altamente simples. Supondo que, à guisa de hipótese, os genes fossem altruístas no início, e tudo fosse ligado à sobrevivência das espécies, um pequeno e rebelde gene egoísta, pronto a explorar o altruísmo alheio, facilmente sobreviveria e, conseqüentemente, seria selecionado pela Seleção Natural. É de se supor que, posteriormente, a população dos genes, se assim pode-se dizer, fosse habitada apenas por egoístas.

O autor desse trabalho também acrescentaria à essa explanação - na fé de que Dawkins concordaria com tal raciocínio - que "espécies" é um conceito puramente linguístico, feito por naturalistas para melhor separar e explicar a natureza, não sendo obrigação da mesma trabalhar a partir de nossas concepções, muito menos de ser uma categoria de seleção da Seleção Natural.

Mas, o que seria, então, esse órgão de seleção, o gene? Porque ele é uma categoria embarcada pela Seleção Natural? Tais respostas serão dadas no decorrer do texto.

Dawkins afirma que seu grande apoio é Weismann com a sua doutrina do plasma germinativo, anterior à descoberta do gene. Assim, ele afirma: "sustentarei que a unidade fundamental da seleção natural e, portanto, do interesse próprio, não é a espécie, nem o grupo, nem mesmo, a rigor, o indivíduo - é o gene, a unidade da hereditariedade" (DAWKINS, 2001, p.31).

Ele postula que a "sobrevivência do mais apto" de Darwin é, na verdade, uma outra maneira de dizer a sobrevivência do mais estável. Exemplifica com as bolas de sabão, que

tendem à forma esférica por ser a mais estável, e com a forma de cristal do sal de cozinha, entre outros. Dessa maneira, ele afirma que o primeiro trabalho da Seleção Natural foi de abarcar as formas estáveis e eliminar as instáveis (DAWKINS, 2001). Assim, no caldo primitivo⁹, as primeiras criaturas estáveis eram o que ele chama de "replicadores" - pequenas organelas com propriedades semelhantes as do moderno DNA.

O interessante é que, com o passar do tempo, essas moléculas ficaram cada vez mais cirúrgicas em sua reprodução, porém, por mais que sua descendência possa ser praticamente idêntica à primeira, o processo de cópia nem sempre é perfeito. Tal ponto pode parecer contraditório, pois, se forem feitas cópias idênticas, maior será a chance de sobrevivência. Contudo, isso eliminaria o grande motor da Seleção Natural para Dawkins: a variabilidade. A possibilidade de, eventualmente, uma cópia sair diferente faz com que seres diferenciados possam aparecer e, dependendo das circunstâncias, melhor se adaptarem e continuarem o ciclo.

Porém, o que acontece quando as moléculas começam a se complexificar e a se tornarem maiores? Aqui entra o grande ponto singular de Dawkins. Ele não vai afirmar que são as células que conseguiram achar uma maneira mais interessante de se comportar, ou coisa que o valha, mas que os que "sobreviveram foram aqueles que construíram *máquinas de sobrevivência* para aí morarem" (DAWKINS, 2001, p.40).

Dawkins explica a maneira que tais máquinas são construídas, mas, novamente, não será necessário delongar-se sobre esse ponto. Em nosso caso, o homem, somos todos máquinas de sobrevivência de um mesmo replicador - o DNA. Em que isso implica? A afirmação de Dawkins é clara: "significa que os genes são pelo menos parcialmente responsáveis pela sua própria sobrevivência no futuro, pois esta depende da *eficiência* dos corpos nos quais eles vivem e os quais eles ajudaram a construir" (DAWKINS, 2001, p.46). Antes, sobreviviam as células diferenciadas capazes de fazer cópias, os replicadores. Hoje, sobrevivem os replicadores capazes de construir máquinas de sobrevivência, genes que são hábeis na arte de sobreviver.

Isso implica, necessariamente, que os corpos são apenas hospedeiros da carga genética. É uma grande guinada do ponto de vista biológico, imaginar que o corpo é uma carcaça programada para a sobrevivência guiada pelos genes. É completamente diferente do que pensar a partir de um corpo que luta para sobreviver. O que Dawkins aponta é que - e nisso há sua grande semelhança com Weismann - o corpo é efêmero e temporário, mas os

⁹ Nomeação dada à substância líquida que, supostamente, havia na Terra capaz de prover o ambiente necessário para o início da vida.

genes, em si, são duradouros (DAWKINS, 2001). É como se houvesse um certo nível de imortalidade dos genes que são parasitas dessas máquinas que eles criam para que possam propagar-se geração por geração.

Agora pode-se responder satisfatoriamente à questão mais acima colocada. O gene é a categoria da Seleção Natural, para Dawkins, porque é uma unidade pequena o suficiente para ser selecionada com precisão e grande o suficiente para durar em gerações sucessivas (DAWKINS, 2001). Ou seja, "quanto mais curta for uma unidade genética", ele diz, "mais tempo - em gerações - ele provavelmente viverá. Em particular, menos provável será que ela seja dividida em uma recombinação qualquer" (DAWKINS, 2001, p.51). Assim, com sua pequenez, ela pode aparecer em qualquer parcela da complexa cadeia de DNA que tem-se nos dias atuais, fazendo das combinações complexas e extensas, por se tratar de uma série de combinações mais difícil de se conseguir, menos "selecionáveis", pois, matematicamente, se o gene em questão for correspondente à 1% da carga genética total, então, ele terá 1% de chance de ser despedaçado e perdido na recombinação da reprodução sexuada.

Dawkins chega a afirmar que "os genes são imortais, ou melhor, são definidos como entidades genéticas que chegam perto de merecer o título" (DAWKINS, 2001, p.56). Os genes então pulam de corpo para corpo ao longo de gerações, utilizando-se deles da maneira que lhes aprouver, abandonando-os à senilidade e à morte assim que são capazes de se reproduzir. Em outras palavras, quando as máquinas de sobrevivência cumprem o seu dever - transmitir a carga genética - são postos de lado.

Dawkins também coloca que há genes que são responsáveis pela senilidade e pela morte. Eles são liberados assim que o "serviço" da reprodução é alcançado. Aqui, o autor desse trabalho tem uma questão em aberto, pois não é explicitado como que eles conseguem diferenciar uma poluição noturna, por exemplo, de um coito efetivado. Porém, isso não é matéria dessa dissertação.

Tem-se, então, fundamentalmente, que o corpo, para Dawkins, é algo completamente diferente do que já se foi exposto até hoje. Não é ele, nem dele, a "responsabilidade", se assim pode-se expressar, de ser o mais apto, e sim dos genes. É curioso que ele tem a percepção - muitas vezes rara em um biólogo - de que o homem é um ser diferenciado. Dawkins coloca que nós somos capazes de transformar todo o panorama da situação. Em suas palavras, ao se referir aos homens: "compreendemos o que nossos próprios genes egoístas tramam, porque assim, pelo menos, poderemos ter a chance de frustrar seus instintos, uma coisa que nenhuma outra espécie jamais aspirou fazer" (DAWKINS, 2001, p.23).

Ele dá o direcionamento do que é a realidade do homem: uma possibilidade de

frustração dos próprios instintos. Aqui, é possível escutar ecos da voz freudiana em tal afirmação. A concepção patológica freudiana é, justamente, um desvio das funções do instinto (FREUD, 1915).

A capacidade de compreender-se as pulsões e frustrá-las é o que faz a civilização, Freud colocaria em *Mal-estar na civilização*. É o que faz ser humano e que, ao mesmo tempo, traz uma relação única com o próprio corpo.

O que dizer de uma possível apropriação lacaniana dessa concepção de corpo? Se esse corpo, essa máquina de sobrevivência, é aquilo que nomeia-se que ela seja - há ensejo nas afirmações de Dawkins para que possa-se trilhar por tal ponto - o corpo não seria, então, um corpo nomeado, falado, um corpo "... que é de outra ordem que não a da vida segundo as satisfações das necessidades, mas é de uma constituição subjetiva, implicando a relação com um desejo que não seja anônimo" (LACAN, J. 1969/2003, p. 369)?

Talvez toda a história da biologia evolucionista culmine nesse grande problema do corpo humano, demonstrando a importância que a psicanálise pode ter nesse embate. Retirar do jogo das elucubrações evolucionista o corpo enquanto tal, sabendo que é o gene que importa no embate da Seleção, não acabaria desautorizando grande parte das pesquisas cognitivos-comportamentais, talvez até das neurociências, a partir de uma crítica da própria biologia? Se os corpos são capazes de sabotar e trilhar um caminho completamente singular, a partir da construção específica do indivíduo em questão, a etologia humana, se assim se pode classificar, não ficaria completamente problemática?

Seriam então, a partir de Dawkins, os psicanalistas que precisariam ler mais de biologia e rever suas posições ou as terapias cognitivo-comportamentais que deveriam fazê-las? Afinal de contas, falar do corpo como uma carcaça submetida à cultura, como Dawkins coloca nas entrelinhas, não é dizer de um corpo que pode ser erogeneizado pela fala, tal como a psicanálise já vem trabalhando há muito tempo?

Se a carga genética é aquilo que possui o corpo, que o manipula e o controla no afã da sobrevivência e da reprodução, não seria lícito dizer que o gene "tem" um corpo, tal qual Lacan trabalha em seu ultimíssimo ensino a título da relação do homem com seu próprio corpo? Se o gene é aquilo que parasita o corpo para Dawkins, será demonstrado que a supressão dialética desse conceito de corpo, feito pela psicanálise, é de que a linguagem é tal parasita, no caso do homem, fazendo de seu corpo um campo de possibilidades completamente diferentes da do animal.

2.3.2 - Stephen Jay Gould e a nova epistemologia da biologia

Neste trecho trata-se do eminente biólogo, paleontólogo e filósofo da ciência Stephen Jay Gould. Ele teve, durante sua história de vida, um grande papel como divulgador do darwinismo na geração atual - Gould morreu em 2002 vítima de um câncer.

Sua contribuição maior foi a teoria do equilíbrio pontual que postulava que a evolução se dava por saltos e não por graduações lentas, diferenciando-se da crença darwinista já explicada aqui de que a natureza não faz saltos. Em sua teorização, Gould aborda que há eras de estagnação na evolução e que, em determinado período, há uma espécie de *boom* evolutivo, trazendo novas espécies e extinguindo outras.

Contudo, o ponto principal do trabalho não advém, exatamente, dessa teoria. Gould foi um dos poucos autores dessa época a ser premiado com o maior escalão da biologia, o prêmio Darwin-Wallace, feito que Dawkins ainda não conseguiu.

É interessante lembrar que Dawkins e Gould possuem posições distintas e sustentaram, enquanto puderam, um diálogo científico produtivo.

Gould foi selecionado para o trabalho em função de suas colocações sobre a evolução humana, em especial, e seu flerte com posições freudianas. O americano, constantemente, citava Freud em seus livros, principalmente ao falar sobre os golpes narcísicos que a humanidade sofreu, tratado pelo austríaco em *Mal-estar na civilização*. Suas colocações demonstram uma posição menos radical do neodarwinismo e um peculiar senso epistemológico raro aos biólogos militantes de hoje.

Ele sustentava que o mundo ocidental não fez as pazes com o darwinismo e com a evolução (GOULD, 1987). Afirmava que há, ainda, uma "má vontade em aceitar a continuidade entre nós mesmos e a natureza, nossa ardente busca de critérios que afirmem nossa singularidade" (GOULD, 1987, p.42). É curioso observar que, por mais que argumente nesse viés, ele apresenta a cultura como algo que foge ao darwinismo.

Em toda sua história, militou contra o racismo apoiado em ditas convicções darwinistas, declarando a falácia da aplicabilidade da evolução em assuntos que rondam a cultura. É tão radical sua posição nesse sentido que ele afirma que a mudança cultural claramente ultrapassa as barreiras naturais da evolução darwinista (GOULD, 1997). Assim, diz que: "ler, escrever, filmar, ensinar, praticar, aprender - todas estas distintas atividades humanas que passam conhecimento pelas gerações - atuam como impulsionadores lamarckistas da nossa história cultural" (GOULD, 1997, p.222). Em outras palavras, Gould

enxerga que a diferença produtiva, em termos culturais, de um desenho feito por um homem de Cromagnon - ascendente da raça humana de quinze mil anos atrás - difere absurdamente de um quadro feito por um pintor renomado, por exemplo. É claro para ele que, em se tratando de cultura, o caminho é completamente lamarckista, ou seja, aquilo que o ser apreende durante sua história de vida pode ser repassado para a outra através do aprendizado - mas não geneticamente.

Um dos grandes pontos a serem abordados aqui é a sua concepção de que a seleção natural age de maneira proativa e não passiva. Explica-se: Gould aponta que a seleção *cria* os mais aptos e não apenas "seleciona" aqueles que o são. Em outras palavras - e isso ele coloca nas costas de Darwin, dizendo que é uma afirmação dele - a seleção natural é "a força criativa da evolução - não apenas o verdugo dos não-aptos" (GOULD, 1987, p.1). É sustentado por ele que isso é a essência do darwinismo. A variação das espécies, no caso, entra como ubíqua e casual, fornecendo apenas a matéria-prima, estando a cargo da seleção a direção do curso da mudança evolutiva. Contudo, isso não quer dizer que há um caminho, uma direção, um progresso. A seleção continua - e continuará sendo - tautológica, mas tendo si mesma como fim (GOULD, 1987). Desta maneira, ela preserva as variantes favoráveis e forma gradualmente os mais aptos, isto é, ele propõe uma teoria da adaptação local a meios ambientes cambiantes.

Assim sendo, como pensar uma concepção de corpo para este autor? Em quê essa concepção criativa pode implicar nesta dissertação?

Como já exposto, Gould tem um posto interessante na elucidação da evolução humana em particular. Toda sua concepção de corpo pode ser inferida a partir de um exercício etológico que ele faz em nos aproximar aos macacos e, também, em deles nos diferenciar.

Seus argumentos, nesse sentido, são extensos e, costumeiramente, numéricos e estatísticos, não valendo a pena envolvê-los na discussão. Seu grande ponto de apoio é que somos, geneticamente, praticamente idênticos aos macacos, porém possuímos algo que nos diferencia radicalmente dos filhotes primatas. A semelhança é tão grande que é possível diferenciar os crânios das duas espécies apenas em quesitos quantitativos (GOULD, 1987). Porém, o tal "algo" diferente é uma espécie de *timing* genético único que desenvolvemos ao longo da história.

Todo o mistério embriológico que diferencia o desenvolvimento de um ser humano e de um macaco encontra-se nesse importantíssimo sistema regulador de tempo, algo que pode ser nomeado como "gene do *timing*". O fato é que, no homem, há uma espécie de saber exato da hora que determinados genes devem entrar em ação e fazer o que é devido, coisa que

acontece em qualquer animal. Contudo, alguns detalhes ínfimos nos possibilitaram a execução de atividades laborativas - como, por exemplo, a criação do polegar opositor - fizeram grande diferença a longo prazo.

Gould deixa claro que sua concepção sobre a situação do bebê humano é parecida com a de Freud, a saber, a de total desamparo. Ele assim coloca, ao iniciar o assunto: "Embora o homem cresça *in utero* muito mais que qualquer outro primata, no momento do nascimento sua maturação esquelética progrediu menos do que a de qualquer símio sobre o qual existam informações disponíveis" (GOULD, 1987, p.59). Isto é apenas um dos seis pontos que ele coloca como diferenciador básico, sendo este o mais importante para o objetivo desta dissertação, a discussão dialética sobre o corpo.

Então, o bebê humano nasce progredido em tamanho, mas com estrutura esquelética debilitada, ou seja, incapaz de se sustentar de maneira satisfatória. Outro grande fator evolutivo é que nosso cérebro cresceu assustadoramente para nossa estrutura, fazendo-se necessários alguns caminhos evolutivos peculiares (GOULD, 1987). Gould diz que, ao nascer, os primatas já possuem 70% de seu cérebro formado e que nós, mesmo após atingir três anos de idade, ainda não atingimos esse ponto. Em outras palavras, o bebê humano tem que ser expelido antes da hora, pois caso ele desenvolvesse todo o seu potencial de crescimento cerebral, seria inviável sua saída por vias naturais.

Isso cria um ambiente ímpar. Como nossa característica básica é a aprendizagem em alto escalão - é o que argumenta Gould - somos obrigados a alongar nossa infância, atrasar a maturidade sexual e o "desejo adolescente de liberdade e independência" (GOULD, 1987, p.62). Desse bebê indefeso - ou poderia-se dizer em estado de abandono primordial, como colocava Freud - faz-se um "animal" sociável, criando laços familiares mais estreitos que os vistos no mundo animal.

Há aqui um adendo que Gould apresenta, dizendo que essa característica de retardatária do desenvolvimento faz, posteriormente, uma aceleração no seu processo. Afinal de contas, por mais que o bebê humano seja indefeso e, talvez, menos esperto que um primata, o mesmo não pode ser afirmado de uma criança de 4 anos e um primata adulto. A partir deste ponto, Gould rebate a célebre frase da biologia de que a "ontogenia repete a filogenia", dizendo que, se ela fosse verdadeira, as características teriam que ser aceleradas e não retardadas, uma vez que as características juvenis dos ancestrais demoram a aparecer nos estágios adultos dos descendentes. Isso derruba toda a elucubração feita por Sandor Ferenczi na segunda parte de *Thalassa - uma teoria sobre a genitalidade*, no qual faz um percurso filogenético para explicar alguns fenômenos de cunho ontogenético, como as neuroses.

Entretanto - e isso é de se esperar de um leitor familiarizado com a epistemologia freudiana - é bem clara a aplicabilidade das argumentações gouldianas às explicações biológicas que Freud faz sobre a gênese das neuroses. Todas as características citadas - o prolongamento da infância, o retardamento da maturidade sexual e a dependência direta dos genitores - são alguns argumentos básicos freudianos para explicar, do ponto de vista biológico, a existência das neuroses na espécie humana.

Isso não quer dizer que concorda-se com tais afirmações e que o trabalho tem um cunho defensivo destas posições citadas. Há, apenas, uma constatação da semelhança da posição dos dois autores. Pode-se inferir - que demonstra a convicção do autor deste texto - que Freud provavelmente leria o que Gould tem a dizer e, quiçá, o utilizaria como argumento.

Prosseguindo o raciocínio, Gould afirma que os bebês humanos nascem quase como embriões e permanecem como tais até os nove meses iniciais de vida. "Se as mulheres desse à luz quando 'deviam' - depois de uma gestação de cerca de ano e meio - nossos bebês teriam as mesmas características precoces de outros primatas" (GOULD, 1987, p.66). Concluindo o argumento, pode-se dizer que os humanos, então, são seres que nascem prematuros.

Em um outro ponto abordado por Gould, ele diz que toda mudança evolutiva adaptativa, ou seja, não existem mudanças que venham simplesmente porque "algo quis mudar". Há sempre uma pressão ambiental para a mudança. Contudo nem toda mudança que outrora fora útil e hoje não o é mais, tenha que ser, necessariamente, extinta. Um exemplo disso nos humanos é o mamilo masculino que não possui função alguma, mas, também, permanece por não trazer qualquer malefício.

Acerca de seu embate teórico com Dawkins, um ponto pode ser extraído e utilizado aqui. Gould afirma que pensar que os genes são aqueles que "dirigem" o organismo é um "absurdo metafórico" (GOULD, 1987, p.268). Para melhor expressar o que ele pensa sobre a possibilidade dos genes serem os controladores do corpo e as unidades da seleção natural, ele diz:

Um indivíduo não pode ser decomposto em pedacinhos de código genético independentes. Os pedacinhos não têm significado fora de seu ambiente, que é o corpo, e não codificam diretamente nenhuma parte da morfologia nem qualquer comportamento específico. A morfologia e o comportamento não são rigidamente impressos por genes em combate; não precisam ser sempre adaptativos. (GOULD, 1987, p.268)

Assim sendo, tem-se, agora, elementos para expor o que é o corpo para Gould. Ele pode ser visto como o autor que enxerga uma interação entre corpo-ambiente que vai além da mútua influência, entrando no campo da criatividade. É um corpo que se cria, se inventa e se modifica com a nau da seleção natural. É, também, o autor que dá a oportunidade de enxergar algumas singularidades evolutivas do homem, como sua situação de desamparo primordial na "prematuração" do bebê humano, além do "lamarckismo" que rege o aprendizado. É um corpo que possui "zonas mortas", como o mamilo masculino. Zonas que não são afetadas pela força da seleção natural simplesmente por não trazerem malefício, permanecendo como uma massa de carne inerte.

O corpo é um ambiente para Gould. É o ambiente dos genes, sendo ele próprio, o corpo, a unidade da seleção natural, não sendo necessário que as mudanças sejam adaptativas por natureza.

Gould finaliza um de seus livros dizendo que prefere as incertezas da natureza, com sua multiplicidade e variedade, do que as respostas nítidas, definitivas e globais para os problemas da vida, dando ensejo para uma discussão que não tenha a quimera das certezas como alcunha.

Suas concepções serão evocadas mais a frente, no capítulo da biologia freudiana, nos pontos em que a discussão tomar os rumos trilhados neste trecho.

Finaliza-se, aqui, o percurso da biologia clássica, dando início ao primeiro movimento da negação dialética do conceito de corpo feita pela psicanálise freudiana, nomeada, aqui, de biologia freudiana.

3 A BIOLOGIA FREUDIANA

3.1 - O início da psicanálise e a descoberta do corpo erógeno

Este subcapítulo inicial traz algumas discussões sobre os pontos em que a psicanálise tem de singular em sua concepção de corpo e considerações sobre as influências diretas de alguns autores da biologia na formação de Freud.

Desta forma, encontra-se nele uma espécie de introdução ao movimento de suprassunção dialética que Freud faz do conceito de corpo tal qual a biologia o concebe. Alguns pontos históricos são discutidos - como acontecimentos específicos da formação freudiana - além de estruturar uma discussão sobre a influência do lamarckismo e do darwinismo em sua obra.

Sabe-se que o que a psicanálise faz é algo único em relação ao corpo. Assim, enxerga-se que há, dentro da construção freudiana, o conceito de corpo biológico superado dialeticamente, negado, construído em outra forma. Aqui, no interstício do capítulo da biologia clássica e da freudiana, tem-se o primeiro movimento da proposta desta dissertação: o de colocar em evidência a *aufhebung* do conceito de corpo de várias maneiras, tal como Freud o concebeu durante sua obra.

3.1.1 - A formação darwiniana de Freud

Esta seção introduz a biologia freudiana. Há aqui um foco indireto do assunto da dissertação - a concepção de corpo a partir da biologia clássica à biologia psicanalítica, no caso, freudiana - porém é introdutória e visa a estabelecer o que Freud retirou diretamente da biologia darwinista (aquilo que tange à Weismann será tratado posteriormente). Ele é base para a melhor compreensão da produção do *Projeto* e até algumas concepções ligadas ao *Estudo sobre a Histeria*.

Por mais que alguns já tenham vasta noção dessa interlocução, muita coisa se demonstra com esta seção, apresentando o quanto Freud prezava pelo trabalho do naturalista inglês.

“Eu já vivia quando Charles Darwin publicou sua obra sobre a origem das espécies” (FREUD, S. 1933[1932]/1996, p. 169), Freud lembrou à sua platéia nas novas conferências introdutórias. Viveram mais que um quarto de século juntos, quando Darwin faleceu, em Down, Inglaterra, em abril de 1882. Há que se dizer que o próprio Freud atribui uma boa parcela de influência de sua paixão pela ciência e pela medicina a Darwin. Em suas palavras: “Ao mesmo tempo, as teorias de Darwin, que eram, então, de interesse atual, atraíram-me fortemente, pois ofereciam esperanças de um extraordinário avanço em nossa compreensão do mundo” (FREUD, S. 1925 [1924]/1996, p. 16). Essa paixão do jovem estudante perdurou até os últimos dias de sua vida, quando pôde ter a honra de colocar sua assinatura no livro da Royal Society. Em suas palavras, escritas a seu amigo escritor, Arnold Zweig, em 28 de junho de 1938, ao dizer das visitas que recebia:

A mais agradável foi a visita de dois secretários da Royal Society que me trouxeram para assinar o santificado livro da sociedade, já que um novo sofrimento (um problema de bexiga) me impedia de sair. Deixaram comigo uma reprodução do livro, e se você estivesse em minha casa eu poderia mostra-lhe as assinaturas de I. Newton a Charles Darwin. Boa Companhia! (Carta a Zweig, 1968, in RITVO, 1992, p.42)

A obra capital de Darwin ainda era discutida com olhos duvidosos na Europa na época de estudante de Freud, tanto no *Gymnasium* quanto na Universidade de Viena. A Alemanha, na época, era bastante resistente a suas produções o que, provavelmente, pode ter influenciado Freud a ter uma visão um pouco distorcida das postulações darwinistas em sua época juvenil. Algumas perduraram até o resto de sua vida, como sua confusão entre lamarckismo e darwinismo. É interessante ver que ele coloca, no seu *Estudo auto-biográfico*, Darwin próximo a Goethe (RITVO, 1992, p. 21). Goethe, mesmo sendo considerado à época como um grande cientista, hoje é colocado em seu devido lugar, como um dos maiores escritores de todos os tempos. Suas concepções em botânica foram ultrapassadas pelas modernas – como relata Ritvo num capítulo de seu livro sobre Darwin e Freud. Contudo, isso logo foi modificado assim que ele se aproximava do final de sua graduação e iniciava seus trabalhos acadêmicos com Claus e, posteriormente, com Brücke.

Darwin tinha um porta-voz de sua teoria na Alemanha, Haeckel. Este, entusiasta evolucionista e fervoroso ateu, pregava e vociferava por todo o território germânico os feitos e descobertas dessa nova maneira de enxergar a natureza. Obviamente, como todo entusiasta, Haeckel era altamente radical em suas concepções, fazendo de seus ouvintes seguidores cegos do fenômeno de massa, teorizado por Le Bon e revisto por Freud em *Psicologia da massa e análise do Eu*, de 1921. Seu sucesso em implantar o darwinismo na Alemanha foi obtido, mas

com uma resistência maior do que a maioria dos outros países europeus. Se não era fácil apoiar Darwin sendo um naturalista, imagine sendo um médico vienense!

Freud, porém, não fez sua formação darwiniana com Haeckel. Pelo contrário, procurou um renomado cientista que, na época, era também darwinista, porém mais sóbrio e flexível do que Haeckel. O zoólogo Carl Claus promoveu Freud a estudante-cientista, uma classificação dada a recém-formados acadêmicos. Praticamente o que se equivaleria hoje com um mestrado. Isso alegrou Freud profundamente e, em uma carta a seu amigo Edward Silberstein, disse que “seu maior desejo”, na época, “era um laboratório e tempo livre.” (Carta a Edward Silberstein, set. de 1875, *in* GAY 1988, p. 26).

Diferente do que Ernst Jones pensava, Ritvo demonstra que quem lecionou e promoveu pesquisas de base darwinianas com Freud, foi Claus, e não Brücke. Aquele foi quem debateu até o final da vida os temas concernentes à evolução. As idéias colhidas por Freud nos livros de Darwin – ele os tinha quase todos – foram aplicadas em seu internato no hospital psiquiátrico. Nessa ocasião, alguns anos depois de conhecer Breuer, iniciaram suas publicações analíticas.

Com seu trabalho *Estudos sobre a Histeria*, de 1893, feito em conjunto com o Dr. Breuer, Freud faz citações diretas a um trabalho de Darwin que pode ter exercido grande efeito nas suas convicções posteriores na produção de sua metapsicologia. Uma dessas passagens demonstra claramente sua influencia:

Todas essas sensações e inervações no paciente histérico pertencem ao campo da ‘Expressão das emoções’, que, como Darwin mostrou, consiste em ações que originalmente tinham um significado e serviam a um propósito. (BREUER, J.; FREUD. S. 1893/1996, p.181)

Freud se refere, nessa passagem, a alguns comportamentos que suas pacientes históricas possuíam que se assemelhavam a alguns outros que eram ditos como filogenéticos. Para isso, ele pegou uma determinada passagem específica, a qual Darwin diz: “Meu objetivo é mostrar que certos movimentos eram originalmente executados com uma finalidade precisa, e que em situações semelhantes eles ainda são persistentemente executados, mesmo que *inúteis, por força do hábito*” (DARWIN, C. 2009, p.43). Inúteis, aparentemente, para alguns animais inferiores, talvez dissesse Freud. O que este quer demonstrar é que a histeria acaba pegando carona, se assim pode-se dizer, nesses comportamentos filogenéticos e atribui a eles outro sentido, o sentido do sintoma. Porém, não se irá entrar nesses detalhes por enquanto, deixando-se para a parte específica sobre o corpo histérico.

O trabalho referido de Darwin é a *A expressão das emoções no homem e nos animais*.

Esse trabalho – que foi amplamente utilizado e criticado por Meynert em seu *Psychiatrie* – já era do conhecimento de Freud anteriormente aos seus estágios em psiquiatria e neurologia (RITVO, L. B. 1992).

A idéia darwinista de que toda sensação têm um sentido no início, faz-nos pensar na possibilidade de Freud ter absorvido sua idéia de que deslocamento das representações das pulsões para outro caminho possa tê-lo levado à teorização de sublimação e, quem sabe, até ao recalque. Esse último, se assim segue-se o caminho da hipótese de influência, pode também ter vindo de outra obra darwiniana, *A origem do homem*, amplamente citado em *Totem e Tabu* (FREUD, 1913/1996) e no *Moisés e o monoteísmo* (FREUD, 1934-38/1996).

O que mais pode espantar – e isso será tratado mais pormenorizadamente no próximo subcapítulo – é que nas *Expressões das emoções* (DARWIN, 2009), Freud retirou muita idéia do que ele, erroneamente, atribuiu a Lamarck. Toda a sua discussão sobre hereditariedade, simbolismo congênito, filogenia, é baseada em colocações feitas por Darwin nos primeiros capítulos da dita obra acima. Obviamente, há algumas referências espalhadas por todos os seus outros escritos, mas quem tiver algum trânsito com a teoria darwiniana e suas obras, consegue identificar, com facilidade, muito além do que a citação pode dizer.

Podem-se colocar algumas outras coisas que Freud ressalta em relação à hereditariedade das capacidades psíquicas.

Esse ponto é altamente controverso e tenta-se ser o mais claro para expor os dois lados da moeda.

Freud tinha plena noção da importância dos instintos e da hereditariedade dos mesmos para a sobrevivência da espécie. Em suas palavras: “se cada geração fosse obrigada a adquirir novamente sua atitude para com a vida, não haveria progresso (...). Uma parte do problema parece ser enfrentada pela herança das disposições psíquicas” (FREUD, S. 1913/1996, p. 158). Essa possível herança de disposições psíquicas é um grande problema para a demonstração empírica, o que talvez resulte na grande variação de opiniões em relação ao assunto. Darwin, porém, se aventura a fazer essa jornada e fornece elementos que podem ser equiparados diretamente aos da teoria freudiana.

Pode-se objetar que, por confusão do autor, essa aproximação possa ser errônea. Em outras palavras, eles não estariam falando do mesmo fenômeno. Utiliza-se uma citação de ambos para que possa ser comparado o quão perto estão de suas afirmações.

Em *O Ego e o Id*, Freud diz que:

As experiências do ego parecem, a princípio, estar perdidas para a herança; mas, quando se repetem com bastante frequência e com intensidade suficiente em muitos

indivíduos, em gerações sucessivas, transformam-se, por assim dizer, em experiências do id, cujas impressões são preservadas por *herança*. (Freud, p 51, 1923/1996. Grifo do autor).

Darwin, por sua vez, em seu *A expressão das emoções no homem e nos animais*, quando argumentava sobre a possibilidade de comportamentos repetitivos feitos pelos animais de determinada raça poderem se transformar em instintivos posteriormente, disse que “quando existe uma tendência herdada ou instintiva para a execução de uma ação, ou um gosto herdado por certos tipos de alimentos, algum grau de hábito é necessário” (DARWIN, 2009, p.34). Aumentando ainda essa proximidade entre os dois, Darwin continua:

por tudo que vimos até aqui, parece provável que algumas ações, de início executadas conscientemente, converteram-se pela força do hábito e da associação em ações reflexas, e foram tão firmemente fixadas e herdadas que são executadas mesmo quando não tem a menor utilidade, toda vez que as mesmas causas, que originalmente as provocaram em nós por meio da vontade, reaparecem (DARWIN, 2009, p. 41).

Tentador afirmar que dizem o mesmo visto estarem falando praticamente do mesmo fenômeno. Pode-se apontar que quando Darwin fala de ações reflexas e comportamentos herdados, ele pode não estar no mesmo caminho que o que Freud chamou de “experiências do ego e do id”. Há que se concordar com esse ponto de vista também, visto ainda ser difícil trabalhar com a metapsicologia freudiana e fazer comparações com proposições biológicas.

Assim, pode-se observar, no final das contas, que Darwin influenciou Freud mais do que normalmente é imaginado e que essas influências vão muito além das citações diretas e indiretas feitas em sua extensa obra.

Segue-se, então, para uma discussão que perpassa alguns pesquisadores, sobre as proximidades teóricas de Freud com Darwin e Lamarck.

3.1.2 - Freud: lamarckista ou darwinista?

Como foi dito anteriormente, Freud, durante sua graduação em medicina, obteve sólida formação científica. Suas pesquisas desenvolvidas antes da criação da psicanálise, o fez razoavelmente conhecido no meio científico, principalmente por ser aluno de grandes nomes como Claus, Brücke e Meynert. Contudo, nada garante que tudo que Freud leu, ele o fez com extrema diligência e rigor teórico.

Este trecho da dissertação vem com a proposta de elucidar uma discussão que ainda se

coloca em algumas pesquisas ligadas à psicanálise, principalmente provindas de perspectivas americanas. Além disto, ao se estabelecer a epistemologia freudiana - como é o objetivo deste primeiro subcapítulo - no que tange à biologia e à sua apropriação da biologia, faz-se mister elucidar tais pontos. Assim, posteriormente, a discussão pode caminhar com mais fluidez.

O que será demonstrado aqui é que em algum ponto de seu aprendizado nas ciências biológicas, Freud parece haver confundido um pouco essas teorias.

Muito se fala das discussões no âmbito da evolução, e das diferenças entre Darwin e Lamarck. O autor deste trabalho não achou necessário efetuar uma compilação de textos, citações e, quiçá, depoimentos de pessoas de diversas áreas afins da biologia sobre o que pensam que diferenciam, basicamente, esses dois grandes autores, visto que as evidências são tão avassaladoras que pode-se chegar às mesmas conclusões com uma conversa casual com profissionais dessas áreas próximas à biologia. É recorrente o erro interpretativo de que a diferença entre o inglês Darwin e o francês Lamarck reside na Seleção Natural como método explicativo das diferenciações das espécies para aquele, e a herança de caracteres adquiridos – ou uso e desuso – pelo último. É evidente que são teorizações separadas e creditadas a cada um deles, porém, a diferenciação não se resume a isso.

Crê-se que qualquer biólogo que se preste a estudar a evolução sabe que a discussão vai muito além desses fatores. Tendo em vista que não se entrou, diretamente, em uma discussão direta sobre lamarckismo e darwinismo, faz-se aqui, a propósito da influência que tiveram em Freud.

Lamarck, zoólogo francês já trabalhado no capítulo anterior, publicou sua *Philosophie Zoologique* 50 anos antes de Darwin fazer suas publicações sobre a evolução. Apesar de ser uma obra de grande valia, sua repercussão não foi tão grande quanto se esperava. O próprio Lamarck, acidamente, observou no início de outra obra sua:

Sei muito bem que muitos poucos se interessarão pelo que vou propor, e que entre os que lerem este ensaio, a maior parte quererá ver nele apenas sistemas, apenas opiniões vagas, de modo algum baseadas em conhecimento exato (LAMARCK, J. B., 1802, p. 69)

Há que se reconhecer que uma teoria tão agressiva ao narcisismo humano dificilmente sairia com facilidade dos porões das bibliotecas. É visto que a discussão sobre a evolução tomou maior forma, e os escritos lamarckistas passaram a ser estudados com mais afinco quando Darwin publicou sua obra capital. Este último, por sua vez, só veio a citar Lamarck em sua obra na terceira edição, dizendo que “Lamarck foi o primeiro cujas conclusões sobre esse tema [a evolução] despertaram muita atenção” (DARWIN, C. 2005, p. 52).

Posteriormente, Darwin, como bom cientista e modesto que era, atribuiu a Lamarck os devidos créditos das descobertas evolucionistas que a ele são referentes. Em suas palavras, o francês fez o “eminente serviço de despertar a atenção para a probabilidade de toda mudança no mundo orgânico e inorgânico ser resultado de lei e não de intervenção miraculosa” (DARWIN, C. 2005 [1859], p. 53).

Pois bem, não há garantia alguma de que Freud tenha lido com diligência os escritos darwinianos e lamarckistas – embora, ele os tivesse ambos em sua biblioteca. Obviamente, sabe-se do perigo de tal afirmação por não haver como medir com exatidão o que seria, de fato, uma leitura diligente. Supõe-se que, se há confusão teórica, algum lapso ocorreu nessas leituras ou foram feitas rasteiramente.

Assim, vê-se algumas passagens em que Freud parece ter se embaralhado com algumas concepções biológicas.

Freud atribuía a Darwin um grande esclarecimento na expressão das emoções, que ele utilizou nos *Estudos sobre Histeria*, 1893, e à fisiologia do riso, utilizado em *Os chistes e sua relação com o Inconsciente*. Posteriormente, em 1907, demonstrou alta consideração pelo *A descendência do Homem*, como grande marco científico, utilizando-o em várias obras, como *Totem e Tabu*, *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, entre outros. Resumindo, há 17 citações diretas a Darwin em toda a obra freudiana, segundo Ritvo. Em compensação, não há nenhuma citação direta a Lamarck nos textos oficiais, a não ser em suas cartas a Ferenczi e a Karl Abraham.

Interessante observar tal fato. Mesmo sabendo que fora influenciado por Lamarck – detalhes dessa influência serão mostrados mais a frente – Freud parecia não fazer questão de citá-lo. É claro que a reputação científica de Lamarck, a essa altura, já não estava lá das melhores. As experiências de Weismann colocaram a concepção da herança de caractere adquirido em uma situação delicada. Mesmo assim, Freud parecia, às escuras, ainda a cogitar sobre as possibilidades de trabalhar com as obras de Lamarck. Obviamente, não se coloca as obras do francês como algo a ser lançado fora, de maneira alguma, porém há que se estranhar tanto apreço e tanta relutância ao mesmo tempo.

O austríaco parecia, segundo relato de Jones, durante sua visita ao Papa na Hungria, “discutir com Ferenczi o projeto de escreverem juntos um trabalho sobre a relação do lamarckismo com a psicanálise. Porém, outras coisas se interpuseram” (JONES, 1953-57, 3;312). Essas outras coisas envolvem a guerra e o medo freudiano de se “alinhar aos psicolamarckistas, como Pauly, e ter pouco a dizer que seja completamente novo” (RITVO, L. B. 1992, p. 78). Porém, mais adiante no tempo, Freud volta a ter interesse por escrever o

artigo que relacionaria psicanálise ao lamarckismo. Para tanto, é preciso, antes, esclarecer alguns pontos de diferença para melhor se situar.

Darwin, como foi dito acima, nunca negou a concepção lamarckista da herança de caracteres adquiridos como algo que não influenciasse na diferenciação das espécies. É possível aqui fazer uma compilação de citações de Darwin para demonstrar tal posição do autor inglês, contudo, não se deve enfiar uma dissertação com informações que vão além do necessário¹⁰. Caso haja curiosidade do leitor em verificar a veracidade da afirmação acima – para além da citação que será feita em instantes – indica-se a leitura da *Expressão das emoções nos homens e nos animais*, por ser um livro de extensão média, tendo em vista a grande facilidade que Darwin tinha de escrever longos tratados. Assim, dessa mesma obra, retira-se uma citação que, mais clara, vê-se difícil de encontrar. Ei-la: “quando existe uma tendência herdada ou instintiva para a execução de uma ação, ou um gosto herdado por certos tipos de alimentos, algum **grau de hábito é necessário**” (DARWIN, 2009, p.34. Grifo do autor). Ora, Darwin diz que o uso e desuso é necessário em algumas situações, como ele o faz durante toda a *Origem das Espécies*. Ele nunca colocou a Seleção Natural como único meio de graduação das espécies, utilizando outros meios explicativos como a Seleção Sexual e o uso e desuso. Lamarck, por sua vez, segundo Ritvo, atribuía apenas ao uso e desuso como meio das belas adaptações da natureza. Aqui também reside um deslize comum. Deslize esse que consiste em deslocar essa uniformidade de pensamento lamarckista e atribuir o erro essencialmente ao uso e desuso, em si. É claro que se sabe das limitações dessa teoria hoje em dia, mas, na época, a problemática era a exclusividade que Lamarck dava a ela.

Darwin sempre foi muito rigoroso e metódico em todo o seu trabalho como cientista. Jamais deixaria lacunas nele sem ao menos tentar resolvê-las e, caso não conseguisse, as apontava como um espaço a ser preenchido. Uma lacuna que sempre fora uma dor de cabeça para ele, envolvia certos casos em que nem a Seleção Natural, nem a Sexual, nem as catástrofes davam conta de descrever. Nessas – como o caso do olho descrito em um capítulo da *Origem das Espécies* – o forçavam a admitir o uso e desuso.

Pode-se perguntar onde, afinal de contas, reside a crucial diferença entre os dois, além da citada há pouco.

Lamarck, quando dizia do uso e desuso, e do desenvolvimento das espécies, creditava a elas uma volição para a evolução. Na época em que o francês escreveu sua obra, a biologia ainda era teleológica – ou seja, visava a algum fim específico, seja ele divino ou, se mais

¹⁰ Tal correspondência da influência de Darwin em Freud já foi mais bem trabalhada anteriormente e nesse, faz-se o que é necessário apenas para encadear o raciocínio.

ousado, da “natureza” – e com ele não foi diferente. Em outras palavras, Lamarck colocava que as espécies tendem a evoluir e a se complexificar. Para ser mais exato, ele, segundo Ritvo (1992), postulava que a adaptação do organismo vinha através dos próprios esforços, diferente do acaso darwiniano. É interessante observar esse ponto, pois é aqui que reside a maior confusão freudiana em relação aos dois, isto é, na suposta volição natural à evolução e complexificação.

Na época de Darwin e Lamarck, não havia cromossomo, nem DNA na ciência. Foram descobertas vindas de tempos posteriores. O uso e desuso, até então, era amplamente aceito nos meios científicos. Com o aparecimento de Weismann e seus seguidores, com sua experiência do corte do rabo do rato¹¹ – citado indiretamente por Freud em *Além do princípio do prazer*, de 1920– começa a balançar a fortaleza dos caracteres adquiridos. Contudo, era costume de alguns intelectuais, como Ritvo muito bem demonstra, ainda aceitar essa proposição, que era o caso de Freud.

Aqui podemos ver o quão frágil era o lugar em que Freud se havia colocado, quando tentava articular a biologia à segunda tópica de seu ensino. Não que se discorde dessa tentativa, pensa-se ser até altamente ousada e de extrema valia. Contudo, em se tratando de uso e desuso, parecia se encontrar em uma situação como uma armadilha de xadrez em que mesmo o mais prezado dos enxadristas, deparando-se com um xeque-mate eminente, ainda tenta, absorto em seu reservatório de esperança, alguma frouxidão na corda que ata o pescoço de seu rei. É uma aposta altamente arriscada que Freud correu, e ele sabia desse risco, claramente apontado na obra de 1920. De certa forma, guardadas as devidas proporções, pode-se fazer uma analogia de sua posição com a de Darwin, no que tange à lacuna a ser preenchida na teoria. A diferença é que Darwin se encontrava no meio do jogo de xadrez, e Freud, no seu encerramento.

Entretanto, seu trabalho da relação entre lamarckismo e psicanálise não tinha nada a ver com o uso e desuso. Suas cartas a Karl Abraham demonstram que seu interesse era no que Darwin havia chamado de contra-senso lamarckiano das adaptações a partir da lenta vontade dos animais. Darwin negava veementemente que havia uma vontade inerente aos animais para evoluir, e que até havia comportamentos que se mantinham em gerações mesmo sem aparente funcionalidade (DARWIN, C. 2009, p 43). A evolução darwiniana dá-se pelo acaso. É a espécie certa, na hora certa. A mais apta ao momento e lugar, não a que mais deseja se adaptar.

¹¹ Tal experiência consistia – encurtando a história – em cortar o rabo de um rato e fazê-lo durante gerações e gerações, para ver se esse rabo, em algum momento da linhagem genética, pudesse diminuir ou desaparecer. Obviamente, a experiência demonstrou que o rabo sempre aparecia sem mudanças.

Obviamente, uma argumentação simples pode ser jogada a Lamarck. Se todas as espécies tendem a evoluir, o que faz organismos tão elementares como bactérias e vírus serem tão adaptativos com tão pouca complexidade? Crê-se que tal pensamento passou pela cabeça de Darwin e Ritvo nos aponta que em cartas particulares, Darwin o havia expressado para alguns colegas.

Em outras palavras, Freud pretendia escrever uma obra que tratava exatamente daquilo que diferenciava Lamarck de Darwin em favor da psicanálise. Utilizaria-a, como foi dito, para igualar a volição adaptativa dos animais à “onipotência de pensamento” (RITVO, L. B. 1992, p. 79). Essa onipotência foi tratada e teorizada pormenorizadamente no caso do *Homem dos ratos* com seus pensamentos obsessivos. Essa onipotência, nas próprias palavras de Freud, parece ser recorrente nos outros casos de obsessão. “De fato, todos os neuróticos obsessivos se comportam como se compartilhassem essa convicção” (FREUD, S. 1909, p. 233-34), convicção essa que se resume a cogitar que seus pensamentos e desejos têm o poder de se tornarem verdadeiro no mundo externo. Na carta a Abraham, diz: “não sei se já mencionei meu trabalho sobre Lamarck, cujo ponto principal deve ser o de que mesmo a ‘onipotência de pensamentos’ alguma vez já foi realidade” (ABRAHAM, K.; FREUD, S. 1965, p. 258). Assim, pensa-se que o raciocínio freudiano giraria em torno desse processo de onipotência do pensamento como um correspondente metapsicológico a algo que, anteriormente, na espécie, e ainda vigente nos animais, fora a volição adaptativa.

Aqui, já se percebe o que a biologia freudiana, através do conceito de corpo, tem de peculiar em sua negação, ao tentar aproximar uma volição naturalista lamarckista, supostamente presente nos animais, com a onipotência de pensamentos do neurótico obsessivo. Em outras palavras, ele pega algo que vem diretamente ligada à concepção de corpo da biologia e introduz o inconsciente em seu funcionamento, fazendo essa nova forma de pensar que terá efeitos diretos no funcionamento corporal, que será melhor abordado nos subcapítulos posteriores.

Ousada tentativa freudiana. Crê-se que demais, até para alguém tão visionário e obstinado como Freud. Talvez tenha sido uma saída desesperada de uma explicação biológica para funções metapsicológicas pelas quais foi tão criticado. Independente da razão dessa escolha fica claro uma outra coisa que, aparentemente, não está ligada a esse fato. Observa-se que há uma leitura um pouco rasteira de Freud dos escritos darwinianos, visto ser esse o ponto exato da teoria de Lamarck que Darwin tanto se opôs. É interessante observar que tal discórdia fica clara nas obras de Darwin, não sendo algo dito como nota de rodapé, ou trabalhado *en passant*. Resta a fatídica pergunta: porque Freud não conseguiu ver isso? Ou, se

viu, porque o ignorou? Ainda não é possível para o autor do texto responder satisfatoriamente à pergunta, apesar de algumas hipóteses, restando a ele esconder-se em sua trincheira para evitar projéteis desnecessários, além dos que essa dissertação possa, por si própria, incitar.

Pode-se dizer que é motivo de regozijo Freud não ter levado a cabo sua idéia de emparelhar a psicanálise com o lamarckismo, visto hoje o uso e desuso ser, praticamente, descartado em meios biológicos, depois de experiências feitas por Cairns, Overbaught e Miller, na tentativa sem sucesso de modificar o DNA de uma bactéria pelo método lamarckista (RITVO, L. B. 1992). Hoje se sabe que, no máximo, pode-se herdar uma capacidade de desenvolvimento de determinado caractere, mas não ele, propriamente dito. “Não importa quanto conhecimento e sabedoria você adquira durante sua vida, absolutamente nada será transmitido para seus filhos por meios genéticos. Cada geração nova começa da estaca zero” (DAWKINS, R. 2003, p.45)

Então, chega-se ao final desta discussão com a pergunta ainda reverberando. Freud era então lamarckista ou darwinista?

Se se olha por todo o corpo de sua obra, a quantidade de citações feitas a Darwin são extensas, em se tratando de um autor científico. Os poetas, ele os cita com frequência muito maior. Utilizar explicações em “sóbrias linhas darwinistas” (FREUD, S. 1920), e colocá-lo em patamar de ter feito uma das maiores contribuições da ciência para o mundo, demonstram seu apreço ao inglês. O pensamento freudiano durante toda a sua obra é demonstrado como darwiniano, desde suas concepções ligadas à horda primeva, do início da vida humana em sociedade, até sua maneira de colocar o acaso – ele costumava nomeá-lo como Destino – como um forte causador dos distúrbios psíquicos e também da formação social do homem. Contudo, por alguma razão, ele ainda se inclinava a Lamarck, em pontos claramente controversos e já tidos como falidos no meio biológico, porém não teve oportunidade de publicar o suposto trabalho.

De certa forma, pode-se colocar Freud como darwinista em sua essência, porém, com algumas inclinações ainda obscuras para o lamarckismo.

Outros autores sustentam posições distintas. Ritvo demonstra que Freud era darwinista, apesar de suas inclinações lamarckistas e que isso é tão claro que só há uma referência a Lamarck, em um trabalho sobre a coca, *Über Coca* (FREUD *apud* RITVO, 1992). Já Frank J. Sulloway (1979) acha que essas menções ao lamarckismo são suficientes para classificá-lo como psico-lamarckista convicto.

Por mais que o autor tenha tentado evitar colocar suas hipóteses sobre essa confusão, por falta de provas e evidências, uma delas não pode ser deixada de lado. Claus foi quem

ensinou Freud sobre darwinismo, segundo Ritvo. As aulas da disciplina de evolução que Freud cursou na faculdade medicina foram lecionadas por ele. Interessantemente, por mais que tenha passado muito tempo com esse pesquisador, Ritvo aponta que eles tiveram alguma espécie de desentendimento. Não se sabe até onde isso pode ter influenciado a leitura de Freud sobre Darwin, visto Claus ter sido um grande defensor do inglês na Alemanha.

Obviamente, resguardam-se as proporções dessa hipótese e apenas a faz para colocar alguma luz no raciocínio. A escolha de nomeá-lo lamarckista ou darwinista, então, fica à mercê do interpretador.

Após essas duas discussões sobre as teorias evolutivas no trabalho freudiano, inicia-se o ponto de peculiaridade da psicanálise, já pincelado em alguns momentos neste subcapítulo.

3.1.3 - A originalidade da psicanálise

Este trecho vem como introdutório para a discussão acerca do corpo em Freud. Nele será feito uma espécie de um *détour*, um circunlóquio para alicerçar toda a argumentação a vir com o decorrer do trabalho.

Sabe-se que será necessária uma paciência para a leitura dele - principalmente por aparentar, em certos pontos, um desvio do assunto - sabendo que, ao se erigir um edifício teórico, há que se fazer um balizamento epistemológico, como se fosse uma preparação do terreno para que, de maneira sólida, não se levante algo que dê uma impressão de tortuosidade, ou melhor, de obscuridade desnecessária ao trabalho.

Neste trecho, propõe-se elucidar toda a *démarche* da disciplina freudiana, abstendo-se, ao máximo, de enveredar por trilhas que não sejam úteis à discussão. Utiliza-se de obras freudianas e dos trabalhos de Assoun acerca de Freud e sua relação com a epistemologia.

Esta parte vem ao final deste subcapítulo por ser crucial na demonstração da concepção de corpo em psicanálise, estabelecendo-se como distinta à *weltanschauung* biológica, para utilizar a terminologia cara à Freud. Assim sendo, tal trecho vem como ponto de estofo, tal qual Lacan utiliza enquanto conceito, sendo constituído por "dois vetores que vão em direções contrárias" (CASTRO, J. 2008, p. 67). Neste caso, a partir deste capítulo, inicia-se todo o desenvolvimento do conceito de corpo freudiano, a partir de um encontro com o vetor biológico e seu vetor original, peculiar, a saber, o da psicanálise.

Coloca-se, logo de início, que, vendo todos os elementos históricos que influenciaram

Freud na sua formação e como ele os utiliza para sua nova produção, é mister apressar-se em postular que Freud é *outra coisa*, diferenciando-se radicalmente das suas influências, produzindo algo completamente peculiar (ASSOUN, 1983). Há um exercício feito por toda a sua obra, através de uma investigação das condições do saber psicanalítico, ou seja, a partir de uma visão epistemológica, de que Freud subverte a linguagem do seu tempo, das disciplinas de sua época, "sem cessar de reconhecê-la como sua" (ASSOUN, 1983, p.16), rigorosamente demonstrada pelo próprio ao falar de seus mestres. Reconhece-se isso como *freudismo*.

Há uma posição diferente da que será adotada neste trabalho, a de Jean Hyppolite, que disserta sobre como se proceder com o texto freudiano a partir do próprio freudismo. Em suas palavras: "para apreciar a significação filosófica da obra freudiana, não se deve temer ir além de certas formulações do Mestre e explicitar um sentido que ele mesmo não formulou" (HYPPOLITE, J., 1959, p.375). É como se fosse necessário depurar de dentro do próprio Freud tudo aquilo que vem sobre o rótulo de positivismo. Em analogia, é preciso aplicar uma reação química entre o substrato analítico (a teoria freudiana) com a pitada de seu próprio *modus operandi* (o freudismo), para obter um precipitado que se possa nomear de psicanálise.

Não é bem dessa maneira que se procederá neste capítulo do trabalho. Com essa afirmação de Hyppolite pode-se ouvir os ecos da interpretação lacaniana de seu ensino do "inconsciente estruturado como uma linguagem". Com isso, não se quer afirmar que o ensino freudiano não seja *também* isso. O objetivo aqui é tentar, ao máximo, ler Freud por si mesmo e deixar os avanços interpretativos lacanianos para o próximo capítulo.

O que se propõe é isso: "Freud não passeia do naturalismo à hermenêutica, como de um lugar para o outro; nele, naturalismo e hermenêutica estão vinculados como uma única e mesma linguagem" (ASSOUN, 1983, p.31).

É aqui que se assenta a já citada *aufhebung* da disciplina freudiana. O que se vê em sua obra é uma convivência - que aparenta conflituosa, muitas vezes - de pontos de vistas heterogêneos. Há que se reconhecer a engenhosidade freudiana de conseguir manter, mesmo com todos os problemas teóricos que enfrentou, a convivência de duas concepções conflituosas, nomeadas como energetismo e hermenêutica.

O que é, então, o freudismo? Em uma alegoria, Assoun aponta que Freud consegue unir esses dois pontos - energetismo e hermenêutica - arbitrariamente através de uma trave (ASSOUN, 1983). Essa trave que as une - melhor seria uma ponte de via dupla - nada mais é que o freudismo. Paul Ricoeur, citado por Assoun, poeticamente coloca Freud como a representação platônica de Eros: nobre e requintado por parte de pai (hermenêutica) e indigente por parte de mãe (a energética), sendo ele, então, uma tentativa de coligação

peculiar e criativa das duas (ASSOUN, 1983).

A hermenêutica - a ciência dos sentidos, das interpretações - é o que dará subsídios para as construções interpretativas acerca das associações representativas do inconsciente. O seu surgimento aparece com grande força na *Interpretação dos sonhos* (1900) e, daí por diante, em todos os seus trabalhos. Já o energetismo é presente desde sua formação médica. É curioso observar que sua escolha pelo energetismo - que adveio por influência da psicologia de Ostwald, como aponta Assoun - se dá pela possibilidade que a energia dá de desmaterializar a matéria (ASSOUN, 1983). É como se, ao falar da mesma, Freud já falasse da matéria, afinal de contas, energia é, em última instância, matéria. Dessa forma, em se tratando de um assunto tão difícil de se abordar em termos científicos, como o inconsciente, Freud encontra no energetismo - e na economia energética - uma maneira de tornar a matéria uma "ficção inútil" (ASSOUN, 1983, p.198), e solucionar seu impasse científico e caminhar na construção da psicanálise.

Hyppolite, citado por Assoun, coloca que "quem não perceberá que aquilo que falta a Freud...é uma dialética" (HYPPOLITE *apud* ASSOUN, 1983, p. 31). É bem evidente que uma dialética cairia muito bem a Freud para caminhar em sua construção teórica, porém, se não houvesse toda a construção singular que ele fez, a psicanálise poderia ter tomado outro rumo do que temos hoje. Não cabe aqui conjecturar qual seria tal caminho, mas apenas pensar que só podemos observar e apontar isso por um raciocínio *a posteriori*.

Se temos ecos das interpretações da linguística lacaniana na depuração do positivismo freudiano por parte de Hyppolite, há também um contraponto semelhante advindo das interpretações americanas do trabalho freudiano, como as tentativas da psicologia do ego e das sistematizações a la Otto Fenichel, que fazem o mesmo exercício só que reajustando as inclinações da hermenêutica por nomenclaturas ligadas ao energetismo, reformulando suas concepções e, posteriormente, transformando-a em outra coisa. Assoun aponta que essa posição americana faz com que o "destino dessa idiossincrasia (freudiana) seja abandonada à função de certa forma anedótica e contingente de um condicionante" (ASSOUN, 1983, p.41).

O que se quer esclarecer é que o trabalho também não trilhará - e isso pode ser um receio de alguns leitores, sendo necessária tal explicitação - nos caminhos neurocientíficos modernos, tentando traduzir as concepções freudianas em termos modernos da biologia. Operacionalizar esses conceitos e a até a metapsicologia freudiana é, em certo sentido, esvaziar todo o edifício freudiano de sua espessura pulsional. Tentar-se-á seguir o já demonstrado freudismo, demonstrando que há, nele, uma reformulação daquilo que é proposto nas ciências naturais, em especial no caso do trabalho, da biologia. Colocar a

démarche freudiana é, necessariamente, vislumbrar o caminho dessas duas disciplinas antagônicas já citadas.

O que se pode pensar, em termos epistemológicos, da localização de Freud em se tratando dos tipos de divisão de ciência da época, a da natureza ou do espírito? Assoun aponta que a singularidade de Freud reside em sua teimosia de rotular a psicanálise de *naturwissenschaft*. O que aparece de interessante é que, para Freud, não há essa dicotomização. Não há a alternativa de ciências do espírito, na medida em que, por se tratar de cientificidade, só se pode falar de ciências da natureza. Freud, então, "não conhece outra forma de ciência" (ASSOUN, 1983, p.48). Nas palavras do próprio Freud:

Também a psicologia é uma ciência natural. O que mais pode ser? Mas seu caso é diferente. Nem todos são bastante audazes para emitirem julgamento sobre assuntos físicos, mas todos – tanto o filósofo quanto o homem da rua – tem sua opinião sobre questões psicológicas e se comportam como se fossem, pelo menos, psicólogos amadores. (FREUD, 1938/1996, p.316-317)

Da mesma maneira que não se pode dicotomizar essas ciências, não é possível o mesmo exercício com Freud. É, novamente, o ponto que o capítulo se sustentará. "Não há lugar para dicotomizarmos a *démarche* psicanalítica em uma parte *explicativa* (na linha das ciências da natureza) e em outra *interpretativa* (na linha de qualquer ciência humana)" (ASSOUN, 1983, p.48).

Pode-se perguntar como Freud consegue enxergar a psicanálise como *naturwissenschaft*. O que traz o estatuto epistêmico para a psicologia profunda é, em Freud, o reducionismo advindo da química, em especial, a analítica, provinda de Lavoisier. Em outras palavras, pode-se afirmar que o reducionismo analítico é o fundador do seu monismo epistemológico. Tendo em vista o voto que Freud tomou em sua juventude pela escola de Helmholtz¹² que tinha como guia o monismo interpretativo. Em outras palavras, não há distinção entre corpo-alma, ciência da natureza e do espírito.

É interessante destacar esse monismo freudiano do corpo e alma como algo conjunto, inseparável. É justamente em função desse raciocínio epistemológico que Freud pôde observar com fineza clínica peculiar os fenômenos corpóreos típicos da histeria e as relações que as palavras tem com a desorganização das funções corporais que, outrora, teriam, supostamente, um caminho naturalizado exposto pela biologia. Não se dará seguimento a esse raciocínio, pois será retomado posteriormente com maior clareza, sendo feito, aqui, apenas

¹² Para melhor esclarecimento dos pontos específicos desse juramento, consultar ASSOUN, P. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: 1983, p.54.

um adendo explicativo.

Assoun demonstra que Freud, ao falar sobre as pulsões, aponta que "a análise é uma intervenção é uma intervenção artificial de segundo grau tendo por tarefa desatar de novo complexos, artefatos cuja desconstrução deve ter por efeito da reobtenção desses elementos básicos" (ASSOUN, 1983, p.60). Dessa maneira, apoia-se a afirmação feita acima de que a psicanálise é redução. Uma redução do imbróglio das representações, desatando-as, simplificando-as e descobrindo uma nova maneira de atá-las. É uma questão de método, em última instância. Todas as grandes ciências naturais, à época, caminhavam a partir desse reducionismo dos fenômenos generalizados para que se pudesse atingir um determinado ponto em que se pudesse fazer o caminho inverso, a partir de um princípio, ou lei, geral.

Evita-se entrar na discussão que pulula pelas entrelinhas dessa parte do texto no que tange à categoria da psicanálise enquanto hipótese temporária, como Freud apontou, até que seja descoberto pela ciência características físico-químicas que possam sobrepor à explicação hipotética (ASSOUN, 1983). Isso não quer dizer que não se tenha o que argumentar em se tratando de tal assunto, em absoluto. Mas não se vê utilidade para o desenvolvimento daquilo que é caro ao trabalho, fazendo-se necessário deixar, mesmo que com pesar, a discussão de lado.

O que se tem de mais original a partir do freudismo é a criação de sua metapsicologia, que vem como um suporte para suas manobras teóricas. Para isso ele cria uma modalidade de pensamento, se assim pode-se nomear, chamada *phantasieren*. Normalmente traduzida como imaginar, ela se liga ao *speculieren* e ao *theoresieren* (ASSOUN, 1983). Ora, especular pode ser colocado no campo da hermenêutica e, teorizar, no campo da energética, se fazemos uma alegoria à dupla influência epistemológica de Freud. Sendo o freudismo aquela ponte já argumentada, há que se pensar em uma categoria de raciocínio diferenciada. É o que Freud aponta a Fliess, exclamando: "durante estas últimas semanas, foi a esse trabalho que consagrei cada um de meus minutos livres. Todas as noites, entre 23 e 2 horas, não fiz outra coisa senão imaginar (*phantasieren*), transpor (*ubersetzen*), adivinhar (*erraten*)" (FREUD *apud* ASSOUN, 1983, p.72). O fantasiar, então, é o exercício de metapsicologizar, de produzir aquilo que parece ser a parte mais complicada na transmissão da psicanálise.

O que se quer dizer a partir de toda a argumentação já exposta é que enxerga-se, na construção do trabalho, apenas um Freud. Concorde-se que é um caminho árduo e tortuoso admiti-lo e sustentá-lo, porém é o que se visa trilhar para alcançar o objetivo que foi traçado, a saber, estabelecer a suprassunção dialética feita por Freud com a biologia através do conceito de corpo. Dito de outra maneira, "não há um momento em que Freud não era *ele mesmo*, e

outro em que se torna o fundador da psicanálise: é um processo homogêneo que se realiza, no decorrer e no término do qual o saber analítico se constitui em Freud." (ASSOUN, 1983, p.114).

Outro ponto a se observar é que tanto o energetismo e o reducionismo vieram de disciplinas das ciências naturais, a física e a química, respectivamente. O que se apresenta no decorrer da obra de Freud é a posição privilegiada da física e da química, e algumas citações ligadas à biologia. Contudo, por mais que Freud utilize-se de Darwin em algumas passagens como na explicação sobre a simbolização histérica nos *Estudos sobre a histeria*, entre outras, ele não eleva concepções biológicas à categoria de conceitos e parece até ser relutante ao utilizar a biologia como instrumento interpretativo. É assim que ele coloca Weismann (à guisa de hipótese), com Darwin - exceto em *Mal-estar na civilização* - e, principalmente, com Lamarck.

Não é aqui que demonstra-se isso ponto a ponto, deixando cada qual para o seu lugar específico, sendo apenas apontado que, por mais que Freud não tenha afirmado isso, *há algo na biologia que Freud torna seu*. Essa afirmação que se faz aqui é o guia de todo o trabalho. Ao que tudo indica, Freud não tem problemas em aliciar-se com a física e com a química. Porém, seu aliciamento com a biologia apresenta algo de peculiar. Seus textos de cunho biológico mantiveram-se não publicados durante toda sua vida, como o *Projeto* e o manuscrito supostamente perdido com a relação entre psicanálise e lamarckismo. Tudo isso, munido da construção teórica que o trabalho faz, com seus instrumentos interpretativos, reforça a posição aqui defendida: há uma *aufhebung* freudiana com a biologia, especificamente, na concepção de corpo.

A partir disso que foi colocado, introduz-se a discussão da psicanálise freudiana tendo como norte duas posições axiomáticas: a primeira, de não separar ou dicotomizar as concepções freudianas, tentando apresentá-la como já foi exposto, como um construto peculiar e original; a segunda, de que há uma relação peculiar de Freud com a biologia a ser esclarecida, aos poucos, pelo decorrer do texto.

3.2 - Três versões do corpo freudiano

Neste subcapítulo, separa-se três maneiras diferentes de se demonstrar a suprassunção dialética feita por Freud na biologia clássica.

Utiliza-se algumas formas de se conceber o corpo, no decorrer da obra freudiana, que por mais peculiares que sejam, cada uma com sua singularidade, elas possuem este ponto em comum: todos negam dialeticamente as concepções de corpo apontadas no capítulo anterior.

3.2.1 - O corpo dinâmico

Neste trecho pretende-se dar continuidade ao que foi afirmado mais acima, acerca da apropriação que Freud faz da biologia e de sua aplicação em seus primeiros textos que já possuem um caráter de germe da psicanálise.

Alguns podem argumentar que a psicanálise iniciou-se na publicação da *Interpretação dos sonhos*, em 1900. Não é objetivo, aqui, se delongar sobre assunto, porém vale apenas um ressalve sobre o porquê do uso de textos anteriores a este. Quinet afirma que essa época de Freud era "pré-histórica, porque a história propriamente dita da psicanálise começa em 1900, no começo do século" (QUINET, 2008, p.22). Não que se tem um ponto de discordância, apenas será feito um uso de algumas publicações anteriores, suas *Cartas a Fliess* e o *Projeto*. Não será feito aqui uma exposição detalhada do que é o *Projeto*, evitando-se, assim, um enfado desnecessário. Caso haja curiosidade, pode-se reportar diretamente ao texto freudiano, que, obviamente, tem toda a propriedade e fineza ímpar de escrita que lhe era peculiar. O que se visa é elucidar, através de alguns pontos, o que há de diferenciado na sua posição em relação à biologia.

Mattos nos diz de um Freud funcional, do *Projeto*, que, pode se assemelhar mais às concepções neurobiológicas da atualidade (MATTOS, S. 1996) Crê-se, fazendo coro a este autor, que uma obra não pode ser retirada de seu entorno e ser analisada como a palavra final de um autor em tal assunto. O que se pode perceber é que o funcionamento do corpo biológico para Freud era um problema que o assolava. Talvez por suas leituras e sua formação, ou por seu desejo de ser um grande cientista (ASSOUN, 1983). A impressão que se passa é que Freud digladiava com o que aprendeu, com o que via na biologia e na medicina com aquilo de estranho que lhe aparecia na clínica, como, por exemplo, as conversões histéricas.

Como foi dito, o que se colocará não quer dizer que este é um posicionamento rígido de Freud, tanto que seu *Projeto* esteve guardado em suas gavetas durante muitos anos. Entretanto, em se tratando do assunto que se propõe, há que se comentar de maneira mais

minuciosa tais concepções que perpassam diretamente sua guinada da medicina para essa nova disciplina que ele constrói.

Deve-se ressaltar que aquilo que Mattos nomeia como "corpo funcional", será abordado aqui como dinâmico, tendo em vista tudo aquilo apresentado no subcapítulo anterior. Assoun argumenta que toda a proposição de Freud - e é neste caminho que será trilhado - no *Projeto*, advém de uma grande influência das concepções do fisiologista Fechner, grande expoente nas teorizações sobre os limiares de sensibilidade do corpo humano.

Introduzir um funcionalismo poderia colocá-lo nas linhas do pensamento de Ernst Mach, outro físico de grande importância que teve influência no pensamento freudiano. Não que a concepção de Mattos esteja errônea, em absoluto. Há apenas uma constatação que tenta-se fazer de que, talvez, seria mais cirúrgico nomeá-lo como dinâmico.

Explica-se. A explicação - vê-se nele o ponto mais crucial de toda a argumentação deste trecho do trabalho - de Freud para sua aplicabilidade do princípio de estabilidade fechneriano é colocada como uma tendência dos "neurônios a se desembaraçar das quantidades (de energia)" (FREUD, 1985a/1996, p.348). Toda essa "movimentação" dos neurônios (*Trägheitsprinzip*), aponta com clareza a natureza fisicalista do conceito apontado por Freud (ASSOUN, 1983). Assim, enxerga-se que não é uma questão de funcionalismo - por mais que *também* se trate de como as coisas funcionam internamente -, mas de uma dinâmica interna de desembaraçamento das quantidades de excitação que transitam ininterruptamente dentro do corpo do homem.

Aqui se tem mais uma demonstração de como é razoavelmente tranquilo para Freud a aplicabilidade da física dentro de sua explicação do funcionamento neuronal. Assoun aponta que o princípio neuronal acima demonstrado é "violentamente paradoxal do ponto de vista biológico, onde intervém a idéia de *conatus*" (ASSOUN, 1983, p.173). O *conatus* é uma concepção filosófica cara a autores como Descartes, Leibniz, Spinoza, entre outros, para indicar uma inclinação inata das coisas, ou dos seres - no caso da biologia - , de continuar a existir, uma espécie de impulso para um *autoimprovement*. Tal afirmação de Assoun aparece, de certa forma, solta em seu trabalho. Difícil tarefa - e até intrusiva, pode-se dizer - tentar desembaralhar o que esse autor estaria querendo dizer com o *conatus* biológico. Abstendo-se de opinar nessa direção, apenas serão propostos dois grandes caminhos interpretativos que podem ser tomados por essa ponte.

O primeiro coloca-se como lamarckiano, ou seja, uma tendência inata dos seres de continuar a existir, de manterem-se evoluindo, entendendo esse impulso como algo diretamente ligado a inclinações naturais, dadas, postas, axiomáticas. O outro grande caminho

pode-se denominar darwiniano, a saber, um *conatus* ambiental, que advém de uma particularidade do funcionamento interativo com o meio ambiente, tendo, sim, essa tendência, porém colocado em outras fontes que não sejam colocadas como volição própria ao organismo.¹³

Crê-se que o próprio Assoun, minucioso pesquisador, sabia das tortuosidades do que poderia advir de uma continuação acerca deste assunto. Utilizando-se de tal sabedoria, evita-se colocar palavras na pena freudiana, deixando, apenas, trilhas que possam elucidar o caminho de um pesquisador municiado de conhecimentos mais profundos acerca do assunto.

O que se pode estabelecer como fixo é que a dinamização, se assim se pode nomear, do funcionamento neuronal é algo difícil de se enxergar do ponto de vista biológico, criando um imbróglio complicado. Assoun argumenta, acerca da dinâmica, a partir de Mayer, que "ela duplica a mecânica sem recusá-la" (ASSOUN, 1983, p.183). Toma-se a liberdade filosófica de traduzir tal frase e recolocá-la dentro dos caminhos propostos aqui na dissertação. Assim, tem-se, "a dinâmica suprassume a mecânica¹⁴, recusando-a dialeticamente". Há, então, um exercício dialético freudiano em relação à física para compô-la dentro do bojo biológico. Assemelha-se um pouco com o que Schrödinger fez através da física quântica e a biologia molecular. Há que se lembrar que os dois autores são de Viena, não sendo de se admirar que ambos tenham, mesmo que através de caminhos distintos, traçados transposições teóricas semelhantes.

No *Rascunho G*, Freud propõe um quadro sobre a sexualidade que ele utiliza como instrumento para reler fenômenos psiquiátricos. Especificado em quadrantes - leitura nossa - ele aponta que o excesso de excitação em um, ou uma falta em outro, é o resultante de algumas patologias (FREUD, 1985a/1996). O que se pode retirar deste frutífero esquema - por mais que as associações que ele faça do mesmo não se delonga por muito - é a relação que há entre o objeto sexual externo e o caminho neuronal que este faz até o chamado "grupo psíquico", "lugar" onde se encontram as representações. Percebe-se, com clareza, o tanto que Freud tinha certeza acerca dos desvios que as representações fazem com a sexualidade, fazendo dela um "instinto¹⁵" desviado.

A curiosa linha do "limite somático-psíquico" é o que mais chama a atenção. Talvez seja essa linha hipotética que Freud desenha que lhe dá um embaraço frutífero em relação ao

¹³ Para melhor esclarecimento deste ponto, reportar-se ao capítulo referente à biologia clássica, em especial aos autores Lamarck e Darwin.

¹⁴ Enxerga-se o mecanicismo como uma versão interacionista menos complexa do que o funcionalismo. Para esclarecimento melhor deste ponto, é possível remeter-se às obras de autores como Titchner e Skinner, por exemplo.

¹⁵ Já era nomeado, nessa época, de *Trieb*. Coloca-se entre parênteses por deixar essa discussão para um outro trecho específico deste trabalho que tratará diretamente de tal ponto.

corpo. Aqui, diferencia-se claramente de Fechner, que supunha uma fórmula para o limiar de excitação corpóreo¹⁶. O que interessava Freud não era apenas o quanto de excitação era necessário para um corpo identificá-lo como tal, e sim, como isso perpassa essa tênue linha hipotética, peculiar à sua epistemologia, daquilo que é limítrofe ao somático e ao psíquico. Posteriormente, isso transformar-se-á no germe da teoria das pulsões, mas ainda não é tempo de tratar-se da mesma.

Já no *Rascunho I*, temos Freud tateando o campo da enxaqueca e colocando-a como uma intoxicação por parte de uma retenção daquilo que, posteriormente, nomeou como libido. Em suas palavras: "Isto parece mostrar que a enxaqueca é um efeito tóxico produzido pela substância estimulante sexual quando esta não consegue encontrar descarga suficiente" (FREUD, 1985b/1996, p.261). Isso advém de uma antiga discussão entre Freud e Fliess, iniciada no *Rascunho D*, que demonstra o tanto que essa "energia" que sobrava dos neurônios, advindos da sexualidade, causava incômodo em Freud, fazendo com que ele caminhasse em trilhas explicativas para fenômenos corpóreos a partir de uma concepção dinâmica e não funcional com o meio ambiente. Cabe aqui uma referência à literatura - maneira muito próxima a Freud para metaforizar suas concepções - para melhor explicitar sua posição advinda dessa época: a história de Tristão e Isolda, muito cara aos europeus da Idade Média. O que interessa da história é a parte em que Tristão, excelente cavaleiro a serviço de seu tio, o rei Marcos da Cornualha, viaja à Irlanda para trazer a bela princesa Isolda para casar-se com ele. Durante a viagem de volta à Grã-Bretanha, os dois acidentalmente bebem uma poção de amor mágica, originalmente destinada a Isolda e Marcos. Ao tomá-la, ambos apaixonam-se perdidamente. Eventualmente, no final da história, os dois acabam morrendo lutando por este amor, e as plantas que nascem de seus túmulos crescem entrelaçando-se. É algo que se assemelha a essa concepção freudiana de que a substância sexual, originalmente destinada a uma descarga específica, fica desviada para outro caminho, causando-lhe, posteriormente, um malefício que se transmite de forma corpórea.

Em um outro texto, o *Rascunho K*, Freud afirma, categoricamente, que "existe uma tendência normal à defesa" (FREUD, 1985b/1996, p.268). Em outras palavras, isso é consistido em empurrar a energia psíquica evitando algum desprazer. Ele faz questão de firmar que isso só é aplicado às lembranças e os pensamentos, e não às percepções.

Neste ponto é necessária uma rápida explanação sobre a diferenciação neuronal feita por Freud para explicar o psiquismo. Não se delongará neste ponto, como é a tônica desta

¹⁶ Tal fórmula é expressada em " $S = K \log I$ ". Não é necessário delongar-se no assunto, valendo a indicação de sua obra: FECHNER, G. (1860/1966) *Elements of psychophysics*. Nova York: Holt, Rinehart, Winston, Inc.

parte, deixando-se para o acesso direto ao texto freudiano para melhor compreensão, caso haja curiosidade. Freud separa, no *Projeto*, o funcionamento em três tipos de neurônios. O sistema ϕ seria o grupo "de neurônios atingido pelos estímulos externos, enquanto o sistema ψ conteria os neurônios que recebem excitações endógenas" (FREUD, 1895a/1996, p.355). A partir desse ponto, pode-se observar que a função biológica do cérebro, para Freud, nessa época, era de um gânglio simpático, fato que ele argumenta como possibilidade de verificação posterior em termos empíricos de sua teoria (FREUD, 1895a/1996). Posteriormente, ele introduz um terceiro grupo de neurônios, os ω que são excitados com a percepção, e trazem as sensações conscientes, ou seja, um juízo de qualidade do estímulo, coisa que não é cabível ao sistema ψ , responsável por receber excitações provindas de ϕ e de fontes endógenas. Dessa maneira, ele pode ser nomeado como um "leitor" da recordação que não possui, em si, qualidade perceptual (FREUD, 1985a/1996).

Dessa maneira, a tendência à defesa é algo ligado às representações, afinal de contas, a qualidade do estímulo é uma questão interna. Em outras palavras, interpretar uma estimulação exterior não tem nada a ver com a maneira que ele é percebido, e, sim, "traduzido". A qualidade, dada pelos neurônios ω , fazem com que aquele circuito do *Rascunho G* possa girar. O que se tem, então, é a possibilidade de uma sobra de quantidades de excitação nos trâmites da percepção. Mais a frente, ao introduzir-se a *Carta 52* tal ponto será melhor esclarecido.

A partir do momento em que esse sistema começa a se complexificar, é o que Freud argumenta, o "sistema nervoso recebe estímulos do próprio elemento somático - os estímulos endógenos - que também têm que ser descarregados (lembre-se da tendência ao desembaraçamento das excitações). Esses estímulos se originam nas células do corpo e criam as grandes necessidades como respiração, sexualidade" (FREUD, 1985a/1996, p.348-349). Há aqui o que se pode ser nomeado como uma espécie de proto-pulsão, uma prévia daquilo que, posteriormente, será transformada em umas das teorias mais complexas e, com o passar dos anos, mais controversas de Freud.

Todo esse desvio argumentativo foi feito para reforçar ainda mais o que já foi dito mais acima. Há, em Freud, algo que vai além do interacionismo corpo-ambiente. A tal linha do somático-psíquico é o que ele tenta colocar em termos biológicos. Tenta-se trazer uma série de pontos específicos, como este já demonstrado, para ilustrar essa afirmação base.

A *Carta 52*, acima citada, é como um ponto explicativo para essas possíveis excitações que "sobram" nas relações neuronais.

Freud estabelece, através de sua construção das "camadas" do registro psíquico, que

"consciência e memória são mutuamente exclusivas" (FREUD, 1985b/1996, p.282). Não envereda-se por explicações meticulosas sobre cada uma das camadas, apenas faz-se um uso das três primeiras, como ponto argumentativo.

A primeira, W [*Wahrnehmungen* (percepções)] são neurônios que iniciam a percepção, não possuindo nenhum caráter conservador de memória, porém, são através deles que a consciência se liga. Apesar de toda a tentação que existe em se fazer toda uma descrição das aproximações e diferenciações existentes na neurociência moderna e sua concepção de *memória de curto prazo*, deixa-se ela para uma outra oportunidade. A segunda, Wz [*Wahrnehmungszeichen* (indicações de percepções)] são onde ficam os registros iniciais da percepção. Na parte lacaniana do trabalho, far-se-á toda uma leitura problematizadora acerca das leituras daquilo que é "traço" em Freud (*zeichen, spur e zug*), abstendo-se, tendo em vista o objetivo direto do trabalho, de fazê-lo aqui. A terceira, o *Ub* [*Unbewusstsein* (inconsciência)], é o registro dos traços que já são capazes de fazer correspondência com lembranças conceituais, ou seja, há, neste registro, uma possibilidade associativa, maleável, mutacional.

É interessante ver que as camadas Wz e Ub são nomeadas de "registros", categoria que não vale para o W. Tal palavra - *fixierung* - é de difícil tradução para o português. Altamente utilizada no caso Dora, na *Interpretação*, e nos *Três ensaios*, pode ser traduzido, como Stratchey aponta, como uma fixação, uma parada no desenvolvimento. Assim, por assimilação lógica, ao se registrar, fixa-se. E, ao fazê-lo, algo se perde da percepção inicial, incapaz de ser conservado em memória. É *precisamente* neste ponto que a linha do somático-psíquico, novamente, impõe-se como questão a Freud.

Então, o que se pode retirar desse trecho da *Carta 52* é que, assim que se registra algum traço, abre-se um *gap* intransponível entre as percepções e o registro das mesmas. Haverá, aí, eternamente um erro interpretativo, uma falha na tradução. Freud aponta que isso é o que se "reconhece clinicamente como recalçamento" (FREUD, 1985b/1996, p.283).

Isso causa um nó na intuição freudiana. Posteriormente, na *Carta 75*, ele aponta que "muitas vezes suspeitei de que alguma coisa orgânica desempenhava um papel no recalçamento" (FREUD, 1985b/1996, p.319). Mais adiante em sua obra, ele - em uma nota de rodapé do *Mal-estar* - teoriza esse recalçamento orgânico advindo da nossa aquisição da posição bípede, sendo feito no sentido do olfato e passando para a visão como sentido mais crucial para a atração sexual. Essa associação foi claramente retirada da obra darwiniana *A descendência do Homem* (1871/2002), apesar de não estar propriamente citada e trabalhada. Novamente, o que se impõe perante nós é esse limite, um recalque de algo orgânico? Um

movimento psíquico que intervém no somático, ou o caminho contrário? Tal ponto de difícil acesso é altamente contornado por Freud, mesmo que ele não o nomeie diretamente em todas as vezes que o faz. É engraçado observar que sua esperança para uma possível solução desse problema residia-se em Fliess, é o que nos aponta a *Carta 66*: "As questões organológicas esperam de você uma solução: nestas, não fiz nenhum progresso" (FREUD, 1985b/1996, p.308).

Freud continua, no *Projeto*, seus questionamentos. Se todo esse problema advém com a qualitatividade dos neurônios ω , a partir de uma complexificação, porque isso acaba em um erro de tradução, em uma espécie de "pane" no sistema? Ser punido pela evolução parece ser algo que incomoda Freud, a ponto de dizer que "não é possível sugerir qual terá sido o valor biológico dos neurônios ω " (FREUD, 1985b/1996, p.364). Para a teoria darwiniana, isso não é tanto uma questão. O "boom" evolutivo que se consegue em alguns nichos ecológicos podem ser úteis apenas naquela situação, como as colorações em alguns pássaros das ilhas de Galápagos. Talvez, tais animais seriam presas fáceis em outros ambientes, mas não naquele. O surgimento de um esquema qualitativo neuronal pode ter tido alto valor evolutivo à época do aparecimento. Eventualmente, a possibilidade de consciência fez com o homem pudesse utilizar-se dos ambientes, e não apenas o caminho contrário. Tal complexificação continuou a se dar, mesmo com a mudança desse suposto nicho ecológico hipotético da criação do homem.

Se fosse possível, a lista de citações e entrelaçamentos das obras iniciais de Freud e sua questão com a limítrofe região do somático e do psíquico ficaria ainda mais extensa. Contudo, crê-se que já há pontos suficientes para que se possa compreender como esse atravessamento era impiedoso nas construções freudianas. Não que isso seja encarado como algo negativo, em hipótese alguma. É *justamente* por insistir nesse ponto que toda sua originalidade em relação ao corpo e, por ligação, com a biologia, começam a tomar corpo, se é permitido o gracejo.

A fineza com que ele encara isso, principalmente na *Carta 52*, nos dá esse corpo dinâmico. Um corpo que vai além das funções, das ligações óbvias e que dá brecha para algo de outra ordem que não seja do interacionismo puro e simples. Freud consegue, de maneira magistral, neste início de sua obra, introduzir o ambiente e o indivíduo sem propor uma direção ou um favorecimento específico em qualquer um dos lados. Sua maneira de enxergar esse corpo - e, crê-se, ao fundo ele sabia que fazia algo diferente da biologia que aprendera na universidade - é peculiar.

3.2.2 - O corpo erógeno/histórico

Este ponto do trabalho aparece como um combinado de duas instâncias do ensino freudiano, a questão das zonas erógenas e da histeria. Coloca-se ambas no mesmo local em função do objetivo geral do trabalho, isto é, uma discussão sobre o corpo.

Dessa forma, escolhe-se tal tema pois, juntos, consistem na *démarche* freudiana acerca de sua concepção do funcionamento do corpo, ou melhor, da função do corpo na psicanálise. Diz-se função pois o que será demonstrado é que, para Freud, há uma apropriação por parte da histeria dos eventos corporais biológicos e, para isso, há, anteriormente, uma erogenização do mesmo.

O que se pretende no decorrer deste trecho é demonstrar que, através da histeria, Freud faz uso da biologia, mais especificamente de Darwin, para descrever um dos mecanismos da formação dos sintomas conversivos históricos. Há aqui, então, uma articulação específica do que é nomeado nesta dissertação de *aufhebung* freudiana, e de sua maneira singular de enxergar o corpo.

Sabe-se que o leque de possibilidades de textos freudianos são extensos para tal assunto. Visando a um recorte mais específico, escolhem-se textos ligados ao início da psicanálise e, principalmente, seus primeiros casos de histeria. É sabido, também, que não se pode tratá-los de maneira conclusiva, tendo em vista toda a extensão de sua obra. Contudo, em se tratando do objetivo em questão, pode-se afirmar que pouca coisa se modificou durante seu percurso, sendo a apropriação dos fenômenos biológicos do corpo por parte da histeria, uma tônica que persiste durante seus escritos.

Parte-se, então, de uma explanação do corpo erógeno, como uma espécie de superfície para, posteriormente, abarcar alguns exemplos de casos clínicos de histeria dados por Freud, a fim de demonstrar que o corpo histórico é um corpo simbolizado, obedecendo a funções de outra ordem, não necessariamente ligadas à biologia.

Explicita-se o que foi apontado acima com uma citação freudiana, no prefácio da terceira edição dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*:

Junto a sua total dependência da investigação psicanalítica, devo destacar, como característica desse meu trabalho, sua deliberada dependência da investigação biológica. Evitei cuidadosamente introduzir expectativas científicas provenientes da biologia sexual geral, ou da biologia das espécies animais em particular, no estudo da função sexual do ser humano que nos é possibilitado pela técnica da psicanálise. A rigor, meu objetivo foi sondar o quanto se pode apurar sobre a biologia da vida

sexual humana com os meios acessíveis à investigação psicológica; era-me lícito assinalar os pontos de contato e concordância resultantes dessa investigação, mas não havia por que me desconcertar com o fato de o método psicanalítico, em muitos pontos importantes, levar a opiniões e resultados consideravelmente *diversos* dos de base meramente biológica. (FREUD, 1905/1996, p.125)

Continuando o raciocínio - que não necessita de acréscimos sobre sua construção, visto ser de clareza singular, comum à Freud - ele afirma que, para empreender tal trabalho, deixou-se de lado os fatores disposicionais, focando-se naquilo que lhe interessava, a ontogenia. É digno de nota que ele ainda apresenta que o accidental - aquilo que provém da história do indivíduo - "desempenha, na análise, o papel preponderante, sendo esta dominada por ele quase por completo" (FREUD, 1905/1996, p.125). Freud deixa muito claro que o que é de interesse da psicanálise tem a ver com aquilo que é construído durante a vida do ser humano, em se tratando de psicanálise. Pode-se dizer que ele coloca as elucubrações ligadas à filogenia ou às disposições biológicas em questão em algum caso - por mais que, eventualmente, ele se aventure em algumas, vide a discussão do coito parental do homem dos lobos - como algo que "ultrapassa amplamente o campo de trabalho da psicanálise" ((FREUD, 1905/1996, p.125).

Se fosse feito um resumo daquilo que é tratado em toda a obra freudiana, em seu início da sua produção, seria a disfunção causada no organismo pelo inconsciente.

Para ilustrar tal ponto, pega-se o trecho em que ele diz sobre a degeneração. Para além da discussão sobre o peso social do termo - isso Freud já o faz em sua construção -, ele demonstra que há dois pontos irretocáveis para tal classificação: a conjugação de vários desvios relacionados à norma e a capacidade de funcionamento e sobrevivência gravemente prejudicada (FREUD, 1905/1996). Em nota de rodapé, diz o quão diminuta é a importância prática de tal diagnóstico. Mais à frente, ele aponta que, se há algo inato nessa condição, ela é "algo inato em todos os seres humanos, embora, enquanto disposição, possa variar de intensidade e ser acentuado pelas influências da vida" (FREUD, 1905, p.162). O que Freud quer apontar, novamente, é que o importante é a construção da história de vida do sujeito perante tais "inclinações biológicas".

Utilizando-se dessa concepção, pode-se trocar o termo - tendo em vista sua inutilidade prática - e torcê-lo de acordo com o restante do trabalho construído por ele. O que se observa - e isso será exemplificado mais a frente neste texto, pelas pacientes histéricas de Freud - é que a capacidade de funcionamento e de sobrevivência, tal como vista nos animais, de todos os seres humanos é gravemente prejudicada, não sendo algo peculiar aos degenerados. Em outras palavras, pode-se trocar tal palavra, degenerados, por disfuncionais, para melhor

acuracidade com o objetivo do trabalho. O que se quer dizer é que, em função de todas as disposições em jogo durante a formação do ser humano, mais especificamente a capacidade de representar as coisas, faz com que suas funções orgânicas estejam, na verdade, em disfunção.

Esse desajuste primordial - ou melhor, constitutivo - é bem explicitado quando ele fala sobre as pulsões sexuais¹⁷. Para Freud, a disfunção crucial está diante das pulsões sexuais e sua relação com os objetos sexuais. Em suas palavras:

Chamou-nos a atenção que imaginávamos como demasiadamente íntima a ligação entre a pulsão sexual e o objeto sexual. A experiência obtida nos casos considerados anormais nos ensina que, neles, há entre a pulsão sexual e o objeto sexual apenas uma *solda*, que corríamos o risco de não ver em consequência da uniformidade do quadro normal, em que a pulsão *parece* trazer consigo o objeto. (FREUD, 1905/1996, p.140)

É clara a disfunção básica que Freud aponta entre a pulsão sexual e seu objeto. A normalidade, como ele chama, traz um engodo que faz *parecer* que há uma ligação natural, biológica, já estabelecida, entre a pulsão sexual e seu alvo. Ele ainda reforça: "é provável que, de início, a pulsão sexual seja independente de seu objeto, e tampouco deve ela sua orgiem aos encantos deste" (FREUD, 1905/1996, p.140). Sendo assim, nada que venha a ser tratado a partir da sexualidade tem destino prévio, sendo construído de maneira ímpar por cada indivíduo. Assim, toda escolha objetual tem, como a frase já denuncia, um posicionamento. Dessa maneira, a escolha homossexual, por exemplo, é tão legítima quanto a heterossexual, entendido no sentido de que não há nenhum guia naturalizador para o objeto que possa direcionar essa seleção.

Esse ponto já é denunciador de sua posição perante a biologia. Freud aponta, como já foi citado, que ele tentou não introduzir as discussões sobre a biologia sexual ou a etologia durante seu trabalho. Ele o disse pois sabia que fazia algo diferente. O que se segue, em seu trabalho dos *Três ensaios*, é uma biologia diferente, a *biologia freudiana*.

Nesta biologia, toda a maturação constitutiva do ser e seu desenvolvimento, passa por essa pulsão sem destino pré-fabricado. A partir daí que as zonas erógenas apresentam seu papel crucial para a relação do homem com seu corpo. Esse papel, Freud o diz: "é imediatamente perceptível. Elas se comportam em todos os aspectos como uma parte do aparelho sexual" (FREUD, 1905/1996, p.160). Em outras palavras, as zonas erógenas

¹⁷ Não se delongará nesse ponto, em função de haver, posteriormente, nesta dissertação, um trecho específico para a discussão sobre as pulsões. Delimitar-se-á, aqui, apenas às construções que Freud fez durante o início de sua produção. Obviamente, sabe-se que tais coisas não se separam de maneira estanque, apenas o faz por fins didáticos.

funcionam como aparelhos acessórios, substitutos da genitália.

Em outra nota de rodapé, Freud aponta que não há uma exigência de "uma simultaneidade total da formação anatômica com o desenvolvimento psíquico" (FREUD, 1905/1996, p.167). O que se pode afirmar, a partir disto, é que o caminho da formação humana é permeada pelo obstáculo na tangência entre somático e psíquico. Em outras palavras, um eterno desajustamento entre aquilo que é somático e aquilo que é psíquico, sendo esse ponto, tomando as afirmações do início desse trecho, o que interessa ao tratamento da psicanálise. Ela só existe porque há esse "mal funcionamento" constitutivo.

É interessante - e aqui se tem bem explícita a superação, do ponto de vista dialético, de Freud de concepções já consolidadas na biologia - que as necessidades de sobrevivência não desaparecem, elas continuam existindo, porém de maneira peculiar. Freud o diz: "a princípio, a satisfação da zona erógena deve ter-se associado com a necessidade de alimento. A atividade sexual apoia-se primeiramente numa das funções que servem à preservação da vida, e só depois torna-se independente delas" (FREUD, 1905/1996, p.171). A pulsão sexual, de certa forma, pode ser colocada como oportunista. Freud aponta que há algumas zonas erógenas que são "predestinadas biologicamente" em função das mucosas que exercem uma possibilidade de obtenção de prazer superior às outras superfícies da pele. Porém, suas reflexões demonstraram a possibilidade de "a propriedade de erotogenia a todas as partes do corpo e a todos os órgãos internos" (FREUD, 1905/1996, p.173). Dessa forma, este é o corpo, mas o corpo erogenezado. Essa colocação acerca do chamado "oportunismo" dos fenômenos psíquicos sobre as funções orgânicas serão melhor trabalhadas à frente, quando for introduzidos os casos de histeria freudianos.

Freud aparenta, como nos aponta Santiago (2001), transitar entre dois pontos constitutivos de sua elaboração teórica acerca da sexualidade humana. Ao mesmo tempo em que empreende sua *démarche* já exposta através do sonho da injeção de Irma, ele, eventualmente, sucumbe à esperança de seu próprio ideal de ciência de que, um dia, aquilo que é construído por vias metapsicológicas, possa ser abarcado em termos biológicos (SANTIAGO, 2001). Nas palavras freudianas:

todas as nossas concepções provisórias, em psicologia, deverão um dia ser colocadas sobre bases orgânicas. Parece, então, provável que 'haja certas substâncias e processos químicos que produzem' os efeitos da 'sexualidade' e permitem a continuação da vida do indivíduo na da espécie. Verificamos essa probabilidade, substituindo essas determinadas 'substâncias químicas' por determinadas forças psíquicas (FREUD, 1914/1996, p. 97)

É possível observar, com clareza, o tanto que Freud tinha esperança de que tudo isso

que construía pudesse ser transformado em biologia. Contudo, por outro lado, seu sonho de injeção de Irma e toda a *Interpretação dos sonhos*, apontam para outra direção. Assim, pode-se classificar duas concepções freudianas, uma a partir da *energética* e outra *substancialista*. Pela primeira, pode-se colocar a construção simbólica do dinamismo psíquico expresso pelo sonho de injeção de Irma. De outro lado, têm-se a hipótese de substancialismo que supõe uma possibilidade de cifração a tudo isso que ele constrói no campo psíquico através de conceitos naturalistas, biológicos (SANTIAGO, 2001). O que tem-se aqui é a maneira específica de trabalho teórico de Freud em sua essência: a habilidade de conseguir teorizar duas coisas antagônicas de maneira simultânea.

Escolhe-se a primeira opção¹⁸ - a energética - como representativa da posição freudiana por duas razões. A primeira já é amplamente explorada no decorrer do trabalho e diz respeito à colocação do próprio Freud de que as teorizações sobre os porquês biológicos das afecções psíquicas e, necessariamente, do corpo, estão para além do interesse da psicanálise. Por esse viés, ele estabelece o raio de ação de sua disciplina, levando o raciocínio para a segunda razão pela qual adota-se sua posição energética como a condizente com seu trabalho. A segunda razão é de que Freud só evoca as posições biológicas e filogenéticas, que, eventualmente, atravessam suas produções, quando sua instrumentalização teórica parece não ter mais alcance. Para ilustrá-lo, pode-se pegar toda a discussão do Homem dos Lobos sobre o coito parental, e muitas outras durante sua obra. Em se tratando do que é discutido nesse trecho, utiliza-se sua formulação sobre a influência dos fatores temporais na sexualidade. Freud diz: "a ordem em que são ativas as diversas moções pulsionais, bem como o lapso de tempo em que podem manifestar-se antes de sucumbir a influência de uma nova moção pulsional emergente, ou a algum recalamento típico, *parecem* filogeneticamente determinados" (FREUD, 1905/1996, p.227, grifo nosso). Faz-se um acento sobre o verbo parecer para demonstrar o que se entende pela insegurança freudiana em apresentar suas colocações sobre a determinação filogenética em alguns eventos da vida psíquica. Sabe-se que isso é repetido em vários pontos, com o mesmo tom de incerteza e desconfiança.

O que se propõe é que, diante da intransponibilidade de alguns pontos, Freud acaba se inclinando - não sem ressalvas - às concepções biológicas. Porém, é como se uma outra concepção nele forçasse a superação dialética do ponto de vista biológico. Outra citação aparece como representativa das duas razões explicitadas, ainda no âmbito dos fatores temporais: "não estamos sequer em condições de fornecer indícios das causas dessas

¹⁸ Dentro da dissertação, essa discussão é melhor explorada nos trechos sobre o *Corpo Dinâmico* e a *Singularidade da psicanálise*.

complicações temporais dos processos de desenvolvimento. Abre-se aqui o panorama de uma densa falange de problemas biológicos, e talvez também históricos, dos quais nem ao menos aproximamos o bastante para travar batalha com eles" (FREUD, 1905/1996, p.228).

O que se depreende dessa colocação é que, além de irem em uma direção distinta do trabalho analítico, são também pontos obscuros que não valem a pena travar batalha. Em outras palavras, reforça-se o que já foi exposto, o corpo da psicanálise freudiana é diferente do biológico. É disso que boa parte de seus escritos iniciais tratam.

Passa-se para as construções que ele faz a partir da clínica com as histéricas. É importante ressaltar que foi a clínica, os impasses e questões que esta lhe impôs, que fizeram sua concepção de corpo pudesse ser diferenciada daquilo que era produzido no campo das ciências médicas e biológicas.

A questão básica da histeria - em se tratando do corpo - é expressa por uma relação que não passa pela correspondência imediata do instinto com um objeto previamente dado. Em suas palavras: "consiste apenas no que se poderia denominar uma relação 'simbólica' entre a causa precipitante e o fenômeno patológico - uma relação do tipo da que as pessoas saudáveis formam nos sonhos" (FREUD, 1893/1996, p.41). O primeiro ponto que pode ser retirado dessa citação é colocar, entre aspas, o termo simbólico, para dizer da relação entre a causa precipitante e o fenômeno patológico. Tal colocação denota o cuidado que possuía ao dizer de um corpo que perpassa por uma relação representativa. Em se tratando do meio em que dirigia tal trabalho - o da medicina - tal dito possuía um peso completamente do que se tem hoje, tendo em vista toda a construção da psicanálise e sua popularização. A causa precipitante por ele demonstrada pode ser traduzida como um "ensejo biológico" por parte do organismo, algo como uma fenda entre os fenômenos orgânicos que dão oportunidade para o fenômeno patológico ter materialidade para se manifestar em meios que vão além das relações representativas. É o corpo sendo transformado em símbolos, como um terreno repleto de adubo orgânico para que a semente simbólica possa tomar forma, da mesma maneira que é feito nos sonhos, quando o corpo toma formas desenvolvidas pela palavra, como a angustiante cena da garganta de Irma, relatada pelo próprio Freud.

O que se segue, nestes próximos parágrafos, são exemplos dos casos freudianos que exemplificam a apropriação que a histeria faz das afecções orgânicas a seu favor. As questões da neurose histérica corporificam-se por apropriação de questões orgânicas, além daquelas que elas mesmas são capazes de criar. Neste trecho, aponta-se como essa estrutura clínica faz uso do corpo e como Freud pode reler Darwin de uma maneira clínica, fazendo, através de um impasse clínico, uma *aufhebung* com a concepção biológica explicitada no capítulo anterior.

No caso da Sra. Emmy Von N., Freud demonstra o porquê de tanto tempo ter sido necessário para identificar as causas psíquicas das afecções orgânicas da histeria. Ele diz: "ora, estamos habituados a verificar que, na histeria, uma parte considerável dessa 'soma de excitação' do trauma é transformada em sintomas *puramente somáticos*. Foi essa característica da histeria que por tanto tempo atrapalhou seu reconhecimento como um distúrbio psíquico" (FREUD, 1893/1996, p.116). Freud diz que o excesso de excitação que o trauma evoca, dentro da estrutura histérica, faz com que esses sintomas sejam transformados em questões somáticas. Em outras palavras, aquilo que não é possível de ser lidado a partir da elaboração psíquico é *convertido* em inscrições orgânicas.

Ao relatar as dores reumáticas de Emmy, Freud denuncia: "é bem possível que essas dores também se tenham justificado, originariamente, em *bases orgânicas*, mas foram depois adaptadas para as finalidades da neurose" (FREUD, 1893/1996, p.120). Aqui, ele é bem claro para afirmar que algumas afecções orgânicas anteriores à paciente ficaram marcadas como um traço, um trajeto, possível para a intromissão das finalidades da neurose. O que Freud quer dizer é que o corpo histérico fica à mercê das finalidades da neurose, e não das inscrições biológicas que, supostamente, guiariam o mesmo para caminhos que, necessariamente, visariam à sobrevivência.

É um corpo de servidão aos caprichos das questões psíquicas. Não é excessivo dizer que esse corpo serve como um hospedeiro para esse parasita simbólico, as representações. O vírus das representações - continuando o exercício da metáfora biológica - toma o corpo do homem, apresentado pela histeria, e faz uso daquilo que lhe é conveniente de uma maneira peculiar. Nos próximos casos clínicos, será esclarecido que maneira é essa.

Ainda no caso de Emmy, Freud discute sua gagueira, aquilo que ele chama de inibição espástica da fala. Eram assobios, seguidos de tiques, que lhe assaltavam durante a fala. Freud aponta que sua tentativa convulsiva de inibição dos órgãos da fala fez com que ela transformasse o acontecimento da gagueira em um símbolo na sua memória (FREUD, 1893/1996). Freud, neste momento, aponta uma série de sintomas que a paciente tinha que eram embarcados pelo movimento da histeria. A gagueira, já citada, o estalido da fala, o paroxismo histérico e as câibras no pescoço. Esta última, ressaltada por ele, como distúrbio puramente orgânico, como uma forma da enxaqueca. Contudo, ele aponta, "os sintomas histéricos, porém, ligam-se regularmente a tais distúrbios" (FREUD, 1893/1996, p.124).

Freud aponta que Emmy sofria de grave hereditariedade neuropática. Neste ponto, ele trabalha a possibilidade de isso advir de uma família ligada à neuropatia e, também, de uma remota possibilidade orgânica. Não há resolução neste ponto, mas, novamente, ele afirma que

"a predisposição sozinha não faz a histeria" (FREUD, 1893/1996, p.129);

Em outro caso, o de Miss Lucy R., aponta o método histérico de defesa, no qual é necessária a posse de uma tendência específica, segundo ele relata, e "reside na conversão da excitação em uma inervação somática" (FREUD, 1893/1996, p.149). Ele usa a descrição de seus distúrbios corporais para reafirmar aquilo que já é demonstrado durante este trabalho.

No caso da srta. Elizabeth Von R., que foi encaminhado a Freud por um médico, há uma impressão interessante de Freud acerca das colocações desse outro médico de que é perceptível que "ele é da opinião de que a linguagem é pobre demais para que ela encontre palavras para descrever suas sensações e de que essas sensações são algo único e até então desconhecido do qual seria inteiramente impossível dar uma descrição completa" (FREUD, 1893/1996, p.162). Freud coloca, de maneira direta, que as palavras, na impressão do médico, são insuficientes para que a paciente possa descrever tudo aquilo que lhe passa no âmbito psíquico e, a partir disso, converte-o em sintomas somáticos. Ele apresenta que aquilo que não se dá conta por meio de símbolos, o corpo interpõe-se como campo de sentido.

Ele prossegue - ao dissertar sobre a paralisia de sua perna - dizendo que "quando se pressionava ou beliscava a pele e os músculos hiperalgésicos de suas pernas, seu rosto assumia uma expressão peculiar, que era antes de prazer do que de dor" (FREUD, 1893/1996, p.163). Aqui, há um exemplo claro do que já foi apresentado anteriormente, neste trecho do trabalho, de que as zonas erógenas podem ser qualquer parte do corpo, qualquer órgão, mesmo havendo uma primazia biológica das mucosas. No caso de von R., sua perna transformou-se em uma zona histérogênica, na qual o prazer do manuseio apontado por Freud, ficava claro. Tal parte de seu corpo é transformada em um substituto do órgão genital, causando-lhe um prazer voluptuoso. É claramente representado aqui a disfunção corporal que a simbolização histérica instaura no corpo da paciente. O prazer que, outrora ligado às supostas inclinações biológicas da reprodução e perpetuação da espécie, ou do gene, dependendo da inclinação teórica da biológica, é deslocado para uma parte corporal que nada tem a ver com a reprodução. Suas sensações de prazer recaem em sua parte específica do corpo, desnaturalizando toda a relação que ela tem com a sexualidade.

Seu distúrbio na perna, Freud o relaciona a uma afecção reumática branda anterior aos seus desenvolvimentos históricos. "Pude estabelecer que esse distúrbio *orgânico*, que foi o modelo copiado em sua histeria posterior, teria de ser situado, de qualquer modo, antes da cena em que ela voltara da festa acompanhada." (FREUD, 1893/1996, p.172). Freud afirma que o circuito histérico tomou posse dessa leve afecção orgânica no momento em que "o círculo de idéias que abrangia seus deveres para com o pai enfermo entrou em conflito com o

conteúdo do desejo erótico que ela estava sentindo à época. Sob a pressão de intensas autocensuras, ela se decidiu em favor do primeiro e, ao fazê-lo, provocou a dor histérica" (FREUD, 1893/1996, p.187). Ele diz que não consegue visualizar uma ação intencional e voluntária, a nível consciente, por parte da paciente, para fazer conversões dessa natureza. Para isso, ele supõe que haja uma inclinação, uma tendência ligada a esse sentido. Tal "predisposição" - coloca-se entre aspas para não deixar transparecer que seja biológica - ele a nomeia como complascência somática. Freud diz, no caso Dora, que "todo sintoma histérico requer a participação de ambos os lados (psíquico e somático). Não pode ocorrer sem a presença de uma *complascência somática* fornecida por algum processo normal ou patológico no interior de um órgão do corpo ou com ele relacionado" (FREUD, 1905/1996, p.47/48). Ele completa dizendo que ele não se completa, a não ser que haja algum *sentido* (FREUD, 1905/1996).

Voltando ao caso de Elizabeth, quando diz sobre sua dor no calcanhar, Freud diz que:

Tudo o que se poderia alegar em favor da simbolização em que o medo que dominou a paciente ao dar os primeiros passos *escolheu dentre todas as dores* que a afligiam na época, a dor específica que era *simbolicamente apropriada* a dor no calcanhar direito, e a transformara numa dor psíquica, imprimindo-lhe uma persistência especial. (FREUD, 1893/1996, p.200)

Aproximando a esse evento da dor no calcanhar, ele a coloca sua lancinante dor de cabeça, que ligava à sua fala de um olhar penetrante da avó que ia diretamente ao seu cérebro. "Neste caso, não posso discernir outra coisa senão o mecanismo da simbolização, que tem seu lugar, em certo sentido, a meio caminho entre a auto-sugestão e a conversão" (FREUD, 1893/1996, p.201). A conversão, Freud a separa da simbolização - aqui selecionada como melhor adequada aos objetivos do trabalho - colocando-a como um exercício de conflito e defesa, como um exercício de rechaçar um grupo de pensamentos, de maneira defensiva, convergindo para o corpo (FREUD, 1893/1996).

Freud finaliza o caso de Elizabeth apresentando, exatamente, ao que se visa neste ponto da dissertação, a saber, que a histérica toma, de maneira literal, as expressões simbólicas. Ele o diz:

Sou de opinião, contudo, que quando um histérico cria uma expressão somática para uma idéia emocionalmente colorida, através da simbolização, isso depende menos do que se poderia imaginar dos fatores pessoais ou voluntários. Ao tomar uma expressão verbal ao pé da letra e sentir uma 'punhalada no coração' ou uma 'bofetada no rosto' após um comentário depreciativo vivido como um fato real, o histérico não está tomando liberdades com as palavras, mas simplesmente revivendo mais uma vez as sensações que a expressão verbal deve sua justificativa. (FREUD, 1893/1996,

p.202)

Neste final, ele aponta que o histérico leva, em seu corpo, as marcas literais das expressões do cotidiano, tomando-as de maneira a fazer sentido com aquilo que se encontra, pululando no inconsciente, como ensejo para apresentá-las de maneira corporal, distante do ego. Melhor dizendo, a histeria restaura o sentido original das palavras.

Freud utiliza-se do trabalho de Darwin, *A expressão das emoções nos homens e nos animais*, como ponto exemplificador daquilo que a histérica faz, contudo, à sua maneira. Quando Darwin aponta que o cachorro abana o rabo para seu dono, ao vê-lo, por um excesso de excitação que toma vias corporais por não ter aparatos diferenciados, como os símbolos, para dissipar tal excessividade, Freud vê um protótipo do que o ser histérico faz com seus conflitos psíquicos. A apropriação de Freud da biologia darwinista é de que, na histeria, pegasse as expressões específicas catalogadas por Darwin e faz, com elas, um exercício de individualização, de aplicabilidade à sua própria história e de seus próprios conflitos, transformando-as em instrumentos de sentido, a partir de fenômenos corporais.

Tudo isso que foi abordado será retomado, posteriormente, a partir da leitura lacaniana, de outra maneira, em outro movimento de apropriação, de *aufhebung*. O que se tem aqui é o corpo erógeno/histérico como desnaturalizador das funções instintuais dos seres humanos.

3.2.3 - O corpo libidinal/pulsional

Neste ponto, demonstra-se a construção que Freud faz na metade de seu percurso teórico, tendo como base a teorização do narcisismo e da libido - mesmo sabendo que esta última já era utilizada desde o início de sua obra - e a primeira teoria das pulsões. Faz-se isso com intuito de tomar o raciocínio exposto no trecho anterior, referente às diferenças entre o instinto biológico e a pulsão, e demonstrar como Freud o aplica em sua concepção de corpo nomeada aqui, para intuito especificamente explanatório, de libidinal/pulsional. Toda construção, aqui, orbitará nesse ponto da sua obra, tangenciando, também, alguns textos mais a frente, contudo, sem abordar pontos que são específicos do último ensino freudiano, como a pulsão de morte, reservando tal discussão para o próximo subcapítulo.

A escolha pela combinação destes dois termos - libido e pulsão - em um só trecho advém da proximidade que eles tem entre si. Freud, em suas conferências finais, as aproxima:

"Tenho o projeto de levá-los, a partir de hoje, ao domínio da teoria da libido ou doutrina das pulsões, na qual muitas coisas tomaram igualmente uma nova configuração" (FREUD, 1933a/1996, p.94). É possível afirmar que ele toma a teoria das pulsões e a teoria da libido como quase sinônimas (FULGÊNCIO, L., 2002). Primeiramente, será feita uma discussão sobre a libido, posteriormente, sobre as pulsões e, para finalizar, um apanhado do estatuto de ambas, sabendo que essa divisão é apenas ilustrativa, não impedindo o entrelaçamento constante de ambas durante o texto.

O que se pretende aqui é apontar que o corpo freudiano é habitado por forças e fluxos energéticos de uma outra ordem diferente das biológicas. Seu funcionamento é guiado, majoritariamente, por estes movimentos energéticos conceituados pelos termos que aqui serão descritos. Assim, se no trecho anterior, foi demonstrado como a histeria constrói um corpo peculiar, através do uso das representações e sua ligação com o corpo, neste ponto, será feita uma discussão sobre o que está funcionando, do ponto de vista econômico, por trás dessa apropriação corporal.

O conceito de libido atravessa, como já foi exposto, toda a obra freudiana. "Libido é um termo vindo da doutrina das pulsões, já utilizado nesse sentido por A. Moll (pesquisas sobre a *libido sexualis*, 1898) para designar a expressão dinâmica da sexualidade, introduzida na psicanálise pelo autor destas linhas" (FREUD, 1923/1996, p. 255). Neste trecho fica clara a proximidade dos dois conceitos, ainda mais com o acréscimo de sua troca de posições da visão dinâmica para a econômica (FREUD, 1916-17/1996).

Freud aponta que o nome "libido" é "especialmente reservado para designar as forças pulsionais da vida sexual" (FREUD, 1916-17/1996, p.414). Neste trecho, Freud argumenta o tanto que a evolução da libido humana é a causa de conflitos como a neurose: "O excessivo desenvolvimento da libido dos seres humanos e - o que, talvez, se torna possível precisamente em virtude disso - seu desenvolvimento de uma vida mental ricamente complexa parecem haver criado os fatores determinados do surgimento de um tal conflito" (FREUD, 1916-17/1996, p.415).

A especificidade da libido em relação aos fenômenos ligados à sexualidade - razão de sua grande discordância com Jung que, segundo a leitura de Lacan, fixava-se num emparelhamento da libido com as questões imaginárias (PINTO, K., 2007) - é algo que ele sustenta até o final de sua obra. A constância do impulso manifesto nas pulsões sexuais através da libido é radicalmente incompatível, também, com as concepções de caráter periódico, ligadas à menstruação, das chamadas "toxinas sexuais" tal como teorizadas por Fliess (FREUD, 1916-17/1996).

Nessa época, Freud diferenciava dois tipos de catexias: as provindas do ego, e as outras, ligadas à autopreservação. É digna a diferenciação, aqui, para demonstrar exatamente sobre o que se trata a libido e como ela faz esse corpo econômico freudiano. Então, as catexias de energia que o ego "dirige aos objetos de seus desejos sexuais, nós a denominamos 'libido'; todas as outras catexias, emanadas dos instintos de autopreservação, denominamos 'interesse'" (FREUD, 1916-17/1996, p.415). Apesar desta diferenciação cair em *Além do princípio de prazer*, aqui, ela ainda vigora. Sabe-se, também, que Freud coloca as primeiras satisfações sexuais auto-eróticas no campo das experiências das funções vitais, sendo assim, emparelhadas, de início, com a finalidade de autopreservação. Posteriormente, desviam-se em função do excesso libidinal nas catexias, evitados pela função de não-adoecimento, que acabam sendo direcionadas para fora, causando, assim, essa separação (FREUD, 1914/1996). Sabe-se que isso diz da chamada primeira teoria da angústia que foi, posteriormente, retomada e modificada em *Inibição, Sintoma, e Angústia* (FREUD, 1926/1996). Faz-se necessário pontuar tal assertiva, contudo, não estendendo nessa construção por não ser cara ao objetivo da dissertação.

Um exemplo claro das diferenças entre as duas está na transformação de sua insatisfação em ansiedade. Freud argumenta que "se a fome e a sede (os dois instintos de autopreservação mais elementares) estão insatisfeitos, o resultado nunca é a sua transformação em ansiedade, ao passo que a modificação da libido insatisfeita em ansiedade é, conforme vimos, um dos fenômenos mais bem conhecidos e mais frequentemente observados" (FREUD, 1916-17/1996, p.413). Dessa maneira, pelos seus efeitos também é possível inferir qual é a natureza da pulsão.

Se se compreende, especificamente, a libido como algo ligado à sexualidade, faz-se mister retomar o que é o conceito de sexualidade em Freud. Ele afirma que "sexualidade e reprodução não coincidem, pois é óbvio que todas as perversões negam o objetivo da reprodução" (FREUD, 1916-17/1996, p.325), e ainda são vistos como parte da sexualidade. Em outras palavras, a particularidade freudiana reside em não igualar sexual com aquilo que é genital, desnaturalizando, assim, a relação que o homem tem com sua sexualidade.

Este corpo econômico, por mais que se diferencie daquele dinâmico apresentado anteriormente, tendo em vista as novas formulações da teoria psicanalítica, não se desassemelha das afirmações em relação à biologia que já foi feito no subcapítulo anterior. Ele é colocado como uma nova maneira de se dizer aquilo que Freud sempre teve certeza no decorrer de seu percurso com a psicanálise, a saber, que o corpo é desajustado de suas funções biológicas através dos desvios da sexualidade. Aqui, isso é afirmado através da libido e da

pulsão.

A desnaturalização do corpo através da libido é demonstrada por Freud através dos desvios de investimento possíveis pela libido, ilustrada, como foi apontado acima, pela eleição de um objeto fixo sexual na perversão, através do fetichismo, para obtenção da satisfação sexual e desligando dela qualquer vínculo com a reprodução.

Há, em Freud, uma noção de desenvolvimento da libido que possui dois pontos cruciais para se dizer de um ser adulto no que tange à sexualidade: "primeiro, o abandono do auto-erotismo, logo, a substituição do corpo da própria criança por um objeto externo; e, em segundo lugar, a unificação dos diversos objetos dos instintos separados e sua substituição por um único objeto" (FREUD, 1916-17/1996, p.333). Freud, então, coloca que deve-se sair das zonas erógenas parciais, e de seus objetos, à caminho de um primado genital, de um objeto sexual específico, a saber, o sexo oposto, para ter o que é chamado de "relação sexual normal". É interessante que Freud aponta que isso só é possível se o objeto final for um "corpo total, semelhante ao do sujeito" (FREUD, 1916-17/1996, p.333). Assim, não é uma escolha por uma vagina ou um pênis, e sim por uma pessoa enquanto corpo inteiro, no qual sua pulsão sexual totalmente desenvolvida, se satisfaria.

Há que se dizer que, mais à frente, Freud modifica um pouco essa visão. Coloca-se uma citação como demonstrativa, mas não se delongando em sua argumentação, visto não ser o objetivo deste trecho. Ei-la:

Nossa atitude para com as fases da organização da libido modificou-se um pouco, de um modo geral. Ao passo que, anteriormente, enfatizávamos principalmente a forma como cada fase transcorria antes da fase seguinte, nossa atenção, agora, dirige-se aos fatos que nos mostram quanto de cada fase anterior persiste junto a configurações subsequentes, e depois delas, e obtém uma representação permanente na economia libidinal e no caráter da pessoa. (FREUD, 1933/1996, p.125)

Posteriormente, será trabalhado no capítulo referente à biologia lacaniana, como a construção dele se diferencia em relação à libido, sendo essa concepção finalista do desenvolvimento libidinal um dos pontos a ser discutido.

Freud, em *Introdução ao Narcisismo* (1914), aponta, com clareza, que aquilo que ele faz, em se tratando das pulsões sexuais e da teoria da libido é biologia, mas uma biologia freudiana:

Tento em geral manter a psicologia isenta de tudo que lhe seja diferente em natureza, inclusive das linhas biológicas de pensamento. Por essa mesma razão, gostaria, nessa altura, de admitir expressamente que a hipótese de instintos do ego e instintos sexuais separados (isto é, a teoria da libido) está longe de repousar, inteiramente, numa base psicológica, extraindo seu principal apoio da biologia (FREUD,

1914/1996, p.86)

Vê-se, neste ponto, como Freud se encontra dividido entre suas descobertas clínicas e suas convicções teóricas provindas de sua base médica. Ao mesmo tempo que constrói algo estranho ao corpo biológico, ele, muitas vezes, *malgré lui*, é levado a algo que não seria de natureza biológica. Essa citação diz diretamente do conflito freudiano de lidar com algo difícil de categorizar - visto ser uma construção nova - com suas visões ligadas à disciplina biológica.

O que Freud trabalha e nomeia como biologia raramente teve aceitação positiva no meio médico e, muito menos, no meio biológico. Pode-se tomar tal afirmativa freudiana como um dos pilares daquilo que é nomeado, aqui, como biologia freudiana, ou seja, o estudo dos desvios que a libido faz em seu desenvolvimento e como ela se embaraça com a função reprodutiva, mesmo que haja em seu ideal, como já foi apontado mais acima, uma maturação completa da mesma. Ele completa essa visão de "biologia freudiana", afirmando que, como não havia esperança de alguma outra disciplina resolver as questões ligadas aos instintos para a biologia, só havia uma maneira de fazê-la, através "de uma síntese dos fenômenos psicológicos" (FREUD, 1914/1996, p.87). Em outras palavras, um corpo que é sintetizado por fenômenos psicológicos que fazem a sua formação biológica.

A título de curiosidade, Freud aponta também para um fator da libido e das pulsões sexuais : sua extrema plasticidade. Ao falar de uma relação de satisfação entre pulsões, ele diz: "Um deles pode assumir o lugar do outro, um pode assumir a intensidade do outro; no caso de a realidade frustrar a satisfação de um deles, a satisfação de outro pode proporcionar compensação completa." (FREUD, 1916-17/1996, p.348). É interessante observar que, hoje, esse é o mesmo princípio utilizado pelas neurociências ao dizer sobre a plasticidade cerebral e as ligações sinápticas. Não que eles estejam falando de uma mesma coisa, em absoluto. Mas há, nesse ponto, uma clara reprodução da esperança freudiana de que, um dia, a psicologia das pulsões poderia auxiliar a biologia na construção de alguma coisa.

Retoma-se o ponto acerca da maturação libidinal no qual o homem deve direcionar seu desejo sexual a um corpo total, como já foi dito. Freud coloca que "a sexualidade é a única função do organismo vivo que se estende além do indivíduo e se refere à relação deste com sua espécie" (FREUD, 1916-17/1996, p.414). É neste afã do desenvolvimento da sexualidade que o ser humano deve encontrar seu caminho para a reprodução. É neste ponto que Freud afirma a pequenez da função de um organismo específico em relação à vida enquanto um todo. É aqui, também, que ele inicia sua trajetória com um autor da biologia já citado nesta dissertação, August Weismann. Foi afirmado no capítulo anterior que Weismann, ao teorizar

sobre a evolução, dividiu o corpo humano em soma e plasma germinativo, sendo o primeiro mortal e o segundo, imortal. Freud o diz:

o organismo individualizado, que propriamente se considera como a coisa principal, e sua sexualidade como um meio, igual a outro qualquer, de obter sua própria satisfação, é, do ponto de vista da biologia, apenas um episódio numa sucessão de gerações, um fugaz acréscimo a um plasma germinativo dotado de virtual imortalidade - como detentor temporário de um legado que lhe sobreviverá (FREUD, 1916-17/1996, p.414)

Ele não cita Weismann nesta primeira abordagem, deixando para fazê-lo mais adiante, em 1920, no *Além do princípio de prazer*, no qual irá explicitar a utilização específica que faz de sua teorização. O que se pode colocar, a partir dessa citação indireta de Weismann, é que Freud tem, para si, como demonstrado por sua fala, a certeza de que ele está fazendo biologia, mas de sua maneira.

Em relação à teoria da libido, o que faz com que seja acrescido à sua visão sobre o corpo? "O próprio corpo de uma pessoa e, acima de tudo, a sua superfície, constitui um lugar de onde podem originar-se sensações tanto externas quanto internas. Ele é visto como qualquer outro objeto, mas, *ao tato*, produz duas espécies de sensações, uma das quais pode ser equivalente a uma percepção interna" (FREUD, 1923/1996, p.39). Ele acresce a essa fala a dor como um dos grandes desempenhadores do processo de construção corporal, através do conhecimento de nossos órgãos por meio de doenças dolorosas, levando à uma "idéia de nosso corpo" (FREUD, 1923/1996, p.39). É interessante observar que essa é uma das poucas passagens que Freud fala especificamente da construção de um corpo. Ele é, acima de tudo, *uma superfície*, um local de investimento libidinal como qualquer outro objeto disponível no mundo. Obviamente, há algumas particularidades específicas nele, como o fato de haver uma dialética entre as sensações internas e externas.

Posteriormente, também, no capítulo da biologia lacaniana, vai ser feito uso dessa concepção de corpo por parte de Lacan em seu ultimíssimo ensino ao afirmar que o homem tem um corpo, ao invés de ser um corpo.

O corpo freudiano é uma superfície de investimento libidinal. É por isso que as históricas, como foi abordado anteriormente, podem fazer uso de qualquer órgão e qualquer parte do corpo para investir libidinalmente e fazer deles uma zona histerógena. Contudo, a noção de corpo ainda é mais expandida por ele. "O ego é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal: não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície" (FREUD, 1923/1996, p.39).

Freud utiliza a figura do homúnculo cortical dos anatomistas para desenvolver seu

raciocínio. Essa figura "fica de cabeça para baixo no córtex, estira os calcanhares, tem o rosto virado para trás e, como sabemos, possui sua área da fala no lado esquerdo" (FREUD, 1923/1996, p.39). Com essa figura ele quer demonstrar que há uma formação de imagem ligada a superfícies no cérebro humano para relacionar com o próprio corpo. Há, então, uma projeção específica e construída através das experiências sensoriais na relação com o próprio corpo. Esse corpo é investido libidinalmente e, em função disso, tem suas funções desorganizadas, ou melhor, organizadas de maneira diferente daquela dita "natural".

Lacan também faz uso dessa figura em seu primeiro ensino, ligado ao imaginário, que será tratado na primeira parte do próximo capítulo, contudo, com perspectivas diferentes.

Freud aponta que a pulsão se diferencia de um estímulo em função da aplicabilidade de ambos. Melhor dizendo, a pulsão é um estímulo, porém apontada a um local específico, a mente. (FREUD, 1915/1996). Sua origem também é completamente específica, pois ele afirma que ela não advém do mundo exterior, mas de dentro do próprio organismo. Freud lista algumas características específicas das pulsões:

Um instinto, por outro lado, jamais atua como uma força que imprime um impacto momentâneo, mas sempre como um impacto constante. Além disso, visto que ele incide não a partir de fora mas de dentro do organismo, não há como fugir dele. O melhor termo para caracterizar um estímulo instintual seria 'necessidade'. O que elimina uma necessidade é uma 'satisfação'. Isso pode ser alcançado apenas por uma alteração apropriada da fonte interna de estimulação (FREUD, 1915/1996, p.124)

Há quem possa argumentar que isso pode se assemelhar aos arco-reflexos, porém Freud aponta que são naturezas diferentes, visto haver, nas pulsões, uma resposta específica e individual em cada situação, diferente da homogeneização de respostas dada pelo reflexo. Mais à frente em sua obra, Freud diz que "nós representamos a pulsão como um certo montante de energia que impulsiona numa direção determinada" (FREUD, 1933/1996, p.96).

Ao dizer das pulsões, Freud, novamente, aponta que está caminhando dentro dos terrenos da biologia.

Se agora nos dedicarmos a considerar a vida mental de um ponto de vista biológico, uma pulsão' nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo (FREUD, 1915/1996, p.127)

Assim, a pulsão aparece como um conceito limítrofe. Se se traz a figura do homúnculo cortical novamente em discussão, é possível demonstrar que a relação que a mente estabelece com o corpo, por meio do homúnculo, é feito através das pulsões. É dela que se provém essa

ligação entre aquilo que é somático e aquilo que é da ordem da representação. Novamente, Freud evoca a biologia da sexualidade para falar que seu funcionamento ultrapassa o indivíduo, colocando em jogo algo além, o idioplasma, o processo de geração da espécie.

A posição das pulsões é de uma idéia abstrata, um conceito fundamental convencional necessário à psicologia.

No próximo trecho deste trabalho será trabalhada uma relação específica da biologia com as pulsões, a partir do *Além do princípio de prazer*, trazendo mais contribuições para esta discussão.

Em suas *Novas conferências introdutórias*, Freud diz que a teoria das pulsões é sua mitologia: "Aqui, também, devo retornar a algumas coisas de que lhes falei anteriormente. A teoria dos instintos é, por assim dizer, nossa mitologia. Os instintos são entidades míticas, magníficos em sua imprecisão. Em nosso trabalho, não podemos desprezá-los, nem por um só momento, de vez que nunca estamos seguros de os estarmos vendo claramente" (FREUD, 1932/1996, p.98). Como se enxerga a proximidade da teoria das pulsões e da libido, pensa-se que a última pode também ser colocada no bojo dessa mitologia (FULGÊNCIO, L. 2002). Em outras palavras, tanto as forças psíquicas (pulsões) como as energias sexuais (libido), devem ser vistos como mitos, ou seja, conceitos que não possuem comprovação empírica ou experimental.

Ambos os conceitos, libido e pulsão, tem um valor heurístico na teoria psicanalítica. Freud afirmou que tinha a esperança de que a teoria da libido, o que ele chamava de "idéias provisórias", algum dia poderiam se basear em uma subestrutura orgânica. (FREUD, 1914/1996) Em outras palavras, o que Freud quer com estes termos "não é uma referência empírica objetiva, mas sim uma especulação teórica, de valor apenas heurístico, ou seja, útil para explicar determinados fatos psíquicos" (FULGÊNCIO, L. 2002, p.102). Esse caráter transitório desses conceitos jamais foi transformado e, até hoje, pode-se dizer que essa "busca" ainda continua.

A posição lacaniana explorada no próximo capítulo difere radicalmente desta, vale a ressalva.

Dessa maneira, o que temos da posição de Freud em relação a estes conceitos é que a hipótese por ele escolhida possui a marca da provisoriabilidade: ela é a melhor ou a mais eficiente até o momento, até que algo melhor se apresente. "A metapsicologia pode ser considerada, portanto, como sendo um conjunto de ficções teóricas ou, como diz Freud, como uma supraestrutura especulativa (*Spekulativer Überbau*) da psicanálise" (FULGÊNCIO, L. 2002, p.109), sendo sempre aberta a transformações. Ao dizer dos métodos pelos quais Freud

alcançou suas teorizações sobre suas construções metapsicológicas, ele diz que: "podemos apenas dizer: 'So muss denn doch die Hexe dran!' — a Metapsicologia da Feiticeira. Sem especulação e teorização metapsicológica — quase disse 'fantasiar' —, não daremos outro passo à frente. Infelizmente, aqui como alhures, o que a Feiticeira nos revela não é muito claro nem muito minucioso" (FREUD, 1937/1996, p.241). Reforça-se o caráter mitológico exposto mais acima e de como pode-se construir que a "feitiçaria" freudiana, no que tange à biologia, através do conceito de corpo, faz dela uma concepção diferente, mitológica.

O caráter especulativo dessas teorias freudianas é o que dá forma à teorização peculiar dele sobre sua concepção de corpo e, eventualmente, a sua biologia. O fato é que esse corpo heurístico é a sua visão biológica, ou seja, uma influência dos fenômenos psicológicos, como ele colocou, em um corpo formado como superfície na mente humana. Santiago aponta que "não se deve buscar, nessas passagens, a simples confirmação da tese tão difundida do biologismo de Freud. A referência a esses processos orgânicos vai além de uma consideração biológica sobre a sexualidade" (SANTIAGO, 2001, p.83). O que se faz nesta dissertação é exatamente isso: não é adequar Freud à realidade epistemológica da biologia, mas dizer que ele faz uma outra coisa que não a biologia clássica, mas a psicanalítica, ou mais precisamente, biologia freudiana, produzida a partir de experiências clínicas. O aspecto biológico continua existindo em Freud, porém, não sem ressalvas, não deixando de ser, assim, como vem sendo trabalho nesta dissertação, uma biologia.

3.3 - O corpo e a pulsão

Este subcapítulo caracteriza-se por explorar o conceito de corpo através das teorias da pulsão. Utiliza-se de um emparelhamento entre os quatro termos da pulsão e os supostos quatro termos do instinto biológico, categorizados pelo autor deste texto, a fim de demonstrar suas diferenças de uma maneira mais didática. Posteriormente, adota-se as posições do final de seu ensino em relação às pulsões, problematizando toda a questão da pulsão de morte e de sua relação com o corpo.

3.3.1 - Do instinto biológico à pulsão freudiana

Muitos leitores de Freud confundem, com frequência, o que seria o papel dos instintos

e das pulsões no homem. Esta parte tenta esclarecer algumas diferenças cruciais a partir da produção freudiana dos quatro termos da pulsão. Este trecho vem como um divisor entre as concepções da biologia em relação ao instinto e aquilo que Freud constrói como as pulsões. Esta teorização por ele feita difere diretamente das feitas pela biologia e aqui faz-se uma compilação comparativa entre o que é produzido nesta disciplina em contraste com a construção psicanalítica freudiana. Assim, caminha-se, a partir dessas concepções, fazendo uma espécie de quatro termos do instinto biológico. É óbvio que essa tentativa é um mosaico teórico da biologia em função de esses quatro termos provirem diretamente da pulsão, como o próprio Freud o postulou. Contudo, crê-se ser um exercício válido mesmo em suas limitações. Coloca-se tal trecho como um quadro ilustrativo, através da teoria das pulsões, de como Freud faz uma apropriação peculiar das concepções biológicas e transforma em uma construção sua. Neste ponto, demonstra-se a grande diferença entre aquilo que Freud faz como biologia e aquilo que a própria biologia trabalha em relação aos instintos. Aqui, será utilizado, diretamente, alguns autores citados no primeiro capítulo e a inserção de alguns outros que virão como pontos de apoio para o raciocínio.

Freud separa quatro termos para analisar com mais detalhes a pulsão. Espera-se que exercício também ajude a compreensão do que se quer tratar nesta dissertação, ou seja, o movimento de apropriação dialética que é feito pela psicanálise do corpo biológico. Os termos são pressão [*Drang*], finalidade [*Ziel*], objeto [*Objekt*] e fonte [*Quelle*]. Em cada um desses termos, para melhor compreensão, será feita a leitura freudiana da pulsão e, posteriormente, a biológica do instinto. Crê-se que, assim, o exercício comparativo possa facilitar a leitura.

Por pressão se compreende a motricidade do impulso, “a quantidade de força ou a medida de exigência de trabalho que ela representa” (FREUD, S. 1915/1996, p.127). A característica de exercer pressão é praticamente inerente a qualquer pulsão, sendo, de fato, sua essência, visto ser feito ininterruptamente. Assim, vê-se que a pulsão faz sua pressão de maneira contínua.

De certa forma, o instinto também influi pressão. Contudo, sua pressão não é ininterrupta como a pulsão. É cadenciada e precisa. Em outras palavras, vem quando precisa vir. “Os evolucionistas”, diz Gould, “aprenderam que os organismos se adaptam não só através de alterações de tamanho e forma, mas também do ajustamento no *timing* de suas vidas e na energia despendida em diferentes atividades (alimentação, crescimento e reprodução)” (GOULD, S. J., 1987, p.87).

Esses ajustamentos, chamados de “estratégias na história de vida”, são tão sutis, mas tão imponentes em seus resultados finais que se pode afirmar, com resoluta certeza, que esse

timing em várias funções corporais é que diferenciam o homem de um chimpanzé, em escala evolutiva, por exemplo. É como modificar diminutos graus no alicerce de um edifício e, lá de cima, observar que ele tomou uma direção completamente diferente de seu ponto de encontro com o solo. Pode-se inferir que existe um “gatilho” evolutivo – feito em nossa espécie basicamente por órgãos como a hipófise, o tálamo e o hipotálamo (SOUSSUMI, 2006) – pronto a ser ativado assim que necessário. A pressão do instinto, talvez, seja apenas ligada à pressão pela vida, pela sobrevivência.

Enxerga-se então que o instinto vem com um selo *Just in time*. Se ele vem somente quando *precisa* vir, pode-se inferir que ele possui uma função completamente distinta da pulsão, que está exercendo pressão constantemente. Em alegoria, pode-se dizer que o instinto funciona como uma sentinela, pronto a tomar posição quando necessário. Já a pulsão é como um gás comprimido, forçando, pesando, expandindo.

Então, enquanto a pulsão se define em *Drang*, o instinto se define em *timing*, se for levado o aforismo das palavras estrangeiras a cabo.

O segundo termo é a finalidade. Para a pulsão, sua finalidade “é sempre satisfação, que só pode ser obtida eliminando-se o estado de estimulação na fonte da pulsão” (FREUD, S. 1915/1996, p.128). Mesmo que sua finalidade seja universal, há várias maneiras dessa satisfação ser obtida. De certa forma, se for utilizada a alegoria de Freud do inconsciente como a cidade de Roma - apresentado no primeiro capítulo do *Mal-estar na civilização* - todos os caminhos podem chegar até lá, sendo que esses caminhos podem ser tomados pelo sujeito em questão na particularidade de sua história de vida.

A finalidade do instinto – e aqui tem-se uma diferenciação drástica – é a sobrevivência (ZUANON, 2007). Pode-se dizer que os instintos estão correlacionados com a Seleção Natural. Se esta visa selecionar e criar¹⁹ os mais aptos, os instintos visam a passar adiante, hereditariamente, o *modus vivendi* da espécie sobrevivente. Portanto, se o instinto tem a finalidade de perpetuar o gene na luta pela sobrevivência, todos eles devem permanecer apenas se tiverem funcionalmente ligados a esse fator.

Entretanto, uma questão pode surgir. Pode-se argumentar que Darwin demonstrava comportamentos de animais que aparentemente são filogenéticos e inúteis, como o cão que após defecar em uma superfície de granito, por exemplo, arrasta as patas traseiras como se tivesse “jogando terra” sobre os excrementos, mesmo não havendo dela sinal algum

¹⁹ O fator criativo da seleção natural é algo que Gould fala incessantemente em seu trabalho, como já foi dito no primeiro capítulo. Para explanação mais profunda, ver seu artigo “O enterro prematuro de Darwin”, no livro *Darwin e os grandes enigmas da vida*. Coloca-se a seleção e a criação para apontar a posição darwinista clássica e a de Gould.

(DARWIN, 2009). A objeção é, sem dúvida, válida, mas não consegue se sustentar. Acrescentando-se que se outrora foram funcionalmente ligados à sobrevivência e hoje não possuem mais esse estatuto, eles podem continuar existindo contanto que não sejam maléficos à espécie. Sejam, então, inúteis. É como Gould apresenta a persistência em algumas espécies de mamíferos, como o homem, de características como os mamilos masculinos que não possuem função aparente alguma. Em outras palavras, o fato de ser *inútil* não faz dele necessariamente maléfico. Perpetua-se na carga genética apenas como um detalhe irrelevante, não influenciando diretamente na sobrevivência.

Contudo, há certa satisfação no instinto. Lorenz, citado por Zuanon (2010), demonstra, através de seu sistema psico-hidráulico, que o tempo – não é de se surpreender – é o grande senhor desse nível excitatório para o desencadeamento de uma ação instintiva. Aparentemente, o sistema nervoso guarda, em seus comportamentos instintivos, sua energia se não for ativado durante certo período de tempo. Assim, instintos estimulados constantemente precisam de maior pressão para aparecer. Por outro lado, quanto mais tempo sem ser acionado, o mínimo detalhe do objeto desencadeador do instinto, fará com que seu gatilho seja ativado. Nas palavras de Zuanon:

Se esse tempo é longo, pode-se desencadear o movimento com uma estimulação mínima. Se, ao contrário, é breve, poderá ser necessário estimular o organismo fortemente para se obter, por vezes, apenas os primeiros movimentos da seqüência típica, ou, mesmo, não obtê-los. (ZUANON, A. C. A., 2007)

Aqui, pede-se licença no trajeto percorrido para que um recorte hipotético seja feito, pois pode ser que se tenha algo interessante a ser pensado na teoria analítica como um todo, retomando o que foi tratado no trecho sobre o corpo histérico, reforçando aquilo que já foi afirmado.

A inutilidade de alguns comportamentos filogenéticos que persistem durante o tempo é utilizado por Freud em *Estudos sobre histeria*, no qual suspeitava que Elizabeth utilizasse dos mesmos – paralisia, vômito, etc – em “favor” da histeria. São “ações que originalmente possuíam um significado e serviam a uma finalidade” (BREUER, J., FREUD, S. 1893-95/1996, p. 202), e que, caídas no “esquecimento” da espécie, foram retomadas e ressignificadas para o locus da doença histérica. Assim, vê-se que a histeria, em certo ponto, toma carona naquilo que podemos chamar de “lixo mnêmico” da espécie.

No último parágrafo de *Bate-se em uma criança* (1919) Freud fala, um pouco confusamente, sobre as heranças arcaicas do homem e sua relação com a repressão. Em suas palavras:

A herança arcaica do homem forma o núcleo da mente inconsciente; e qualquer que seja a parte daquela herança que tenha de ser deixada para trás no avanço para as fases posteriores de desenvolvimento, porque *não serve ou é incompatível com o que é novo*, e lhe é prejudicial, surge uma vítima de repressão. (FREUD, S. 1919/1996, p. 218, grifo do autor).

Uma questão que pode se levantar é que na citação acima, Freud nomeia como “prejudicial” o traço mnêmico, o que entraria em contradição com o dito de inutilidade colocada por Darwin. De certa forma, entra sim, mas crê-se que por uma questão de interpretação. É prejudicial na história do indivíduo em questão, no qual esses resíduos filogenéticos – e por serem resíduos é que são tão difíceis de representá-los de maneira satisfatória – fazem encontro com alguma representação da história de vida desse sujeito. É exatamente o caso do Homem dos Lobos, quando Freud discute a ligação da fantasia filogenética do *coito a tergo* com a visão que o menino teve de seus pais tendo relação sexual. Quando assim ocorre, sucumbe vítima da repressão. Tendo-se o rigor de observar o fenômeno por ele mesmo, é cabível dizer que não são os resíduos mnêmicos filogenéticos que são prejudiciais em si, mas passam a ser quando fazem um estranho enlaçamento com uma representação específica da vida desse indivíduo.

Interessante observar que nessas condições que o recalque aparece. Não se sabe até onde dizer algo acerca das razões da repressão pode ser de alguma valia. Contudo, Freud coloca uma questão um tanto intrigante quando diz que elas não são sexuais. Porém, crê-se que a resposta reside exatamente dentro desse imbróglio. Pode-se pensar que a repressão toma forma a partir do momento em que essa representação pode se tornar prejudicial e que, por mais que perpassa o sexual, possui razões que vão além. Tal razão, talvez, seja uma resposta que o organismo teve que fazer na história da espécie para lidar com as mudanças que o ambiente exigia. Toma-se o exemplo do recalque orgânico – representado no *Mal-estar na civilização* – em que o homem, ao se tornar ereto, teve que transferir sua fonte sensorial principal de reconhecimento do mundo do olfato para a visão, em função de sua nova posição. Ao se fazer tal movimento, algo do olfativo, e da importância dos resíduos olfativos ainda fica no “saber instintivo dos animais” (FREUD, 1915b/1996), como restos mnêmicos do recalque. Obviamente pode-se supor que a imagem filogenética do coito a tergo do Homem dos Lobos possa ter uma relação com esse posicionamento quadrúpede inicial dos seres humanos. Interessante observar, então, que a razão do recalque inicial é a sobrevivência. Freud, talvez, sabendo dessa condição colocou que, apesar de ter reverberações sexuais inegáveis – como a atração pela fêmea não apenas pelo cheiro, mas pela visão do corpo – a razão pela qual o recalque operou e opera não é sexual.

Endossando, ele diz: “se há no homem formações psíquicas herdadas, algo análogo ao instinto dos animais, isso é que constitui o núcleo do Inconsciente” (FREUD, S. 1915b/1996, p. 191). E ainda mais, no final de sua obra, ele complementa: “a herança arcaica do ser humano não abarca apenas predisposições, mas também conteúdos, traços mnêmicos do vivenciado por gerações anteriores” (FREUD, S. 1939/1996, p.96). Pode-se ver que, para Freud, os instintos no homem são carregados de formações psíquicas herdadas, chamado por ele, no trecho citado, de "herança arcaica"

Outro fator digno de nota é Freud nomear o núcleo do inconsciente como ligado ao instinto e não às pulsões. É difícil dizer o que são, de fato, esses instintos. Talvez fossem algo análogo às imagens filogenéticas - ou as proto-fantasias trabalhadas no manuscrito freudiano *Neuroses de transferência: uma síntese* (2000) - que Freud tanto fala, mas como elas aí foram parar e foram passadas geração por geração é algo altamente nebuloso. Em se tratando de época, era para Freud mais fácil admitir tal possibilidade – em função do ínfimo, mas ainda aceito, poder da teoria do uso e desuso – do que para a ciência atual, visto ter-se muito mais substratos para dizer o contrário, com a descoberta da imutabilidade dos genes²⁰. Talvez deixá-la como uma questão em aberto seja a decisão mais sábia no momento.

É também crucial ressaltar que esse trecho não é uma produção psicanalítica sobre os instintos, nem tenta ser. O que ele pode ser é uma correlação entre pensamentos da biologia em relação ao instinto e o que a psicanálise enxerga sobre seu termo, a pulsão.

Voltando aos termos. O terceiro, o objeto, define-se como a “coisa em relação à qual ou através da qual o instinto é capaz de atingir sua finalidade.” (FREUD, S. 1915/1996, p.128). Freud demonstra que essa parte é a mais variável das pulsões, sendo apenas destinado por ser adequado em tornar a satisfação possível. Em outras palavras, o que ele quer dizer é que o objeto é completamente *contingencial*, ou seja, é aquilo que se tem disponível no momento, seja ele real ou fantasioso (GOMES, 1998). Dizer que o objeto da pulsão é contingencial é demonstrar que ele não é algo fixo, e faz mais o papel de superfície – no sentido de lugar que dá base a alguma coisa – do que de conteúdo.

O instinto, por sua vez, coloca-se na posição exatamente contrária à pulsão. Observa-se que se o instinto se desse o luxo de se acionar para qualquer objeto que pudesse fazer o papel satisfatório, o risco corrido de acionar – lembrando do princípio do gatilho evolutivo colocado mais acima – na hora errada e de não fazê-lo na hora certa é completamente desnecessário de ser corrido. Como demonstrou Zuanon, utilizando o austríaco Konrad

²⁰ Dawkins demonstrou em sua obra citada nesse trabalho como os genes não podem ser alterados depois que é feita a conjugação protéica do DNA. (DAWKINS, 2001)

Lorenz, o instinto é disparado por multideterminações, sendo elas endógenas – hormônios, sensações, etc. – ou exógenas – aparecimento de predador, frio, etc. Essa multideterminação ajuda consideravelmente para que esse espectro de “erro instintual” possa ser diminuído, e seja, cada vez mais, preciso.

A pulsão então se mistura com representações e sensações que possam fazer esse serviço objetal, trazendo nela uma idéia de circularidade constante e de mutação eminente. É claro que o instinto também o tem, mas em proporções catastróficamente menores.

O quarto e último termo, a fonte, é entendido como “o processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo, e cujo estímulo é representado na vida mental por uma pulsão” (FREUD, S. 1915/1996, p.128). Ele é, então, o processo somático pelo qual a pulsão tem origem. Freud sinaliza que o estudo das fontes está fora do âmbito da psicologia e que não sabe se é um processo de natureza química ou se pode ser de outras fontes, como a força mecânica. Ele finaliza dizendo que a fonte pode ser inferida em função da finalidade.

Pouco se pode acrescentar à teoria das pulsões nesse ponto e, como o próprio Freud assinalou, não faz também falta inexequível.

Em se tratando de instintos, a fonte é multideterminada – endógena e exógena -, como já foi dito utilizando Lorenz. Talvez, somente nesse ponto, a pulsão e o instinto se pareçam um pouco. A fonte de ambos parece advir do mesmo lugar. É interessante observar que Lacan vai tomar este ponto e fazer outra construção sobre a fonte das pulsões, no Seminário livro V, *As formações do inconsciente*, colocando-o a partir da demanda do Outro. Este ponto será trabalhado no próximo capítulo, dedicado à biologia lacaniana.

Aqui, tenta-se também uma hipótese de raciocínio. Não se sabe se pode admitir que a pulsão tenha existido desde o início da história da vida, ou foi algo adquirido tardiamente, como o córtex pré-frontal. Acredita-se que foi uma aquisição tardia, visto não haver nenhuma razão evolutiva para admitir sua existência desde o começo. Pensa-se que o que aconteceu foi mais um dos grandes acasos da evolução, os quais eram caros a Freud, como já exposto durante a dissertação.

Como já foi dito mais acima, sabe-se muito bem que algumas características, como o mamilo masculino, que não possui função aparente, poder ter sido úteis outrora, mas não o é mais. Contudo, não havendo dano algum à sobrevivência genética, tal característica continua. Nada impede que se pense dessa maneira com relação ao instinto, sendo que alguns deles, não mais úteis ao ambiente que a espécie se insiram e continuem enquanto um quantum de energia somática no organismo. Esse quantum – tendo em vista que o objeto do instinto é específico – fica guardado e poderia ser acionado – relembrando o princípio da excitação instintual

exposto mais acima – com o mais tênue aparecimento de tal objeto. Como sua função já se perdeu com o tempo, ele fica à mercê das contingências que o organismo tem do ambiente. Ora, um quantum de energia somática solto pelo organismo, à mercê da contingência e sem função aparente pode ser até nomeado, se assim quiser, de uma proto-pulsão ou um projeto de pulsão. Desse ponto ao que se encontra agora, talvez seja apenas uma questão de tempo para que o acaso faça o seu serviço, e ela transforme seu destino, que outrora era a sobrevivência e agora está solto, em satisfação. Aqui talvez se possa afirmar, a partir dos raciocínios biológicos de Freud, e dizer que a origem da pulsão, ou sua fonte, é o próprio instinto em desuso. Não é de se admirar o porquê de Freud insistir tanto nas questões do uso e desuso. Contudo, como foi colocado, é necessário rigor científico para a utilização dos termos da biologia. Como se viu, dizer que algumas características e comportamentos que foram úteis outrora e permaneceram na espécie por falta de utilidade não faz, necessariamente, um pedido pela interpretação lamarckista, podendo ser feito em sóbrias linhas darwinistas, como diz a fala freudiana.

Finalizando esse trecho, para facilitar a visualização desses quatro termos comparados entre si, segue um quadro para suas conclusões.

	Pulsão	Instinto
Pressão	<i>Drang</i>	<i>Timing</i>
Destino	Satisfação	Sobrevivência
Objeto	Contingencial	Específico
Fonte	Somática e inferida pelo destino	Multideterminada. Endógena e Exógena

3.3.2 - A biologia para morte ou a biologia do outro prazer

Neste ponto será trabalhado um dos artigos mais importantes e controversos - Freud o nomeia como especulativo - de sua obra. Aqui, tem-se o que pode ser compreendido como as últimas concepções freudianas acerca do corpo no que tange ao objetivo desta dissertação, sendo tal construção teórica a mais ousada sobre o assunto, tendo suma importância para o trabalho. A compreensão da maneira que ele desenvolve seu raciocínio é de suma importância para uma leitura mais precisa. Como boa parte de sua produção advém a título de especulação, Freud trabalha seu texto como se estivesse apresentando os leques de possibilidades de raciocínio teórico sobre o porquê de algo que lhe era posto: a compulsão à

repetição.

Trata-se de suas construções em *Além do princípio de prazer*. Neste trabalho, Freud faz suas ponderações acerca de um possível outro princípio que não seja o de prazer. Toda sua teoria sobre as pulsões é revista, configurando-se a terceira teoria, como ele mesmo aponta: sendo a primeira "a extensão do conceito de sexualidade" e a segunda a "hipótese do narcisismo" (FREUD, 1920/1996, p.69).

É aqui que Freud faz sua apropriação mais aguda das concepções da biologia, sendo um artigo recheado de referências diretas e indiretas a teorias desta ciência da natureza. Enlaça-se, a partir disso, as colocações detalhadas no capítulo referente à biologia clássica, principalmente no que tange aos autores Oparin e Weismann. Mesmo sabendo que os escritos do russo foram posteriores ao legado freudiano, há clara correlação entre os pensamentos freudianos e dele.

Através deste trabalho freudiano, como já apontado, todo seu ensino sofre uma guinada considerável, sendo que suas interpretações - principalmente aquelas referentes a releituras biológicas - serão pontos que influenciarão concepções lacanianas que, eventualmente, trilharão outros caminhos, sendo tratadas posteriormente nesta dissertação. Freud diz que "vinte e cinco anos de intenso trabalho tiveram por resultado que os objetivos imediatos da psicanálise sejam hoje inteiramente diferentes do que eram no começo" (FREUD, 1920/1996, p.29)

Constantemente Freud se questiona se aquilo que ele escreve neste trabalho é algo que se sustentará durante os anos. É interessante observar sua dificuldade em emparelhar a biologia à psicanálise, aumentando sua incerteza em relação à sua teorização. Isso entra em concordância com o que já foi apontado no início deste capítulo, no qual é dito que Freud se sente confortável falando de física e química, mas que, no campo da biologia, alguma coisa lhe causa certo embaraço. Em suas palavras: "deve-se deixar completamente claro que a incerteza de nossa especulação foi muito aumentada pela necessidade de pedir empréstimos à ciência da biologia. A biologia é, verdadeiramente, uma terra de possibilidades ilimitadas" (FREUD, 1920/1996, p.70). É visível sua esperança confiada às infinitas possibilidades dadas pela biologia, fazendo-o pensar que "podemos esperar que ela nos forneça as informações mais surpreendentes, e não podemos imaginar que respostas nos dará, dentro de poucas dezenas de anos, às questões que lhe formulamos" (FREUD, 1920/1996, p.71). Freud pensa que as descobertas biológicas futuras podem por por terra as "estruturas artificiais" dessas hipóteses que constrói. "Se assim for, poder-se-á perguntar porque nos embrenhamos numa linha de pensamento como a presente e, em particular, por que decidi torná-la pública. Bem,

não posso negar que algumas das analogias, correlações e vinculações que ela contém pareceram-me *merecer consideração*". (FREUD, 1920/1996, p.71, grifo nosso).

É curioso o tom que o final do penúltimo capítulo toma. Freud coloca considerações diretas sobre suas inclinações e os porquês de estar escrevendo aquilo que teoriza. Sua colocação é clara: seu embaraço está diretamente ligada à necessidade de introduzir a biologia na discussão. Em outras palavras, é possível, a partir de um exercício interpretativo, apontar que Freud se sente desconfortável por enxergar que sua construção não é tão próxima à biologia como parece. Entretanto, por outro lado, ele consegue, manquejando²¹, entrelaçar a biologia e tomá-la dentro dos campos da psicanálise, fazendo uma nova forma de sua negação, sua suprassunção dialética do conceito de corpo, que é trabalhada durante todo este capítulo.

Há, em Freud, a esperança de que a biologia possa ser o supremo juiz deste tribunal científico em que ele coloca sua teorização. É interessante observar que tais concepções não fizeram tanto efeito na biologia como ele esperava, tendo em vista seu direcionamento específico à esta disciplina. As razões dessa suposta ignorância por parte da biologia das teorizações freudianas são intangíveis, não sendo o objetivo desta dissertação esboçar uma construção acerca das mesmas. O que se pode observar é que um dos poucos biólogos atuais a dar um lugar apazível a Freud em suas obras é Stephen Jay Gould já trabalhado anteriormente. Ele o cita em *Darwin e os grandes enigmas da vida* e em *Life's Grandeur: the spread of excellence from Plato to Darwin*, contudo em outros territórios que não os seus questionamentos desta época.

Ainda na metáfora do tribunal acima, Freud se posiciona nele como o *advocatus diabolis* (FREUD, 1920/1996), ou seja, aquele que defende uma idéia, uma posição, sem precisar ter, necessariamente, sua alma vendida. É digno de nota a evocação, por Freud, da figura do diabo neste ponto, por Freud, tendo em vista que os fenômenos da repetição, ligadas diretamente à pressão de uma compulsão, são, historicamente, interpretadas a partir de um prisma escatológico, explicitados em vários casos de neurose analisados por Freud. "A impressão que dão é de serem perseguidas um destino maligno ou possuídas por algum poder 'demoníaco'" (FREUD, 1920/1996, p.32). Em outras palavras, pode-se dizer que Freud, aqui, está advogando para a compulsão à repetição, aquela que fez ele, primariamente, pensar na possibilidade de uma pulsão de morte.

Para finalizar essa figura analógica, o que se pode supor é que a petição freudiana é

²¹ Referência ao poema no final de *Além do princípio de prazer* que diz que "ao que não se pode chegar voando, temos de chegar manquejando".

foraclusa dos autos das ciências naturais, em específico, da biologia, retornando no Real, ou melhor, na concepção de Real, a ser tratada no capítulo da biologia lacaniana. O que sobra, então, na leitura lacaniana da teorização freudiana é a questão inicial: de onde vem a compulsão à repetição?

O artigo freudiano, em si, não é uma surpresa, se forem lidas as cartas à Fliess e suas construções iniciais à psicanálise. Desde este início, há uma certa desconfiança freudiana de que há algo que fosse além do princípio de prazer. Este foi retirado de um grande fisiologista, G. T. Fechner, em seu princípio de excitação psicofísica, escrito duas décadas antes dos escritos psicanalíticos. Neste princípio:

todo movimento psicofísico que se eleve acima do limiar da consciência é assistido pelo prazer na proporção em que, além de um certo limite, ele se aproxima da estabilidade completa, sendo assistido pelo desprazer na proporção em que, além de um certo limite, se desvia dessa estabilidade, ao passo que entre os dois limites, que podem ser descritos como limiares qualitativos de prazer e desprazer, há uma certa margem de indiferença estética. (FECHNER apud FREUD, 1920, p.18)

Por mais que esse ponto tenha sido o guia de Freud em toda sua construção, a saber, o de que "o princípio de prazer é próprio de um método primário de funcionamento por parte do aparelho mental" (FREUD, 1920/1996, p.20), ele não o impediu de teorizar o contrário, dizendo que a pulsão de morte é mais elementar do que este princípio.

Freud evoca a figura de um pequeno garoto, seu sobrinho, que brincava com seu carretel, para exemplificar este tipo de relação diferenciada. Essa brincadeira que ficou batizada como *fort-da*. Ele teoriza que essa brincadeira era sua maneira de reviver a experiência do desaparecimento da sua mãe e que era "a brincadeira completa: o desaparecimento e o retorno" (FREUD, 1920/1996, p.26). Através do desaparecimento do carretel de seu campo de visão certo prazer era causado na criança, ligado à encenação das idas e vindas de sua mãe. Contudo, Freud aponta que, apesar disso, não há "dúvida de que o prazer maior se ligava ao segundo ato" (FREUD, 1920/1996, p.26), aquele em que trazia de volta, para si, o carretel. Essa situação que encenava a criança era a revivência de uma situação que, claramente, de início, lhe apareceu como desprazerosa, a saber, o sumiço materno. Ao fazê-lo, transformava aquilo que era passivo para um contexto ativo, ao poder encená-lo com suas próprias mãos. Freud conclui essa construção dizendo que a criança "só foi capaz de repetir sua experiência desagradável na brincadeira porque a repetição trazia consigo uma produção de *prazer de outro tipo*, uma produção mais direta" (FREUD, 1920/1996, p.27, grifo nosso). Ele complementa dizendo que, apesar de existir uma fonte direta de prazer ligada àquilo que ele já havia produzido, "não devemos, quanto a isso, desprezar o fato de existir uma produção

de prazer provinda *de outra fonte*" (FREUD, 1920/1996, p.28, grifo nosso).

É esse o ponto que Freud coloca de maneira muito clara: o que se tem, agora, é uma biologia de outra fonte, de outro tipo. Isso é mais uma forma de colocar a *negação* do corpo biológico que foi exposto no capítulo anterior. Em outras palavras, o corpo da pulsão de morte é o extremo de sua negação, um corpo que mira, primariamente, a morte.

O que é apreciado por Freud, no início do terceiro capítulo do *Além do princípio de prazer*, é que a psicanálise possui dois momentos de construção. O primeiro, mais importante e "acima de tudo" (FREUD, 1920/1996, p.29), de que a psicanálise é uma arte interpretativa. Entretanto, o que ele observava durante sua clínica é que a hermenêutica dos símbolos inconscientes não era suficiente para a terapêutica analítica. Foi percebido por ele, desde o início, que havia certos pontos em que a idéia de tornar o inconsciente em consciente não era atingível através, apenas, deste método. O que aparece - e aqui se introduz o segundo momento - é que o paciente era "obrigado a repetir o material reprimido como se fosse uma experiência contemporânea, em vez de, como o médico preferiria ver, *recordá-lo* como algo pertencente ao passado" (FREUD, 1920/1996, p.29). Assemelha-se, guardadas as devidas proporções, àquilo que Freud apontava como a brincadeira do *fort-da* da criança, ou seja, uma revivência ligada à uma compulsão à repetição. Tal fenômeno é atuado, invariavelmente, no âmbito da transferência. Dessa maneira, tem-se dois tempos na obra freudiana para o processo descrito nesse parágrafo. O primeiro em que se creditava a possibilidade da idéia recalçada ser trazida à tona, fazendo-a consciente. Via-se as várias possibilidades de interpretação, com várias idéias recalçadas trazidas à consciência, porém sem haver possibilidade de tocar na idéia recalçada profunda, se assim pode-se dizer, fazendo da psicanálise uma "arte interpretativa" (FREUD, 1920/1996, p.29). E o segundo momento, este descrito mais acima, no qual vê-se que tal idéia não será "traduzida", mas atuada na transferência com o médico e, tratando-se a transferência, o sintoma produzido pelo recalçamento desta determinada idéia tenderia a desaparecer.

O que fica claro é que, novamente, a razão de Freud rever todas suas construções teóricas advém de suas experiências clínicas, sendo, então, uma visão provinda da prática. Através de todo o percurso apontado neste capítulo é seguro afirmar que toda a biologia freudiana e, invariavelmente, sua concepção de corpo, é reflexo de seus impasses clínicos. Assim, enquanto a biologia clássica é algo que se produzia no campo da observação da natureza e, atualmente, na experimentação de alta tecnologia, a biologia psicanalítica é produzida através e dentro dos trâmites da transferência e do trabalho clínico.

A grande questão que aparece para Freud é que a maior parte daquilo que é

reexperimentado na transferência, sob a influência da compulsão à repetição, "deve causar desprazer ao ego, pois traz à luz as atividades dos impulsos instintuais reprimidos. Isso, no entanto, constitui desprazer de uma espécie que já consideramos e que não contradiz o princípio de prazer: desprazer para um dos sistemas e, simultaneamente, satisfação para outro" (FREUD, 1920/1996, p.31). Contudo, no final do capítulo, seu raciocínio se desprende disso e ele se questiona de "algo que parece mais primitivo, mais elementar e mais instintual do que o princípio de prazer que ela domina" (FREUD, 1920/1996, p.34).

Essa posição é ilustrada por ele pela história de Tancredo, o herói da nova Jerusalém libertada, que mata sua amada duas vezes, uma em um combate às cegas, no qual ela acaba ferida mortalmente por ele, e em outra, ao cravar sua espada em uma árvore de uma floresta, que sangra, e faz-lhe ouvir os lamentos de sua amada Clorinda, com a alma aprisionada, a apontar-lhe seu destino fatal sendo repetido. Freud aponta que a passividade advinda deste sentimento de destino é o que o faz questionar e negar a posição de primazia do princípio de prazer sobre a compulsão à repetição.

Ao ter claro para si a posição sobrepujadora da repetição, Freud aponta que "o que se segue é especulação, amiúde especulação forçada, que o leitor tomará em consideração ou porá de lado, de acordo com sua predileção individual" (FREUD, 1920/1996, p.35). Já foi apontado, no início deste capítulo, a posição da *speculieren* já exposta por Assoun, sendo uma das três maneiras de Freud trabalhar suas construções.

Durante este trecho, no qual Freud caminha com muita cautela, questionando suas concepções e onde isso, necessariamente, o estava direcionando. Ao tentar construir um início da vida e de como se daria a primazia da pulsão de morte como aquele que sobrepuja a pulsão de vida, ele se depara com dificuldades semelhantes às trabalhadas por Oparin, trabalhado no capítulo anterior.

Freud diz, sobre tal início:

esse pequeno fragmento de substância viva acha-se suspenso no meio de um mundo externo carregado com as mais poderosas energias, e seria morto pela estimulação delas emanadas, se não dispusesse de um escudo protetor contra os estímulos. Ele adquire esse escudo da seguinte maneira: sua superfície mais externa deixa de ter a estrutura apropriada à matéria viva, torna-se até certo ponto inorgânica e, daí por diante, funciona como um envoltório ou membrana especial, resistente aos estímulos (FREUD, 1920/1996, p.38)

Ele aponta que a proteção contra os estímulos é, para os organismos vivos, quase tão importante quanto sua recepção. Com a clareza da posição de Oparin em relação ao caldo protéico inicial, no qual as células ficavam num ponto de aparecimento e desaparecimento,

fica-se, inevitavelmente, necessária uma aproximação das duas concepções. É possível que se Freud tivesse acesso às construções do russo, ele pudesse utilizá-las para sua construção.

A diferença aqui fica clara no ponto que Freud se debruça. O que chama-lhe a atenção nesse início da vida é a produção de uma camada protetora que, posteriormente, será vista como um protótipo da função do ego, enquanto Oparin está interessado em utilizar o método marxista para observar as condições específicas materiais para que se possa dar ensejo ao aparecimento da vida.

Eles convergem nas idas e vindas destes seres iniciais e na visão de que, em função da quantidade avassaladora de pressões do mundo externo - em função de uma formação muito elementar das paredes celulares - fazem ser mais "vantajoso", se assim pode ser expresso, voltar-se para o estado inanimado. É aqui que Freud coloca, através da biologia, o emparelhamento biológico de suas concepções clínicas da compulsão à repetição como uma forma mais complexa de um mecanismo muito mais primitivo do que a inclinação para a vida.

É interessante ver que a construção de Freud desemboca na elaboração onírica:

Se existe um 'além do princípio de prazer', é coerente conceber que houve também uma época anterior em que o intuito dos sonhos não foi a realização de desejos. Isso não implicaria numa negação de sua função posterior, mas, uma vez rompida a regra geral, surge uma outra questão. Não pode os sonhos que, com vistas à sujeição psíquica de impressões traumáticas, obedecem à compulsão à repetição, não podem esses sonhos, perguntamos, ocorrer fora da análise também? E a resposta só pode ser uma afirmativa decidida. (FREUD, 1920/1996, p.43)

Freud nos aponta que os sonhos dizem desse "além" de maneira peculiar e que isso não é um produto, ou uma construção de análise, tal como ele colocou em relação às fantasias primordiais em *Bate-se em uma criança* (FREUD, 1919/1996).

Forçosamente, Freud, no decorrer de seu raciocínio, é levado a dizer o mesmo que Oparin: a vida é algo que surge por pressões ambientais e não advém de um impulso natural à vida. "*Parece, então, que um instinto é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior das coisas*, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas, ou seja, é uma espécie de elasticidade orgânica, ou, para dizê-los de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica" (FREUD, 1920/1996, p.47). Assim, a tendência "natural", por assim dizer, é retornar ao estado anterior das coisas, não o contrário, sendo ela, necessariamente, a perturbação de um estado natural das coisas. É isso que ele quer dizer, ao falar dos instintos, quando afirma que "originalmente, esses guardiães da vida eram também lacaios da morte" (FREUD, 1920/1996, p.50). Contudo,

Freud se coloca um ponto de reflexão e questiona-se sobre tal posição: "Mas detenhamo-nos por um momento e reflitamos. Não pode ser assim. As pulsões sexuais, a que a teoria das neuroses concede um lugar inteiramente especial, surgem sob aspecto muito diferente" (FREUD, 1920/1996, p.50). Para o desenvolvimento deste ponto, ele evoca Weismann e o plasma germinativo, como exemplo de células que trabalham *contra* a morte obtendo um êxito digno de ser nomeado de "imortalidade potencial" (FREUD, 1920/1996, p.51).

Esse trecho é um exemplo claro daquilo que introduz-se no início desta parte do trabalho, sobre a maneira de trabalhar freudiana no *Além do princípio de prazer*. Freud parece pegar um argumento e desenvolvê-lo até as últimas consequências. Ao chegar em uma encruzilhada aparentemente insolúvel, ele para e se questiona da veracidade do que foi dito. A partir deste ponto, ele começa a desenvolver a idéia contrária, seguindo o mesmo princípio. No ponto limite desta última, ele recua, fechando a situação, pode-se dizer, como *non liquet*, termo utilizado em tribunais da era romana para um processo em que os fatos não estavam claros.

A partir deste ponto, ele afirma, sem rodeios, que "a compulsão orgânica a repetir estão nos fenômenos da hereditariedade e nos fatos da embriologia" (FREUD, 1920/1996, p.48). Com esse raciocínio, Freud afirma que a entidade viva elementar não teria desejo de mudar, de sair de sua inércia das condições primárias do ambiente, sendo, então, os fenômenos de desenvolvimento orgânico uma influência perturbadora e desorganizadora advinda do ambiente.

A biologia freudiana chega em um ponto extremo e paradoxal: o objetivo de toda a vida parece ser a morte. Aqui, tem-se o que se pode chamar de biologia para a morte. É notável a dificuldade do campo que Freud se propõe a explorar e de como seu resultado final assemelha-se diretamente com o objetivo desta dissertação, o de demonstrar que há um movimento de suprassunção dialética freudiana em relação à biologia. Ora, sua própria concepção e maneira de expor o raciocínio desemboca em uma nova concepção corporal, em uma afirmativa, mesmo que *non liquet*, neste ponto, que traz a concepção biológica dentro de si, mas de outra forma. Em palavras alegóricas, Freud aponta que o que o organismo quer é "morrer do seu próprio modo" (FREUD, 1920/1996, p.50). O corpo freudiano para a morte, se assim pode-se afirmar, é aquele que possui desejos, nem que estes sejam quais os modos que ele próprio quer morrer. É interessante ver que essa idéia freudiana é tão arraigada à biologia que ele a coloca dentro das células do organismo, as já citadas germinais e as do soma, a serem trabalhadas mais a frente.

É possível afirmar que assim como a parábola hegeliana da árvore e da semente, na

qual a primeira contém a segunda, negando-a dialeticamente através de uma nova forma, sendo uma nova afirmação, a biologia freudiana, através do corpo, assim o faz com a biologia clássica, em árduas tentativas - é só observar as já citadas dificuldades de desenvolvimento do raciocínio apontadas por Freud - *de inscrever afirmativamente, no corpo, aquilo que sua clínica negava dialeticamente*. Dessa forma, dando continuidade à alegoria hegeliana, a árvore freudiana contém, em si, a semente do corpo biológico, supressumida em uma outra afirmativa, em uma biologia não mais nos moldes clássicos dessa disciplina, mas em uma peculiar, psicanalítica, erógena, freudiana.

Neste ponto é evocada a figura de Weismann, já citado e explicitado no capítulo anterior, através de sua teorização das células germinais, capazes de possuir o "germe da imortalidade". Freud diz que os instintos que são ocupados do destino dos organismos elementares "que sobrevivem à totalidade do indivíduo, que lhes fornecem um abrigo seguro enquanto se acham indefesos contra os estímulos do mundo externo, que ocasionam seu encontro com outras células germinais etc., constituem o *grupo dos instintos sexuais*" (FREUD, 1920/1996, p.51, grifo nosso). O que ele afirma condiz diretamente com a concepção moderna de "máquinas de sobrevivência" explorada por Dawkins e exposta anteriormente. Como também foi dito, Dawkins não escondeu que sua inspiração para a esta teorização veio diretamente de Weismann e que poderia ser vista como uma atualização dessa antiga teoria. Essas células germinais, hoje nomeadas de DNA, são protegidas por toda essa "carcaça" que nomeamos de corpo, sendo elas responsáveis pela reprodução.

É aqui que se coloca uma grande diferenciação. Para Freud elas, as células germinais, não são responsáveis *apenas* pela reprodução, mas pelas pulsões sexuais. Sabe-se que a concepção de sexualidade freudiana é muito mais ampla do que a reprodução, sendo tal fato extensamente frisado durante toda a sua obra. É como se Freud encarnasse - em um segmento do corpo - a sua desconfiança da existência das pulsões sexuais. Esse, também, será um ponto de discordância para Lacan, a ser explicitado no próximo capítulo, quando faz seu movimento de supressunção dialética, retirando das bases biológicas as pulsões sexuais durante seu primeiro ensino, retomando-o de outra maneira no seu último ensino.

Freud faz questão de apontar que o caminho que trilha é um buraco teórico da biologia: "ficaremos estupefatos em descobrir o quão pouco acordo existe entre os biólogos sobre a questão da morte natural e, na realidade, que todo o conceito de morte se dissolve em suas mãos" (FREUD, 1920/1996, p.56). O único biólogo que ele encontra um diálogo direto neste ponto é Weismann, que aponta que a suposta existência eterna do soma é um luxo completamente sem sentido, tendo em vista que aquilo que se precisa passar adianta são as

células germinativas e nada mais.

O corpo freudiano nesta concepção vira, então, um corpo em conflito constante de seu descartável soma e sua incessante busca de "imortalidade" das células germinativas. Em outras palavras, é um corpo dualista, servindo a dois senhores, como diz a tradição judaica, em uma situação de eterno embate entre a destruição e a perpetuação/ligação.

Esse detalhe inicial vai tomando proporções cada vez mais impetuosas em função da complexificação dos organismos, sendo que tais "embates" internos do organismo só podem "se tornar visíveis nos animais superiores, quando podem encontrar expressões morfológicas" (FREUD, 1920/1996, p.59). Freud aponta que, no homem, é a causa de toda sua doença, de sua situação de desamparo peculiar e de seu sofrimento. O corpo humano, então, consegue dar formas simbólicas a esse conflito, expostas em todas as patologias, nos sonhos e em qualquer outro tipo de formação psíquica.

Ao emparelhar células germinativas e soma às pulsões de vida e de morte, Freud faz menção direta à Schopenhauer, apontando que, no campo da filosofia, isso já estava sendo produzido e, também, à poesia filosófica de Platão, na figura de Aristófanes, no seu mito do amor.

Freud reconhece que sua "biologia" pode cair nas raias de uma credice e demonstra, durante o texto, sua preocupação com isto. "Essa maneira de considerar as coisas está muito longe de ser fácil de captar e cria uma impressão positivamente mística. Sua aparência é suspeita, como se estivéssemos tentando achar um modo de sair a qualquer preço de uma situação embaraçosa" (FREUD, 1920/1996, p.65). Porém, tendo em vista o objetivo da dissertação, não é de se admirar que suas construções acabem desaguando em algo semelhante a uma mitologia. O próprio Freud estabelece um ponto de basta a suas ponderações, dizendo não ser possível prosseguir, mas que suas questões com a compulsão à repetição e a existência da mesma, são pontos axiomáticos.

O que se trata, daqui para frente, é da biologia lacaniana e de como ele vai se apropriar destas construções freudianas já apontadas, sendo ela, como já exposto, a negação da negação freudiana.

4 A BIOLOGIA LACANIANA

4.1 - Corpo e gozo no pré-ensino de Lacan

Inicia-se, aqui, a construção de todo o trajeto do ensino lacaniano no que tange ao corpo e, necessariamente, ao gozo.

Utiliza-se dos textos iniciais de sua trajetória para discutir o estatuto imaginário que o corpo recebe no início de seu ensino, havendo toda uma discussão específica levantada pela formação da imagem, no homem, e de como esse processo tem, em si, a desnaturalização do corpo biológico tal qual concebido anteriormente, além de uma apropriação dialética do corpo tal qual Freud o concebia.

4.1.1 *O corpo despedaçado*

Este é o primeiro trecho desta dissertação que se ocupa da construção lacaniana, no que tange ao objetivo, qual seja, a suprassunção dialética feita por Lacan da biologia freudiana, através do conceito de corpo.

Como já foi explicitado, neste subcapítulo trata-se dos primeiros ensinamentos lacanianos ligados à imagem. Essas construções foram feitas no início de seu ensino, focando, primordialmente, em explicitar aquilo que cria ser o "espírito freudiano" (LACAN, 1953/1998, p.162). Há, contudo, construções que lhe são completamente singulares como o *Estádio do espelho*, texto que servirá como base para o que se segue.

Lacan se ocupa durante este período com o problema da construção do eu[moi], fazendo-o através de sua teorização sobre as relações especulares envolvidas na imagem do corpo próprio. O que ele faz, então, é elucidar as questões que envolviam a produção freudiana na época de *Introdução ao narcisismo*. Ele diz que "Freud ligou o eu por uma referência dupla, uma ao corpo próprio, que é o narcisismo, e outra à complexidade das três ordens da identificação" (LACAN, 1966/1998, p.73). Por motivos de cerceamento dos objetivos da dissertação, toma-se apenas a primeira referência, a do corpo próprio, visto ser a que faz sentido para esta construção.

Lacan faz uma marca, referindo-se ao seu estágio do espelho, dizendo que ele "fornece a regra de partilha entre o imaginário e o simbólico" (LACAN, 1966/1998, p.73). Esse ponto

que ele coloca é explorado, durante todo seu seminário I, *Os escritos técnicos de Freud* (1953-54/2009), como uma confusão comum entre os pós-freudianos, como se não fizessem uma distinção elaborada do que era do campo do imaginário e daquilo que é do simbólico. Dessa forma, seu esquema imagético dos espelhos faz essa cisão específica de como separar tais registros, mesmo que a nível teórico.

Há uma questão feita por ele, em *De nossos antecedentes*, que dá o tom de toda a sua *démarche* em relação à biologia, ao se referir ao estágio, que será útil durante todo este subcapítulo: "deve esta ser reduzida a uma crise biológica? Sua dinâmica que expomos apoia-se em efeitos de diacronia: retardo da coordenação nervosa, ligado à prematuridade do nascimento, antecipação formal de sua resolução" (LACAN, 1966/1998, p.73).

Tal questão é extremamente válida e pode ser levada por dois caminhos interpretativos, ambos válidos neste contexto. O primeiro é vê-la como um rompimento formal com a biologia tradicional, subentendendo-se que a crise biológica refere-se aos efeitos que a supressão dialética que a psicanálise faz, através da clínica freudiana já explicitada no capítulo anterior, traz para o seio da biologia uma questão direta ao estatuto biológico do organismo vivo humano. Dessa maneira, este primeiro viés apontaria para os reflexos que as descobertas da psicanálise nas concepções estabelecidas da adaptação orgânica, já trabalhadas no segundo capítulo desta dissertação. O segundo caminho interpretativo é vê-la, a frase lacaniana acima, como uma questão feita a ele próprio, no sentido de se questionar se seria, de fato, apenas pelas questões específicas do mamífero humano - a prematuração do nascimento e o retardo da coordenação nervosa, tal como foi estudado no trecho referido à Stephen Jay Gould - que o homem se encontraria nesse eterno engodo com seu próprio corpo.

Pela primeira afirmativa, é possível pensar que os efeitos da psicanálise na biologia só são dadas no *a posteriori*, no *après-coup*, no *nachträglich* freudiano. Em outras palavras, só se é possível observar tal suposta crise em um momento reflexivo dado depois, no qual as teorizações da psicanálise podem trazer um outro sentido àquilo que outrora foi estabelecido pela biologia. Isso também pode ser demonstrado pelo caminho dialético já extensamente exposto nesta dissertação de que só é possível haver a negação da negação se existe, primeiramente, uma negação. Esta, por sua vez, depende de uma afirmação anterior para negá-la dialeticamente e estabelecer o fluxo do movimento.

O segundo viés interpretativo é o que dá o tom da produção lacaniana neste tempo: não é só por questões de maturações biológicas específicas que o corpo se desnaturaliza, mas pela relação imaginária que se dá com esse corpo.

Em se tratando de uma primazia específica das maturações biológicas na

desnaturalização do corpo, se se supõe um diálogo direto com Lacan, ele poderia afirmar: "conferir-lhe sua eficácia pela discordância imaginária ainda é dar um lugar exagerado à presunção do nascimento" (LACAN, 1966, p.74). Esse "lugar exagerado" é exatamente aquilo que ele quer evitar, demonstrando que há algo mais envolvido nessa relação: "Essa função é de uma falta mais crítica, pois seu encobrimento é o segredo da jubilação do sujeito" (LACAN, 1966/1998, p.74). Lacan, então, introduz algo que é da ordem de uma profundidade que foi tecida por Freud, mas não parecia claro à primeira geração de analistas. "Esse fenômeno extraordinário, cujos problemas vão da fenomenologia mental à biologia, e cuja ação repercute desde as condições do espírito até determinismos orgânicos de uma profundidade talvez insuspeitada, aparece-nos, no associacionismo, reduzido à sua função de ilusão" (LACAN, 1936/1998, p.81).

A característica principal, então, dessa biologia fantástica, se assim pode-se nomeá-la, que começa a ser construída por Lacan é essa: algo de uma profundidade talvez insuspeitada. Pensa-se fantástica porque há algo aí, se se toma a citação acima, que tem uma função de ilusão. Uma ilusão de biologia, mas que é, ainda assim, biologia, negada dialeticamente através do conceito de corpo.

A pergunta, então, a ser feita é: de que corpo Lacan está tratando durante essa época de sua produção?

Lacan constrói que o seu conceito de corpo está diretamente ligado com a experiência analítica da fantasia e de como ela se formula. Para tanto, evoca as imagens descritas na fenomenologia da experiência clínica de Melaine Klein, das fantasias paranóides, dizendo que: "essas imagens ditas parciais, as únicas a merecer a referência de um arcaísmo primevo, que reunimos sob o título de imagens do corpo despedaçado" (LACAN, 1966/1998, p.74).

É clara a afirmativa de Lacan - e a negação da negação é uma afirmativa - de que o corpo de que se trata é imaginário, a imagem de um corpo despedaçado. O grande paradigma interpretativo desta assertiva é, ironicamente, uma figura de linguagem, a metonímia. Ela vem em função da sua definição clássica, a saber, a parte pelo todo. São partes, pedaços, que dizem de um suposto todo, aquilo que nomeia-se de corpo humano. Vale lembrar que Lacan, ao dizer do estádio do espelho, demonstra que é ele que dá a medida da partilha do imaginário com o simbólico, como já foi apontado.

Lacan, ao precisar o estádio do espelho como a partilha entre o simbólico e o imaginário, faz os psicanalistas evitarem aquilo que ele chamou de "atitude comum a toda uma cultura" (LACAN, 1936/1998, p.84), esta sendo a ocidental, de interpretar a psicologia como o campo do "'imaginário' no sentido do ilusório; logo, o que tem significação *real*, o

sintoma, por conseguinte, só pode ser psicológico 'na aparência', e há de se distinguir do registro comum da vida psíquica por algum traço discordante onde se mostre bem seu caráter 'grave'" (LACAN, 1936/1998, p.85). Em outras palavras, ele coloca no campo das possibilidades a produção do sintoma ser diretamente psíquico, retirando seu caráter "ilusório" colocado pela medicina, como ele aponta. Ele deixa claro que essa posição não era a de Freud, pois tal inclinação "tornava sem valor o depoimento do doente" (LACAN, 1936/1998, p.85).

É digno de nota que Lacan evoca as terminologias freudianas para dizer mais profundamente sobre o significado de realidade: *wirklichkeit e realität*. O segundo ele esclarece dizendo que Freud o utiliza, especialmente, à realidade psíquica, sendo o termo adequado para se dizer daquilo que se faz real a partir da constituição fantasística que o sujeito constrói para apreender o mundo. Já o primeiro termo se refere àquilo que sobra dessa apreensão, aquilo que não é possível de ser nomeado ou traduzido, o que, posteriormente, terá reverberações sobre sua construção sobre o Real.

Evoca-se tal diferenciação para demonstrar que a realidade que interessa, nesse momento, é essa construída - *realität* - que diz de sua "crise biológica" acima citada. Há, em seu entendimento, a criação de um mundo - sendo este contado um a um, por ser particular - específico que se inicia pelo cerceamento do próprio corpo. Pensar contrariamente a isso, Lacan aponta, é supor "a idéia de um mundo unido a ele [homem] por uma relação harmoniosa que deixa adivinhar sua base no antropomorfismo do mito da *natureza*" (LACAN, 1936/1998, p.91). Dizer de uma realidade - e aqui poderia ser utilizada a *wirklichkeit* - que é apreendida diretamente pelo homem, supondo uma harmonização entre homem e natureza, é retirar tudo aquilo que a clínica e a experiência tem ensinado sobre o corpo humano. É transformar a natureza em um reflexo do próprio homem, antropomorfizando-a e, necessariamente, deixando escapar aquilo que há de mais natural nela e que é impossível de emparelhar nessa *realität*. Lacan define com precisão: "a 'natureza' do homem é sua relação com o homem" (LACAN, 1936/1998, p.91).

Este organismo vivo, então, é *naturalmente desadaptado* na visão de Lacan nessa época de seu ensino. Contudo, o que tem que ficar claro nessa exposição é que enquanto Freud buscava, como já foi demonstrado no capítulo anterior, os substratos biológicos para explicar suas criações metapsicológicas, Lacan, buscando dentro das terminologias em alemão do próprio Freud, estabelece que há, sim, tais fatores envolvidos - a prematuração do nascimento e o retardo motor, já citados - mas que eles não são suficientes e que o ponto a ser discutido é a importância da formação do eu, através da imagem, que faz desse corpo, suposto

inteiro pela biologia, parcializado pela apreensão fantasística, em um exercício de criação de uma *realität* naturalmente desadaptada com a natureza. Assim, repousa-se na imagem a questão e não nos substratos biológicos que a favorecem.

Lacan ilustra tal ponto dizendo da inutilidade de se tentar apreender os problemas da significantização do espaço para o organismo vivo através dos "ridículos esforços empreendidos com vistas a reduzi-los à pretensa lei suprema da adaptação" (LACAN, 1949/1998, p.99). Por tal razão - a retirada que o homem faz de si, através de suas especificidades, de uma relação causal com a natureza - é que ele pode se tornar muito mais autônomo no que tange ao campo de forças do desejo, "mas que também o determina no 'pouco de realidade' nele denunciada pela insatisfação surrealista" (LACAN, 1949/1998, p.99). Em outras palavras, ele precisa renunciar algo por tal autonomia, tendo, assim, o preço de ter uma relação com duas realidades, citadas acima, dando-lhe ensejo de produzir um corpo que vem de outra ordem que não a natural.

O uso que o homem faz desse retardo biológico do nascimento, para Lacan, assemelha-se com a construção que Freud já havia feito dos comportamentos mecânicos das hísticas, em *Estudos sobre a histeria*, já trabalhado no capítulo anterior. Ele diz que "por intermédio do complexo que se instauram no psiquismo imagens que dão forma às mais vastas unidades do comportamento: imagens com que o sujeito se identifica alternadamente, para encenar, como ator único, o drama de seus conflitos" (LACAN, 1936/1998, p.93). Assim, nessa comédia construída nos palcos das formações inconscientes na psicopatologia da vida cotidiana, são "situadas pelo espírito da espécie sob o signo do riso e das lágrimas" (LACAN, 1936/1998, p.93). Esse exemplo diz de como funciona o raciocínio lacaniano: por mais que ele e Freud estejam concordando na maneira em que funciona o ser humano, as lentes interpretativas de cada um recaem sobre pontos distintos, como já demonstrado. Lacan mesmo trabalha essa diferença, dizendo que a psicologia freudiana "exacerbando sua indução com uma audácia próxima da temeridade, pretende remontar da relação inter-humana, tal como ela a isola como determinada em nossa cultura, à função biológica que seria seu substrato: e aponta essa função no *desejo sexual*." (LACAN, 1936/1998, p.93). Poder-se-ia dizer que isso é um resumo de como Lacan enxerga a biologia freudiana e, após algumas linhas sobre as raízes energéticas e substancialistas da libido que se seguem neste artigo, ele levanta duas questões, sobre tais pontos: "através das imagens, objetos de interesse, como se constitui essa *realidade* em que se concilia universalmente o conhecimento humano? Através das identificações típicas do sujeito, como se constitui o [eu], onde é que ele se reconhece?" (LACAN, 1936/1998, p.95). É claro a quem lê que aquilo que lhe interessa para sua

construção, reiterando o que foi afirmado, é a constituição de uma realidade através das imagens, diferenciando-se de Freud, no que tange à biologia.

Como se forma, então, esse corpo despedaçado? Logo no início de *O estádio do espelho como formador da função do eu*, Lacan aponta que a inanidade da imagem, ocorrida também com os macacos, é experimentada pela criança através de relações lúdicas com as movimentações que ela observa em sua imagem através de seu reflexo e "desse complexo virtual com a realidade que ele reduplica, isto é, com seu próprio corpo e com as pessoas, ou seja, os objetos que estejam em suas imediações" (LACAN, 1949/1998, p.97). Isso já dá os indícios da maneira como ele vai tratar a apreensão do próprio corpo no homem, a saber, através da *gestalt* de sua imagem refletida, de um duplo criado, com o qual fará experimentações com seu próprio corpo, tentando fazer com que ele se encaixe com aquilo que ele vê.

Pode-se dizer que Lacan, ao teorizar o estádio do espelho, pega o corpo estabelecido da biologia e o despedaça através da miragem dessa relação. Assim, a forma total do corpo, recebida pela criança não sem uma "assunção jubilatória" (LACAN, 1949/1998, p.97), é antecipada pelo sujeito "numa miragem a maturação de sua potência [que] só lhe é dada como *Gestalt*, isto é, numa exterioridade em que decerto essa forma é mais constituinte do que constituída, mas em que, acima de tudo, ela lhe aparece num relevo de estatura que a congela e numa simetria que a inverte, em oposição à turbulência de movimentos com que ele experimenta animá-la" (LACAN, 1949/1998, p.98). A clara pregnância da espécie influi nessa apreensão gestaltica - explicitada pelo exemplo da maturação das gônadas do pombo com a sua imagem ou mesmo um simulacro - mas que deixa permanente a influência mental do eu, contudo, fazendo, de maneira inversamente proporcional, uma alienação do sujeito com a realidade, produzindo a necessidade dos dois conceitos freudianos já explicados anteriormente para discutir tal fenômeno.

Essa imagem de si mesma que é observada pela criança faz com que ela limite aquilo que vai ser sua realidade psíquica e, conseqüentemente, o seu mundo visível. Uma maneira de traduzir isso é dizer que, futuramente, quando diz-se: "Certo, eu compreendo isso!" é, em última análise, dizer: "agora eu consigo situar isso dentro do meu sistema imagético" (ZIZEK, 2008).

Os desdobramentos dessa descoberta lacaniana o incita a reconhecer, através de uma captação espacial peculiar obtida pelo estádio do espelho, o efeito de desnaturalização do qual se frisa neste trecho. Assim, a já explorada insuficiência orgânica da realidade natural humana faz com que Lacan questione-se se "havemos de atribuir algum sentido ao termo natureza"

(LACAN, 1949/1998, p.100). Obviamente, se tudo aquilo que se compreende do mundo advém do que é construído por essa imagem especular duplicadora, falar de uma natureza é, diretamente, dizer de uma apreensão imagética específica de um sujeito, deixando-o em uma tautologia que lhe faz abandonar a necessidade de descrever tal termo.

Clareia-se, então, a função do estádio do espelho, colocado como um caso particular da função da imago, para a psicanálise: "estabelecer uma relação do organismo com sua realidade - ou como se costuma dizer, do *Innenwelt* com o *Umwelt*" (LACAN, 1949/1998, p.100).

Lacan delimita, dentro do estádio do espelho, aquilo que ele visualiza como desdobramentos de sua função, reforçando a posição colocada durante este trecho, na qual afirma-se que sua atenção recai sobre o exercício que o sujeito faz a partir dessa deiscência do organismo em seu seio. Ele afirma que esse estádio é "um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação - e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica" (LACAN, 1949/1998, p.100). O que se instaura é o salto da biologia lacaniana, a saber, precipitar-se da insuficiência biológica para o exercício do sujeito de antecipação através da relação com a imagem. Ao fazê-lo, o que o sujeito se depara é com esse corpo despedaçado, trazido e apreendido parcialmente na imagem. De uma maneira criativa - e, obviamente, completamente singular - o sujeito produz para si uma ortopedia, uma camada engessadora e dura para dar consistência ao seu corpo próprio, criando, para ele, uma ilusão de unidade.

Lacan afirma, porém, que, durante uma análise, por exemplo, as intervenções do analista e o caminho natural da própria análise fazem com que essa construção seja desmontada constantemente, explicitada em sonhos de desintegração agressiva do sujeito. Essa armadura ortopédica em que o sujeito se encarcera - armadura que lhe faz ilhar-se em si mesmo, alienando-o, invariavelmente, de uma relação "natural" com o mundo - gera um "rompimento do círculo do *Innenwelt* para com o *Umwelt* [e] gera a quadratura inesgotável dos arrolamentos do eu" (LACAN, 1949/1998, p.100). O rompimento dessa barreira é a maneira técnica que Lacan utiliza para ilustrar a desnaturalização desse corpo. É possível inferir que se é nesse caminho que o homem se encontra, o animal, por outro lado, possui a equivalência direta do seu mundo interno com o mundo externo, criando nele uma maneira de lidar com os eventos do ambiente padronizada, *standard*, nomeada historicamente de instinto. Há, então, no animal um *Umwelt* uniforme, sem variações. "Há nele certas correspondências preestabelecidas entre a sua estrutura imaginária e o que lhe interessa no seu *Umwelt*, a saber,

o que importa à perpetuação dos indivíduos, eles próprios função da perpetuação" (LACAN, 1954/1998, p.169).

O que acontece no homem é exatamente o contrário. O reconhecimento da reflexão de sua imagem própria no espelho dá a ele uma possibilidade noética singular, específica e original, introduzindo o que Lacan chamou de um "segundo narcisismo" (LACAN, 1954/1998, p.169). O selo do homem, a sua marca de registro fundamental de comportamento, então, deixa de ser a suprema lei da adaptação e passa, imediatamente, à relação ao outro.

O animal ideal - Lacan o chama de "bem-sucedido", dizendo que os mal-sucedidos são aqueles que o homem apreende e introduz, nele, alguns traços da relação significante, atrapalhando essa situação ideal - dá uma visão de completude e realização, "porque supõe o encaixe perfeito, e mesmo a identidade do *Innenwelt* com o *Umwelt*" (LACAN, 1954/1998, p.183).

A figura evocada anteriormente por Lacan das quadraturas infinitas dos arrolamentos do eu é uma tradução, em figuras geométricas (cirurgicamente escolhidas para ilustrar as relações do imaginário), dessa desnaturalização corpórea do homem. Para visualizá-la, basta inscrever um círculo dentro de um quadrado, sabendo que o primeiro refere-se ao *Innenwelt* e o segundo, ao *Umwelt*, e tentar igualar as áreas entre eles. Se as extremidades do círculo circunscrito pelo quadrado toca as quatro arestas, sobram fatias da área do quadrado que os arrolamentos do círculo, ou do eu, não conseguem captar da quadratura do mundo externo. Se se expande tal círculo, afim de cobrir tais partes que sobram, o que fica maior são regiões do próprio círculo que agora circunscreve o quadrado. A variabilidade desse movimento é o que Lacan nomeia de quadratura dos arrolamentos do eu, não sem nomeá-la como inesgotável, introduzindo um impossível nessa relação, um impossível de se "naturalizar", se assim pode ser dito.

A formação do eu, portanto, é produzida de maneira imaginária através do estádio do espelho através de uma imagem de um corpo despedaçado que, ao ser apreendido, faz com que o sujeito construa uma armadura ortopédica de seu próprio eu de maneira a apreender a realidade de uma maneira singular, criando, necessariamente, um corpo singular que funciona dentro dessa lógica, desnaturalizada, tal qual Dom Quixote, que veste sua armadura em suas investidas de guerra contra seu mundo imaginário que, como Lacan ensina nessa época, é o único mundo possível de se conhecer.

4.1.2 - O gozo do corpo imaginário

Este trecho dedica-se a construir uma relação entre o gozo e o estatuto imaginário do corpo no ensino de Lacan. Trata-se, neste subcapítulo, o seu primeiro ensino ou pré-ensino. Sabe-se que, à época, o conceito de gozo não era algo estruturado dentro da teoria lacaniana. Contudo alguns lampejos do início de seu raciocínio acerca de tal conceitualização já dão indícios de seu surgimento, localizando-se no registro do imaginário, como lhe era caro neste período.

No Seminário livro I, *Os escritos técnicos de Freud* (1954-55/2009), Lacan dedica-se a separar alguns textos freudianos que dizem diretamente da técnica analítica, pedindo sempre a alguém do auditório para que transmita algo sobre o selecionado texto para cada encontro, de maneira crítica. Todo o seu exercício, portanto, recai em uma leitura mais aprofundada e, porque não dizer, eventualmente, em uma releitura a partir de construções próprias, como o estádio do espelho, já explicitado no trecho anterior a este.

Lacan, ao interromper a leitura de D. Anzieu de *Estudos sobre a histeria*, faz uma pontuação que diz diretamente de como ele enxerga o estatuto da imagem e da palavra no campo do inconsciente. Ele diz que "o que há de chocante na passagem que você invoca, é que ela decola da metáfora pseudo-anatômica evocada quando Freud fala das imagens verbais deambulando ao longo dos condutores nervosos" (LACAN, 1953-54/2009, p.34). Lacan está dizendo dos efeitos, na histeria, abordados no capítulo anterior, de "carona" que ela, a histérica, toma em expressões triviais do cotidiano e até expressão das emoções que Freud diz ter feito das produções de Darwin, para uso singular dentro de sua produção sintomática do corpo. É interessante que Lacan ressalta que é uma metáfora e, como ele disse, "pseudo-anatômica". Sua afirmação diz diretamente do ponto que será trabalhado aqui, como uma continuação do trecho anterior, que é: "essas metáforas tendem invencivelmente a sugerir a materialização da palavra, não a materialização mítica dos neurologistas, mas uma materialização concreta - a palavra se põe a correr em folheto manuscrito impresso" (LACAN, 1953-54/2009, p.34). Em outras palavras, Lacan quer demonstrar que não há, dentro dos circuitos cerebrais do homem, ou como Henry Ey costumava afirmar, a partir da leitura lacaniana em *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1946/1998) de que haveria, entre os sulcos do sistema nervoso central, as imagens das palavras, ou seja, sua materialização. Sua posição diz de uma materialização do significante no corpo, o que Freud utilizou a partir do conceito de letra, nos *Estudos* e que, Lacan, posteriormente, transformará

em *Lituraterra*.

Em função dessa diferença de raciocínio com Henry Ey, Lacan rechaça a ideia do homúnculo cortical comum à medicina e à psiquiatria, levantada por Freud em seu artigo sobre o narcisismo. "Se eu estivesse refazendo o homenzinho-que-está-no-homem, não vejo por que o criticaria o tempo todo. E, se eu cedo a isso, é porque há alguma razão para que ceda" (LACAN, 1953-54/2009, p.167). Em outras palavras, Lacan deixa claro que sua biologia, como é nomeada nesta dissertação, diz de um outro ponto que não o de um controle feito por uma suposta imagem invertida dentro do cérebro, como uma miniatura que controlasse a relação com o corpo, algo experienciado hoje pelos jogos eletrônicos em que o homem controla uma réplica sua através de seus movimentos próprios lidos por uma máquina. Sua proposição tem melindres que diferenciam dessa posição, como está sendo dito.

Essas diferenças são expostas em como ele enxerga a doença mental e de como ele afirma que esta é um fenômeno da linguagem, não apenas da biologia e da química cerebral. Ele diz que "um organismo débil, uma imaginação desordenada e conflitos que ultrapassam as forças não bastam. É possível que um corpo de ferro, identificações poderosas e as complacências do destino, inscritas nos astros, levem com mais certeza a essa sedução do ser" (LACAN, 1946/2009, p.177). Dessa maneira, a anedota escrita nas paredes em sua época de clínica psiquiátrica hospitalar "não fica louco quem quer", diz do ponto de sua biologia: louco só fica quem pode, ou seja, quem tem estrutura para tal. Esse raciocínio aponta que não adianta ter todos os elementos químicos específicos para se ter uma tal reação se não houver o efeito catalisante, a saber, a sua posição perante a linguagem. Esse é o corpo lacaniano dessa época, um corpo que fica subjacente a uma estrutura imaginária, recaindo sobre a pesquisa analítica a direção de enxergar a partir do ponto da relação imaginária.

O homem possui um padrão diferenciado dos animais. O ímpeto animalesco animado pela correspondência preestabelecida do seu *Umwelt* com a perpetuação genética faz com que haja certa fixidez e direção específica de comportamento. "No homem, ao contrário, a reflexão no espelho manifesta uma possibilidade noética original, e introduz um segundo narcisismo. O seu *pattern* fundamental é imediatamente a relação ao outro" (LACAN, 1953-54/2009, p.169). O homúnculo lacaniano, se assim se pode formular, é, então, a imagem do outro, a imagem do corpo que é, necessariamente, um corpo outro.

Há quem possa afirmar que essa posição lacaniana é uma interpretação do texto freudiano. Ele mesmo o reconhece. Contudo, entende que o que ele chama de espírito freudiano caminha em outra direção e que Freud eventualmente se debandava para essa quimera das esperanças científicas de transformar tudo aquilo que era metapsicológico em

química e biologia, por não ter à mão, à época, as teorias que ele possui para construir o raciocínio. Ele o explica através do fenômeno da resistência: "Para saber onde isso se passa, onde está o suporte material, biológico, Freud toma, sem mais, o discurso como uma realidade enquanto tal, uma realidade que está lá, maço, feixe de provas como se diz também, feixe de discursos justapostos que se recobrem uns aos outros, se seguem, formam uma dimensão, uma espessura, um dossiê" (LACAN, 1953-54/2009, p.34).

Dessa maneira, Lacan esclarece sua opinião acerca da biologia freudiana: ele a vê da maneira como foi exposto no capítulo anterior em função das particularidades de sua época. Contudo, como foi deixado claro, isso é uma posição de Lacan, não sendo, necessariamente, aquilo que Freud tinha em mente.

A experiência do estágio do espelho - a antecipação de uma forma total do corpo humano, prematuro em relação ao seu domínio corpóreo real - dá ao sujeito um domínio imaginário do seu corpo. Essa aventura é a maneira pela qual "o homem passa pela experiência de que se vê, se reflete e se concebe [como um] corpo outro que não ele mesmo - dimensão essencial do humano, que estrutura toda a sua vida de fantasia" (LACAN, 1953-54/2009, p.109). Assim, a relação dimensional do homem com o próprio corpo é, na verdade, uma relação com o seu imaginário dentro deste ensino. É interessante ressaltar que o corpo humano fica, então, como um corpo outro, vindo de fora, dado pelas rédeas dessa imagem formado em algo fora de si mesmo. Em última análise, não há uma justaposição do homem e seu corpo, havendo entre eles toda uma construção imaginária, dando ensejo para que aí ele possa gozar de seu corpo, contudo, de um corpo feito de imagens.

É uma mudança que pode parecer sutil, contudo, dentro da clínica - que é onde se tira toda a produção da biologia psicanalítica - faz toda a diferença, tal qual a torre de Piza que possui ínfimos graus reclinatórios em sua base que faz, no topo da estrutura, uma construção ímpar e, principalmente, torta. É nesse espaço, como será argumentado mais solidamente mais à frente, entre aquilo que supostamente tal torre - trabalhando-se a partir da metáfora - deveria ser e aquilo que ela, entre sua esperada forma de angulação reta junto ao solo e sua forma verdadeira, nessa falha, nesse sulco - talvez se fosse desse sulco que Henri Ey falasse, Lacan concordaria -, que o sujeito do início do ensino de Lacan pode gozar.

Do que dependem as variações desse modo de gozar? Lacan coloca que, a partir de sua experiência do vaso de flores no jogo de espelhos (LACAN, 1953-54/2009, p.107), a caixa que sustenta o vaso "é o próprio corpo de vocês. O buquê são instintos e desejos, os objetos do desejo que passeiam" (LACAN, 1953-54/2009, p.110). Toda a formação da imagem depende, diretamente, da posição do olho do observador. Isso quer dizer que "na relação do

imaginário e do real, e na constituição do mundo tal como ela resulta disso, tudo depende da situação do sujeito. E esta situação do sujeito (...) é essencialmente caracterizada pelo seu lugar no mundo simbólico, ou, em outros termos, no mundo da palavra" (LACAN, 1953-54/2009, p.111). Assim, o gozo extraído dessa relação com o corpo imaginário depende diretamente da colocação do sujeito no mundo da palavra. É o efeito obtido ao se olhar a torre citada de pontos cardeais perpendiculares, como norte e leste, por exemplo. Em cada um destes, a inclinação da estrutura terá efeitos diferentes, sendo que tais efeitos podem ser descritos como as situações de gozo que Lacan quer apontar na relação do homem com seu próprio corpo.

É digno de nota questionar tal assertiva: corpo próprio. Se é levada às últimas consequências da construção lacaniana, não há, na verdade, um corpo próprio, afinal de contas o corpo imaginário é sempre outro. Ou seja, há essa fixidez ortopédica da imagem acoplada "com o conjunto de linguagem, na medida em que define a situação do homem enquanto tal, quer dizer, enquanto não somente indivíduo biológico" (LACAN, 1953-54/2009, p.140). É um corpo outro olhado por si mesmo, sendo esse si mesmo o ser da linguagem, o registro do simbólico.

Ainda neste diálogo com Freud, Lacan levanta a questão dos investimentos libidinais e do auto-erotismo dos *Três ensaios*. Ele afirma, ao dizer de Freud, que "o registro do desejo é para ele uma extensão das manifestações concretas da sexualidade, uma relação essencial que o ser animal entretém com o *Umwelt*, seu mundo. Vocês vêem, pois, que essa concepção é bipolar - de um lado o sujeito libidinal, do outro o mundo" (LACAN, 1953-54/2009, p.154). É através do desejo, esse mensageiro etéreo dos ímpetos da sexualidade, das "paixões carnis", se for utilizado um termo cartesiano como Lacan aponta em *Formulações sobre a causalidade psíquica*, que há essa bipolaridade do sujeito dito libidinal e do mundo, que há essa distância, esse hiato, relatado mais acima através da metáfora da torre.

É neste ponto que é evocada a função do eu na psicanálise. No dizer de Lacan: "A função do eu, escreve Freud, deve ter *eine neue psychiche... Gestalt*" (LACAN, 1953-54/2009, p.156). Se o eu tem essa função de criar uma gestalt psíquica, ou seja, de fechar uma imagem completa para aquilo que é, necessariamente, desajustado - a sua relação entre corpo e imagem - é aqui que se pode encontrar o ponto de gozo, onde o sujeito pode tirar a sua satisfação. Miller aponta que, nesse ensino lacaniano, "o gozo, para se dizer propriamente, não procede do sujeito. Ele diz respeito ao eu (*moi*) como instância imaginária - e Lacan interpreta o eu a partir do narcisismo e o narcisismo a partir do estágio do espelho" (MILLER, 1999, p.88). Em outras palavras, o que Miller quer dizer é que o receptáculo do gozo, se assim

pode-se nomear, é o eu, essa instância que começa a se formar desde os tempos mais remotos da criança - o *infans* - em seu "*trotte-bébé*", que se vê perante o espelho, tendo aquilo que Lacan nomeia de "azáfama jubilatória" (LACAN, 1949/1998, p.97). Esse momento de júbilo, de extrema produção de gozo, é o protótipo de tudo aquilo que se nomeará como gozo para o sujeito durante o restante de sua vida. Dessa maneira, goza-se de um corpo imaginário que faz essa figura de totalidade, separando, para Lacan, à época, duas instâncias que fazem divisão: "o simbólico que não é todo, que ele deixa fora de si o imaginário que é uma outra ordem de realidade onde se cumpre uma outra ordem de satisfação" (MILLER, 1999, p.88). Nas palavras do próprio Lacan, "o narcisismo envelopa as formas do desejo" (LACAN, 1955/1998, p. 428).

Lacan coloca que a teoria da libido da qual se fala indiretamente nesse ponto, tem sua construção apoiada por Freud "no que lhe indica a Biologia do seu tempo" (LACAN, 1953-54/2009, p.163). Novamente, ele traz a sua opinião do que era a situação freudiana. Contudo, ele aponta que "Freud precisa imediatamente que sua construção (o das pulsões e da libido) não tem a pretensão de ser uma teoria biológica" (LACAN, 1953-54/2009, p.163). Mais uma vez há, aqui, o tom da supressão dialética feita por Lacan da biologia freudiana, através de sua afirmativa de um corpo imaginário enquanto possibilidade de gozo, ele consegue negar dialeticamente a produção freudiana e fazer a sua biologia lacaniana, dando ensejo para outras repartições, como essa construção sobre o gozo.

Essa particularidade que o homem tem faz com que a posição lacaniana questione a weismanniana sobre a imortalidade do germen: "Se o indivíduo que se desenvolve é radicalmente distinto da substância viva fundamental que constitui o germen, e que não perece, se o individual é parasitário, que função tem ele na propagação da vida? Nenhuma" (LACAN, 1953-54/2009, p.164). Ou seja, do ponto de vista da perpetuação da espécie o indivíduo é um feto natimorto. Lacan precisa que seu pensamento é psicológico e que não é só o germen que se é propagado, "porque o que se propaga, com efeito, é bem um indivíduo" (LACAN, 1953-54/2009, p.164). Pode-se perguntar se sua posição se assemelha mais à de Dawkins, ao separar os replicantes das máquinas de sobrevivência - os corpos - dizendo que eles se portam de maneira darwiniana, por assim dizer, e os "replicantes modernos", os memes - uma maneira encontrada por ele de dar substancialidade à produção cultural - que se portam de maneira lamarckista, ou seja, que tudo que se produz pelo indivíduo pode ser passado diretamente para o outro, através da aprendizagem. Tal questão fora formulada no primeiro capítulo quando se tratava deste autor. Contudo, Lacan deixa clara a radicalidade de seu raciocínio, demonstrando que esse tipo de pensamento, o da encarnação do tipo, da espécie,

no indivíduo, mata toda a possibilidade de produção da singularidade: "Ele não é tal ou qual cavalo, mas o suporte, a encarnação de algo que é o cavalo. Se o conceito de espécie é fundado, se a história natural existe, é que não há somente cavalos, mas o cavalo" (LACAN, 1953-54/2009, p.164). O que a experiência psicanalítica traz, através da clínica, é que não há tal coisa como um homem, mas homens, no plural, porém dizendo da singularidade de cada um, em função de sua produção imaginária do eu para construir algo que adeque sua desfunção direta com seu próprio corpo. Dessa forma, Lacan não consegue conceber duas instâncias como Dawkins faz, a dos replicantes e dos memes, para separar as coisas, se assim pode-se dizer, do nível biológico e do psicológico.

Há uma intervenção de Lacan a uma fala do Dr. Leclaire, quando este diz que "o homem tem dois objetos sexuais primitivos, ele próprio e a mulher que se ocupa dele", ponto no qual é interrompido por Lacan: "*ele próprio*, isto é, sua imagem. É claríssimo." (LACAN, 1953-54/2009, p.176). Ele impõe a barra de diferenciação do raciocínio: goza-se, nesta época, de sua própria imagem e não de seu próprio corpo. É certo que isso será retomado mais a frente, no Seminário livro XX, *Mais, ainda* (LACAN, 1972-73/2008), quando vai construir um outro tipo de gozo do corpo, algo a ser abordado mais a frente na dissertação.

Há uma nuance nas entrelinhas dessa frase lacaniana. O gozo de um corpo imaginário não é algo ligado somente com a função da imagem. Esta tem que tratar, diretamente, de "uma espécie de fragmentação, de explosão, de despedaçamento, de inadaptação, de inadequação" (LACAN, 1953-54/2009, p.184). O gozo, como foi apontado por Miller, se encontra, neste ensino, no campo do eu, em uma diferenciação que Lacan faz entre o inconsciente e as imagens. Dessa forma, "esse gozo imaginário é, então, susceptível de um certo número de emergências na experiência analítica, quando se manifesta numa falência, uma ruptura da cadeia simbólica" (MILLER, 1999, p.89). O imaginário, a partir desse raciocínio, entra como uma suplência de quando a linguagem emperra, empaca, se entrava. A emersão do imaginário que traz esse gozo, como demonstra o júbilo que o *infans* tem com sua própria imagem e não com a nomeação feita por um outro dizendo: "olha o neném!". Miller aponta que há, neste ensino, um estandarte lacaniano da não relação entre o imaginário e o simbólico (MILLER, 1999). Dessa forma, as partes da imagem real que nunca serão vistas pelo sujeito, "os lugares em que o aparelho emperra (refere-se ao seu desenho do vaso no espelho), em que se bloqueia - não temos mais nenhuma razão para não empurrar um pouco mais adiante a metáfora - , isso, é o inconsciente" (LACAN, 1953-54/2009, p.210). O inconsciente lacaniano dessa época, então, pode-se ser dito como que estruturado como uma imagem.

Esse corpo imaginário é, então, produzido de outro lugar que não do corpo biológico,

mesmo que seus efeitos estejam diretamente ligados à esse. Se o reconhecimento do homem advém de uma forma total e realizada de si mesmo apenas fora de si, é possível afirmar que este gozo é, constitutivamente, alienante. Lacan diz que "é na medida em que é no corpo do outro que ele reconhece o seu desejo que a troca se faz. É na medida em que o seu desejo passou para o outro lado, que ele assimila o corpo do outro e se reconhece como corpo" (LACAN, 1953-54/2009, p.198). Esse efeito de alienação é, então, o que "aparece da imago no ser humano" (LACAN, 1946/1998, p.182).

A supressão dialética de Lacan da biologia freudiana tem reflexos diretos na concepção do narcisismo de Freud, como já foi exposto durante este texto. Lacan problematiza a questão do eu enquanto superfície do corpo, demonstrando mais uma nuance que faz de sua concepção em relação ao corpo ser uma negação dialética da concepção freudiana. "Não se trata da superfície sensível, sensorial, impressionada, mas dessa superfície enquanto está refletida numa forma. Não há forma que não tenha superfície, uma forma é definida pela superfície - pela diferença no idêntico, quer dizer, a superfície" (LACAN, 1953-54/2009, p.224). Lacan, através dessa frase, direciona para fora do corpo enquanto materialidade, tirando da ordem das sensações táteis, impressionáveis, como ele diz, e as coloca do lado de fora do sujeito. É possível objetar que há, aí, algo do corpo enquanto matéria ainda sustentado, o olho. Contudo, como foi apresentado no trecho anterior a este, a questão não é a visão enquanto campo sensitivo, mas sim a formação da imagem, pois, se fosse o caminho contrário, era possível afirmar, de forma anedótica, que um cego não possuiria imaginário.

É digno de nota que Lacan continua sua *aufhebung* estendendo-se ao conceito de supereu, colocando a sua discordância com os exercícios de ordem biológica de Freud, ao dizer que considerar o supereu como algo relacionado a um "produto tóxico que, pela sua atividade vital, desprenderiam outras substâncias tóxicas que colocariam fim, nas condições dadas, ao ciclo da sua reprodução" (LACAN, 1953-54/2009, p.257). Isso, Lacan afirma, é levar as coisas longe demais. De certa forma, ele quer dizer que seu exercício de construção do corpo é algo mais centrado, com menos apelações, se assim se pode dizer, para um exercício de "biologia profunda" como ele aponta.

Lacan aproveita esse raciocínio para demonstrar em que lugar se encontra a agressividade no homem. Ele diz que "cada vez que nos aproximamos, num sujeito, dessa alienação primordial, se engendra a mais radical agressividade - o desejo de desaparecimento do outro enquanto suporte do desejo do sujeito" (LACAN, 1953-54/2009, p.225). Em formas indiretas ele reconstrói a pulsão de morte freudiana sem necessitar de uma construção

biológica propriamente dita tal qual desenvolvido por Freud em *Além do princípio de prazer*. Ele diz que a aporia da pulsão de morte, tal qual a frase formulada pela Esfinge na mitologia grega, faz Freud formular a tentativa mais profunda de uma biologia que se poderia fazer. Finaliza apontando que "essa aporia está no cerne da noção de agressividade" (LACAN, 1948/1998, p.104), demonstrando que sua posição em relação à agressividade ligada à disfunção criada pela alienação imaginária primordial - do corpo material à sua antecipação imagética - faz com que a pulsão de morte possa ser relida de outra perspectiva, de uma biologia diferenciada, lacaniana. Dessa forma, se se toma a metáfora da torre novamente, quanto mais se aproxima do *gap* existente entre a suposta forma retilínea que a construção deveria ter e sua tortuosidade característica, mais se fica próximo da agressividade, da chamada pulsão de morte. O objeto humano, então, é mediado originariamente pela via da rivalidade e, necessariamente, da agressividade. Lacan separa o ato da agressão e a agressividade para precisar melhor o que quer dizer: "Acredita-se que a agressividade é a agressão. Isso nada tem a ver. É no limite, virtualmente, que a agressividade se resolve em agressão. Mas a agressão nada tem a ver com a realidade vital, é um ato existencial ligado a uma relação imaginária" (LACAN, 1953-54/2009, p.234).

Este fenômeno de aniquilação do outro - invólucro de seu desejo - é visualmente exposto pelas belas pinturas de Hieronymus Bosch. Em sua arte, é possível reconhecer "o atlas de todas as imagens agressivas que atormentam os homens" (LACAN, 1948/1998, p.108).

A máxima lacaniana desse ensino diz de um saber que o homem tem de si próprio, de conhecer que ele é um corpo. Ele diz que "o homem sabe que ele é um corpo - ainda que não o perceba nunca de maneira completa, porque está dentro, mas ele o sabe" (LACAN, 1953-54/2009, p.233). É certo que no final de seu ensino, ele vai revirar essa colocação - a ser abordada no último subcapítulo da biologia lacaniana - e transformá-la para o campo do ter, dizendo que o homem tem um corpo, e não o é. Ser um corpo diz dessa ilusão criada pelas suplências imaginárias que são feitas nessas brechas simbólicas abordadas por Miller e que trazem o efeito de gozo para o sujeito.

Lacan, através dessa sua concepção, coloca em cheque, em *Os escritos técnicos de Freud*, a teorização do *struggle for life* de Darwin, argumentando que "essa tese de sobrevivência das espécies mais fortes, tudo vai contra ela. É um mito que vai ao contrário das coisas" (LACAN, 1953-54/2009, p.233). É certo que essa argumentação é feita *en passant* em seu discurso, não valendo a pena toda uma construção sobre o que ele pensa sobre o darwinismo e de como sua afirmativa de "sobrevivência do mais forte" é completamente

errônea em relação ao que Darwin teorizou. O que se pode tirar dessa discussão de útil para o objetivo dessa dissertação é saber que "a libido genital se exerce no sentido de um ultrapassamento, aliás cego, do indivíduo em prol da espécie, e que seus efeitos sublimadores na crise do Édipo estão na origem de todo o processo de subordinação cultural do homem." (LACAN, 1948/1998, p.121). Em outras palavras, Lacan coloca que o que está em jogo na relação cultural do homem consegue subjugar essa lei da natureza e fazer com que o surja, para o homem, questões que não são colocadas no universo animal, biológico.

Lacan evoca a figura do Édipo para exprimir sua posição em relação às repercussões fisiológicas que podem ocorrer a partir da inserção da palavra, da linguagem, no homem, "porque a fala no homem vai bem além da palavra até penetrar nos seus sonhos, seu ser e seu organismo mesmo" (LACAN, 1953-54/2009, p.338). Dessa forma, uma certa "dose de Édipo", como ele afirma, "pode ser considerada como tendo a eficácia humoral da absorção de um medicamento dessensibilizador" (LACAN, 1946/1998, p.184). Os efeitos da inserção do Édipo - sejam eles a partir de uma produção neurótica individual ou através de ritos de passagem em tribos - trazem a marca cultural do recorte do biológico e do social. Isso faz com que o homem seja "muito mais que seu corpo, ao mesmo tempo que nada mais pode saber sobre seu ser" (LACAN, 1946/1998, p.189). Lacan brinca com isso, dizendo que o homem sofre de uma doença incurável, de acreditar que é homem, pois, se essa relação com o próprio corpo é, naturalmente, alienante, o ser humano tem essa loucura primordial, sua paixão da alma por excelência: o narcisismo. Essa construção imaginária do próprio corpo cria um conceito - imago - que faz com que Lacan acredite que ele seja "capaz de mostrar, na biologia, uma fecundidade no mínimo igual à de muitos outros que, apesar de estarem em uso, são sensivelmente mais incertos" (LACAN, 1946/1998, p.190). Isso é o vislumbrar que Lacan tem de sua biologia, através da construção desse corpo de imagens, flagelado, despedaçado. É com isso que ele pode reformular as raízes da biologia, suprassumindo-a. Tal movimento é nomeado, nesta dissertação, não de reformulação, mas de suprassunção, ou seja, trata-se de uma negação dialética que traz, em si, novas afirmações.

O gozo imaginário desse ensino, então, não tem nada a ver com uma suposta intersubjetividade, sendo uma relação "intra-imaginária. Ele não é dialético, mas é constantemente descrito por Lacan como permanente, estagnante e inerte" (MILLER, 1999, p.88). O gozo não é dialetizável neste ensino, tendo como característica crucial sua posição estanque, de uma assunção jubilatória pela produção de uma ortopedia imagética de um corpo próprio que, por si mesmo e por razões constitutivas, é um corpo outro.

Passa-se, agora, às construções do segundo ensino lacaniano, ligadas ao simbólico, nas

quais o corpo toma outra forma.

4.2 - O corpo e o gozo no ensino que privilegia o simbólico em Lacan

Essa primeira parte - divide-se, nesta dissertação, em dois momentos do simbólico - tratará do significante enquanto materialidade. Assim como no subcapítulo anterior, constrói-se a visão de gozo que acompanha a de corpo da época, de maneira a entrelaçá-las para melhor compreensão do tema.

Posteriormente, utiliza-se de textos mais avançados em tempo de Lacan, a fim de tratar o estatuto do corpo simbólico a partir da teorização do objeto a.

4.2.1 - O corpo simbólico: a materialidade do significante

Neste trecho introduz-se, na dissertação, o estatuto do que é nomeado como o ensino do significante de Lacan. O corpo que, anteriormente, fora discutido a partir de um estatuto imaginário - o corpo despedaçado como trabalhado - toma agora uma outra forma, um outro modo de se circunscrever.

É notável a guinada no ensino de Lacan em relação aos seus escritos antecedentes, inclusive na quantidade de referências diretas à biologia e ao próprio corpo. Há uma queda sensível nessas articulações diretas que, outrora, eram feitas com extrema constância nos seminários e escritos iniciais.

Esta parte dedica-se a textos que se compreendem basicamente de 1956 a 1960. É digno de nota, também, que tal trecho - em função do dito declínio das articulações diretas com a biologia - põe-se como tarefa mais árdua de articulação do conceito de corpo, como é proposto por esta dissertação.

Pode-se supor que Lacan tenha deixado um pouco de lado o problema do corpo em função de suas preocupações mais agudas no momento, ligadas ao estabelecimento e enriquecimento da discussão sobre o inconsciente estruturado como linguagem (LACAN, 1957-58/1999). Contudo, aqui, toma-se a posição de que tal declínio nessa discussão sobre o corpo advém de uma transposição teórica que Lacan faz, demonstrando que o corpo se

encontra na materialidade do significante. A discussão sobre o estatuto do inconsciente estruturado como uma linguagem e, necessariamente, uma articulação mais sólida com a introdução da linguística, por exemplo, faz-se importante, demandando um dispêndio de trabalho maior.

A discussão se inicia, para Lacan, no ponto de demonstrar como há uma diferença gritante entre a relação dos animais com os objetos do mundo e do homem com o seus objetos. Os organismos vivos, como gostava de nomear à época, eles possuem um correlato de objetos singulares que se ligam diretamente com sua estrutura orgânica, algo que se assemelha ao que foi dito anteriormente sobre o *Innewelt* e o *Umwelt*. Porém, "em se tratando do homem, esse conjunto [de objetos] é de uma diversidade superabundante, luxuriante. Além disso, o objeto humano, o mundo dos objetos humanos, permanece inapreensível como objeto biológico" (LACAN, 1957-58/1999, p.53). Isso se dá, obviamente, pelo poder criativo da linguagem, do significante, que faz com que haja uma "subducção do ser humano pelo fenômeno de linguagem" (LACAN, 1957-58/1999, p.53). É interessante a utilização deste termo, subducção, que advém da geologia, para significar o entranhamento das placas tectônicas, na qual uma entra embaixo da outra, causando um largo espectro de catástrofe geológicas.

Ao captar-se a essência dessa idéia é possível observar o que Lacan tem como raciocínio para o corpo humano: um continente que é entranhado, deformado e marcado por um encontro - não sem efeitos cataclísmicos - com o fenômeno da linguagem.

A partir desse encontro, dessa marca feita pela linguagem, é possível observar "todas as coalescências, trocas, condensações e deslocamentos, todo esse malabarismo que vemos no princípio de tantas manifestações que constituem, ao mesmo tempo, a riqueza e a heterogeneidade do mundo humano em relação ao real biológico" (LACAN, 1957-58/1999, p.120). Em outras palavras, a adequação que o animal possui com o mundo externo - expressa por sua aparelhagem de sobrevivências com respostas *readymade* nomeadas de instintos - é algo que lhe evita o trabalho de reconstruir o mundo constantemente, a cada situação que lhe ocorre no cotidiano. Há que se dizer que se eles tivessem que fazê-lo em toda situação, "não disporia de vida suficiente para fazê-lo" (LACAN, 1957-58/1999, p.230). Para o homem, a situação se modifica e, para Lacan, neste ensino, essa relação também é descrita de outra forma. Se no ensino anterior, a hiância entre *Innewelt* e *Umwelt* do homem era suprida por uma construção imaginária - não sem despedaçamento - engessada e ortopédica, agora, ele a vê sendo suprida pela irrupção do significante: "o fato de existir o significante é absolutamente essencial nisso, e o principal intermediário de sua experiência da realidade - é

quase uma banalidade, uma tolice dizê-lo - é, apesar dos pesares, a voz" (LACAN, 1957-58/1999, p.231).

A evocação da fala é crucial para demonstrar essa nova forma de observar o corpo em Lacan. Miller aponta bem essa fineza: "quando Lacan diz que a linguagem é corpo, corpo quer dizer matéria" (MILLER, 2001, p.41). Assim, a questão nesta época não gira em torno mais de um corpo imaginário construído, mas de pedaços de materialidade corpórea introduzidas no seio do significante. Essa concepção de corpo é extremamente sutil, razão pela qual é de se esperar, como foi apontado acima, que haja mal-entendidos em relação a esta época de Lacan ao pensar numa suposta proscricção do corpo por parte da teoria lacaniana. Miller diz que "é porque Lacan evoca a fala que ele diz que essa matéria é um corpo sutil: trata-se de uma qualificação de alquimista para indicar a propriedade evanescente da matéria fônica" (MILLER, 2001, p.41).

Há, então, no próprio significante uma materialidade que faz dele, na biologia lacaniana dessa época, o corpo próprio. "A fala, com efeito, é um dom de linguagem, e a linguagem não é imaterial. É um corpo sutil, mas é corpo. As palavras são tiradas de todas as imagens corporais que cativam o sujeito; podem engravidar a histérica, identificar-se com o objeto do *Penis-neid*, representar a torrente de urina da ambição uretral, ou o excremento retido do gozo avarento" (LACAN, 1953/1998, p. 302). Isso demonstra, clinicamente, como que o símbolo, o significante, pode causar escanções, subducções e realizar atos imaginários dos quais os pacientes da psicanálise demonstram com riqueza. Há que se lembrar, aqui, do homem dos lobos, ao castrar o W inicial de *Wespe* (vespa), "para se transformar no S.P. das iniciais do Homem dos Lobos, no momento em que ele realiza sua punição simbólica do que foi objeto por parte de Grucha, a vespa." (LACAN, 1953/1998, p.302).

Esse fenômeno de marca, de inscrita, de brasão, é denominado, desde os tempos mais primórdios da psicanálise, como o sintoma, haja vista toda a sintomatologia das histéricas de Freud e Breuer, das quais algumas foram citadas durante esta dissertação. O "símbolo escrito na areia da carne e no véu de Maia, ele participa da linguagem pela ambiguidade semântica que já sublinhamos em sua constituição" (LACAN, 1953/1998, p.282). É interessante que aqui pode-se observar a suprassunção dialética que Lacan opera na chamada complacência somática freudiana, discorrida nos *Estudos sobre a histeria*. Esse fenômeno, Lacan chama de:

recusa do corpo. (...) A recusa do corpo quer dizer, num primeiro sentido, que o corpo se recusa a obedecer ao saber do corpo, ele se recusa a servir à finalidade da vida. O segundo, a recusa do corpo quer dizer também que o sujeito recusa o corpo, recusa o corpo do Outro, especialmente o do outro sexo, o que torna a relação sexual

problemática, difícil, travada. (MILLER, 2001, p.65)

É possível perceber que a ênfase lacaniana - novamente a sutileza do movimento se encontra presente - recai sobre a capacidade material, se assim pode-se expressar, do significante de obter uma substancialidade que lhe dá ensejo para se inserir dentro do corpo e marcá-lo dentro de sua lógica própria, a da cadeia significante, e não a do corpo enquanto funcionamento biológico. Lacan diz, ao falar sobre o objeto ilusório humano, da introdução dessa lógica significante exposta: "[o objeto] não exerce sua função no sujeito humano como imagem - por mais enganosa, por mais naturalmente bem organizada como engodo que vocês a suponham. Ele a exerce como elemento significante, preso numa cadeia significante" (LACAN, 1957-58/1999, p.238).

A diferença entre o raciocínio de Freud, como já exposto, e o lacaniano é que aquele põe ênfase em uma certa reclinção do corpo como campo fértil, como se houvesse uma certa atração do corpo para a intromissão da representação, ou seja, como o nome diz, uma complacência somática; já Lacan aponta que há, na realidade, uma intromissão, uma espécie de invasão, de uma entrada, não sem choques e efeitos do significante, dentro da carne. Em outro lugar, *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, Lacan aponta que essa entrada se apresenta na forma "de uma heráldica, de um brasão do corpo" (LACAN, 1960/1998, p.818). Esse é o ponto de negativa da negativa, da suprassunção dialética no conceito de corpo que Lacan faz neste seu ensino em relação à biologia freudiana.

Lacan leva isso à última consequência, ao negar a possibilidade da relação do Isso com "a necessidade radical original, aquela que está na raiz da individualização como organismo. O Isso só é apreendido para além de qualquer elaboração do desejo na rede da linguagem, ele só se realiza no limite." (LACAN, 1957-58/1999, p.139). Em outras palavras, Lacan quer dizer que o Isso do homem está completamente imbricado e engajado na dialética da linguagem, sendo montada a sua tendência de acordo com os fenômenos do significante.

Esse ponto é abordado por outro lado por Lacan através de sua leitura em *A instância da letra no inconsciente* sobre a Interpretação dos Sonhos. Ele diz que lá "trata-se apenas, em todas as páginas, daquilo a que chamamos a letra do discurso, em sua textura, seus empregos e sua imanência na matéria em causa" (LACAN, 1957/1998, p.513). Lacan encara, então, a *démarche* freudiana como uma introdução radical do significante no corpo, nos objetos, através de sua materialidade, seja pela prensa do chumbo das copiadoras na produção dos textos antigos, por exemplo, seja pela tinta da impressoras modernas, seja pelas propagação da matéria através das ondas sonoras na voz, etc. A teoria lacaniana desta época pega a inscrição do significante no corpo como uma espécie de metáfora encarnada, o sintoma:

"Entre o significante enigmático do trauma sexual e o termo que ele vem substituir numa cadeia significante atual passa a centelha que fixa num sintoma - metáfora em que a carne ou a função são tomadas como elemento significante - a significação, inacessível ao sujeito consciente onde ele pode se resolver" (LACAN, 1957/1998, p.522).

Lacan aponta que é pela confusão que foi feita, na psicanálise, sobre o acesso ao objeto, que se deu tanto espaço para "as massas de tantas glosas pseudobiológicas" (LACAN, 1957/1998, p.523). O uso da palavra glosa é cirúrgica: ela, ao nomear o ato de uma cobrança efetuada que não coincide com os acordos e regras firmadas entre o serviço contratado e a empresa contratante, aponta que a psicanálise de orientação lacaniana, ou a biologia lacaniana, se não for entendida na sua particularidade, será, via de regra, interpretada como uma cobrança indevida de algo que não fora acordado. Para tanto, essa dissertação se propõe a demonstrar o movimento de suprassunção dialética do conceito de corpo que ocorre da biologia à psicanálise lacaniana, fazendo dela uma biologia de negação dialética, e não uma pseudobiologia.

Por essa razão, a materialidade do significante, é que Lacan vai dizer, em nota de rodapé, que, para o alívio dos filósofos socialistas, Stalin decidiu que "a linguagem não é uma superestrutura" (LACAN, 1957/1998, p.499). Em outras palavras, que ela não é algo que advém de uma pura articulação não-material, mas que há, intrinsecamente, nela, uma materialidade que a impede de ser nomeada no rol das superestruturas como a ideologia, o Estado, o Direito, etc.

A desnaturalização do corpo do homem, já intensamente apontada pela biologia da psicanálise, então, toma outra faceta, uma outra maneira de ser afirmada dialeticamente: "o caráter problemático de relações que nos são apresentadas como supostamente naturais, ao passo que as vemos desde logo estruturadas pelo que chamei, da última vez, de toda uma bateria de significantes, articulada de tal modo que nenhuma relação biológica natural é capaz de explicar suas causas" (LACAN, 1957-58/1999, p.239). Desta feita, então, é o significante que desorganiza o continente das organizações biológicas naturais, introduzindo uma nova ordem, uma outra lógica, a da linguagem. Por essa razão, a introdução do homem no mundo significante faz permanecer uma certa distância, a uma margem, "seja lá do que for que possa relacionar-se com uma necessidade natural. De fato, a introdução nessa dialética exige que alguma coisa da relação natural seja amputada, sacrificada, e com que finalidade? Precisamente para que isso se torne o próprio elemento significante da introdução na demanda" (LACAN, 1957-58/1999, p.296-297). Isso faz tanto efeito na teoria lacaniana que ele coloca, na inserção do significante no organismo, o sentido da análise: "que existem no

inconsciente cadeias significantes que subsistem como tais, que são estruturantes a partir dele, que agem sobre o organismo, que influenciam o que aparece externamente como sintoma, essa é a base da experiência analítica" (LACAN, 1957-58/1999, p. 423)

Uma questão pulula sobre tais afirmações: porque o significante possui essa capacidade material?

A propósito da representação, da *vorstellung*, Lacan aponta que ela é algo descomposto. "É aquilo em torno do qual gira, desde sempre, a filosofia do Ocidente, desde Aristóteles, e a *phantasia*." (LACAN, 1959-60/2008, p.77). Há na *Vorstellung* algo de etéreo, de evanescente, de um vazio primordial que nem mesmo o próprio sentido consegue cercear. "E é isso que é notável - ele lhe designa até ao extremo, o caráter ao qual os filósofos, precisamente, não puderam decidir-se a reduzi-la, o de um corpo vazio, de um fantasma, de um pálido íncubo da relação com o mundo..." (LACAN, 1959-60/2008, p.77).

Esse ponto de nada, se assim pode-se chamá-lo, é o lugar que se faz possível a construção do significante, da produção da linguagem. Miller aponta que a lógica do significante tem sua guinada quando se encontra com a teoria dos conjuntos da matemática e "transformamos o conjunto vazio em sujeito. Mas esse significante é, justamente, sem corpo" (MILLER, 2001, p.25). Dizer que o significante é sem corpo não é dizer que ele não tenha sua materialidade, sua sutileza, como foi apontado mais acima.

É aqui que se pode introduzir a metáfora do vaso produzido pelo oleiro, o qual Lacan chama de primeiro significante: "Se ele é deveras significante e se é o primeiro significante modelado pelas mãos do homem, ele não é significante, em sua essência de significante, de outra coisa senão de tudo o que é significante - em outros termos, de nada particularmente significado" (LACAN, 1959-60/2008, p.147). A construção do vaso é feita pelo oleiro a partir de um punhado de areia e água, construindo-o dentro de um nada, de um furo, de um vazio que lhe faz dar forma. Dessa forma, o paradoxo do vaso é que ele pode estar pleno em função de que, na sua essência, ele é um vazio.

A criação desse vaso, Lacan vai apontar, é feita a partir de um nada, *ex nihilo*, do furo. Contudo, há aí uma matéria que envolve, que é moldada pela mão do oleiro a partir desse nada. Essa figura que vai demonstrar, talvez como o exemplo mais cirúrgico do fenômeno do corpo simbólico e da materialidade do significante, como o corpo - na metáfora pode ser tido como a argila - é moldado a partir desse nada, desse vazio que é o significante, e que faz com que algo outrora informe, tome outras formas, outros modos de funcionar, completamente distintos daquele "estado natural" em que se encontrava. Não é a toa que Lacan utiliza a figura do símbolo inscrito nas areias da carne, trabalhado mais acima. O significante, então, é

esse espaço-nada, etéreo, que, em função desse vacúolo, ao se movimentar pelas argilas da carne, faz nela sulcos, marcas, materializando-se.

É interessante observar que é por isso que Miller aponta que não há necessidade do toque ao se fazer análise. A renúncia de Freud "à pressão das mãos sobre a fronte, que era uma das suas primeira técnicas" (MILLER, 2001, p.27) é um exemplo dessa modificação. Em outras palavras, para se atingir o corpo é preciso apenas de palavras, tendo em vista a materialidade do significante já apontada, e de como seus deslocamentos e condensações podem mudar o funcionamento de um corpo.

Lacan aponta que no mundo animal só haveria uma comunicação que pudesse ser nomeada como linguagem, ela deveria ser feita através dos vacúolos. Assim, "se, num organismo monocelular, essa comunicação se organizasse esquematicamente em torno do vacúolo, visando à função do vacúolo como tal, poderíamos, efetivamente, ter aquilo que está em questão, esquematizado, na representação" (LACAN, 1959-60/2008, p.182). Contudo, sabe-se que a comunicação entre as células e com o mundo externo é feito pela membrana celular, sua "pele", fazendo a comunicação ser pele-a-pele. Se se força a metáfora, pode-se dizer que há *two-bodies psychology*, a mesma que Lacan critica no seminário I, *As formações do inconsciente*, justamente por ignorar a função do Outro, da linguagem. O vacúolo, então, introduziria esse lugar-nada que daria forma a uma comunicação de outra ordem, de uma lógica diferente, do conjunto vazio, do significante. Essa é uma outra forma de demonstrar sua supressão dialética a partir do ensino do significante.

Uma outra característica que é interessante deste ensino é que o corpo simbolizado aparece sobre uma outra maneira, através da noção de mortificação que se instaura pelo significante. Através dessa noção retirada da filosofia hegeliana - não há que se delongar nas explicitações das raízes desse raciocínio tendo em vista que não se encontra nos objetivos desta dissertação - Miller afirma que "é evidente que se o significante tem um efeito mortífero é porque a vida precede esse efeito" (MILLER, 2001, p.33). Por isso que Lacan vai abordar a questão da segunda morte, a dita morte do significante. Neste ponto, ele diz que "é precisamente a partir do momento em que o sujeito morre que ele se torna, para os outros, um signo eterno, e os suicidas mais que os outros." (LACAN, 1957-58/1999, p.254). Ele argumenta que é isso que exerce uma fascinação horrenda nas cenas de suicídio e a faz ser tão terrivelmente condenada. Esse "eterno signo" tem sua materialidade e sua "corporificação" e, perdê-la, é morrer pela segunda vez.

No final de tudo, o resumo deste trecho pode ser visto por uma citação de Lacan, ao demonstrar sua maneira de ler o *Além do princípio do prazer*, afirmando que a maneira

diferente de se operar pela psicanálise traz um outro pensamento sobre o corpo e a biologia: "isso é até mesmo duplamente suspeito, já que, no fim das contas, resulta - e é assim que vemos o *Além do princípio do prazer* - em substituir a Natureza por um sujeito" (LACAN, 1959-60/2008, p.255). Assim, Lacan nomeia sua supressão de uma maneira extremamente simples, retirando o foco de uma Natureza, com substantivação própria que impede com que os seres possuam nomes próprios, significantes, por um sujeito, aquele que se perde nas imbricações da palavra e da linguagem, tendo seu corpo dito natural transformado em palavras, mas palavras com materialidade.

Segue-se, portanto, com o trecho sobre o gozo do corpo simbólico nessa época do ensino de Lacan.

4.2.2 - O gozo do corpo simbólico

Neste ponto trata-se de duas concepções específicas acerca do gozo no ensino lacaniano. Os dois compreendem-se no mesmo espaço de tempo que se encontram os textos trabalhados no trecho anterior, ou seja, de 1956 a 1960. Basicamente pode-se separá-los nos seminários 5, *As formações do inconsciente*, e o 7, *A ética da psicanálise*.

A escolha destes deu-se em função das guinadas específicas da concepção ter ocorrido dentro deles.

Miller afirma que esse paradigma do gozo - como ele os nomeia em seu texto *Os seis paradigmas do gozo* (1999)- é um marco que se estende para além da continuação cronológica de sucessão em relação ao outro, já descrito anteriormente, da imaginarização do gozo. Acerca da significantização do gozo, este do seminário 5, ele diz, em relação ao anterior: "mistura-se a ele, o completa e, depois, se impõe, progressivamente. Prevalece sobre o primeiro paradigma e, enfim, o domina inteiramente" (MILLER, 1999, p.89). Pode-se observar que enquanto Lacan desenvolve o seu seminário, ele vai, paulatinamente, transformando tudo aquilo que outrora era observado a partir do imaginário em simbólico, de maneira a dominá-lo, como foi dito.

Assim, o gozo que antes era dado por uma insurreição do imaginário como complemento da hiância que havia entre as produções imagéticas do homem, é agora provido pela articulação significante. Tal transposição faz mudanças drásticas em seu ensino. Esse gozo estático, intra-imaginário passa a ter mobilidade, a ser esguio e circular nos entremeios

da articulação significante.

Uma característica forte deste ensino é a transposição das pulsões "para estruturas de linguagem - Lacan começa a extrair as pulsões do gozo exclusivamente imaginário" (MILLER, 1999, p.89), fazendo com que seja passível de metonímia, de deslocamentos, substituições, combinações, enfim, todo tipo de fenômeno da linguagem. Isso muda até a posição do analista diante da análise. Lacan diz que "o sujeito articula sua demanda atual na análise em termos que nos permitem reconhecer uma certa relação, respectivamente oral, anal ou genital, com um certo objeto" (LACAN, 1957-58/1999, p.426).

Em outras palavras, é a partir da introdução da fórmula da demanda, $S\Delta D$, da colocação de um sujeito simbólico em relação com uma demanda, dentro da análise, que se pode ter uma relação com o objeto. Obviamente, esse desenvolvimento da demanda não é natural, no sentido de haver um saber direto no corpo que faz com que se passe de um ponto a outro, como se houvesse um caminho, uma direção única a ser percorrida. É interessante lembrar que a noção "desenvolvimento", em Lacan, é um pouco mais sofisticada do que "algo que parte de um ponto x para um ponto y". Lacan, no *Seminário I*, irá demonstrar que a história não é uma simples sequência de acontecimentos passados, mas "a síntese presente do passado". Dessa forma, "a história é o passado na medida em que é historiado no presente – historiado no presente porque foi vivido no passado" (LACAN, 1953-54/2009, p.21). Assim, só é possível essa mobilização do gozo e dessa relação com o objeto "na medida em que, numa certa etapa, elas passaram à função de significante" (LACAN, 1953-54/2009, p.426). Essa relação é, então, puramente simbólica, significantizada, fazendo-se necessária essa mudança de paradigma.

O conceito de transferência - outrora também ligado ao imaginário - passa agora para o registro simbólico, tendo em vista que o manejo da demanda, neste ensino, é o que consiste, basicamente, a análise. Dessa maneira, a fantasia, que se encontrava no mesmo bojo da transferência, ou seja, no ínterim imaginário, ganha uma nuance específica para se trabalhar o gozo. Se a fantasia é uma cena descrita por Freud como uma criança sendo espancada, tendo suas variações entre a passividade e a atividade (FREUD, 1919/1996), Lacan vai construir que uma cena não pode se constituir sem um roteiro, sem uma fala (MILLER, 1999). Em outras palavras: não há fantasma que não seja assimilável a uma cadeia significante. Há sempre uma frase, uma construção da linguagem que diz ao personagem, no caso, o sujeito, o que fazer na cena.

É através de uma conversa sobre a histeria e a obsessão que o ensino lacaniano vai tomando forma em relação a estas mudanças introduzidas pelo estatuto do significante. Lacan,

ao dizer do *acting out* obsessivo, coloca que ele é um sintoma, um compromisso e "uma tentativa da solução entre a demanda e o desejo" (LACAN, 1957-58/1999, p.433). Ele continua dizendo que "há quase uma equivalência entre a fantasia e o *acting out*. O *acting out* estrutura-se, em geral, de um modo que se aproxima muito de uma encenação. Ele é, a seu modo, do mesmo nível da fantasia" (LACAN, 1957-58/1999, p.433). Há, então, um direcionamento, um apelo ao Outro, um destino no campo da linguagem, fazendo com que ele seja "sempre uma mensagem, e é nisso que nos interessa quando se produz numa análise" (LACAN, 1957-58/1999, p.433). Se a fantasia e o *acting out* se aproximam é neste campo: ambos são uma mensagem, ou seja, são provenientes do campo da linguagem.

Miller sustenta que "o fantasma é o ponto nodal onde o imaginário e o simbólico se concentram" (MILLER, 1999, p.90), sendo o gozo, então, dado nessa interseção dos dois registros. Dessa maneira, o falo - instrumento que viabiliza essa relação - deixa de ter um estatuto imaginário, como era em *Questão preliminar de todo tratamento possível da psicose* (1959/1998), e passa a ter efeitos imaginários. É uma mudança sutil - como tudo o que é feito nesse ensino, como foi apontado na construção sobre o corpo simbólico - mas que faz bastante diferença. Lacan, em a *Significação do falo*, é categórico ao colocá-lo como significante: "pois ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante" (LACAN, 1958/1998, p.697).

Esse gozo fica então sob as leis da linguagem e da cadeia significante, resumido no conceito de desejo, ou seja, daquilo que se encontra nas entrelinhas da demanda, na parte superior do grafo do desejo, onde pode-se observar a trajetória do gozo à castração, realizando, assim, essa significantização. É possível demonstrar que esse gozo se encontra, novamente, junto do corpo. No chamado pré-ensino, dizia-se do corpo imaginário e da fixação do gozo nessa relação imagética e, agora, com o corpo transposto à materialidade significante, observa-se que ainda goza-se de um corpo, mas de um corpo específico desse ensino. Tal dito será trabalhado melhor no subcapítulo do corpo real, tendo em vista que tal afirmativa é feita no seminário 20, *Mais, ainda*.

Pode-se afirmar, também, que, neste trecho, há um certo "apagamento do gozo por parte do significante" (MILLER, 1999, p.90). Tal termo apagamento poderia ser melhor exposto como supressão dialética, modelado por uma "rasura, que valoriza o efeito de sublimação, a *aufhebung*" (MILLER, 1999, p.90). O próprio Miller reconhece que há uma negação dialética feita pelo significante, sublimando o gozo em sua forma significantizada, a saber, o desejo.

Miller finaliza este recorte perguntando-se "onde está o gozo então? Ele está essencialmente repartido entre o desejo e o fantasma" (MILLER, 1999, p.91). Se o desejo é, no final das contas, um desejo morto (LACAN, 1957-58/1999), o fantasma vai, necessariamente, comportar tudo aquilo que há de vida no gozo. Se se tem uma substituição da Natureza pelo Sujeito, como foi dito no trecho anterior, o que sobra do lado do sujeito barrado é "um ser de morte porque ele é somente função significante" (MILLER, 1999, p.91), sendo que sua relação com o objeto faz com que se inscreva tudo aquilo que há de vivo, do corpo vivo, através do prisma, dos óculos, do crivo da fantasia.

Posteriormente, no seminário 7, Lacan incrementa outros elementos neste raciocínio. Este seminário é de suma importância e o próprio Lacan o via como um ponto de corte. Há, nele, a introdução do extremo da significantização do gozo, algo que resvala naquilo que não é traduzível em linguagem, a saber, o real. Este seminário introduz, então, o "que pode ser chamado de paradigma do gozo impossível, ou seja, do gozo real" (MILLER, 1999, p.91). Com a introdução de *Das Ding*, de sua opacidade, de sua diferenciação dos dois termos do alemão para dizer sobre a coisa: *die Sache* e *das Ding* - capítulos IV e V do seminário citado - demonstrando a particularidade desta última, ele retira a satisfação pulsional, a *Befriedigung* do campo do imaginário e do simbólico, dizendo que "ela está fora do que é simbolizado, que ela é da ordem do real" (MILLER, 1999, p.91).

Dessa forma, a ascensão para o gozo adviria, diretamente, de uma transposição das barreiras simbólicas e imaginárias contíguas à barreira intransponível do real. A primeira, simbólica, advém da lei, daquela que coloca a imposição naquilo que proíbe dizendo "tu não podes!". A segunda, imaginária, é exposta pela figura de Antígona no qual o fenômeno do belo a impede o alcance da Coisa. Lacan diz que "o limite de que se trata, essencial a ser situado para que dele apareça, por reflexão, um certo fenômeno, que numa primeira aproximação chamei de fenômeno do belo, é o que comecei a definir como o limite da segunda morte" (LACAN, 1959-60/2008, p.308). O gozo localiza-se, então, na transposição dessas barreiras, contudo o seu quê de impossibilidade vem porque "existe uma barreira simbólica, existe uma barreira imaginária, mas elas são condicionadas por essa retração não-simbolizada da Coisa" (MILLER, 1999, p.91).

A mudança é sensível: o gozo passa para o real. Se o modelo anterior pode ser descrito através de um termo hegeliano, usado largamente nesta dissertação, a *aufhebung*, este tem como paradigma o vaso heideggeriano, em seu ensaio *A coisa*. Se era possível uma sublimação, uma rasura do gozo através do significante, neste ponto, há essa impossibilidade, uma sobra dessa relação que nunca poderia ser significantizável. Assim como o vaso, já

discutido anteriormente, é criado a partir do vazio, do furo, há, neste ponto, "a redução do gozo a um lugar vazio" (MILLER, 1999, p.91).

Se anteriormente o gozo se encontrava na dialética do desejo e da demanda, correndo junto com esse movimento de linguagem, há agora uma separação clara com *das Ding*, porque esta é fora do simbólico. Desta forma, o único acesso a este gozo é "por um forçamento, quer dizer que ele é estruturalmente inacessível, a não ser por transgressão" (MILLER, 1999, p.92). Por tal descoberta que Lacan vai explicar exaustivamente o mito de Antígona e sua relação com a interdição de Creonte sobre o sepultamento de seu irmão, Polinices, dos excessos violentos dos personagens sadianos, etc.

Há, então, uma disjunção entre significante e gozo. Algo que já introduz o que virá nos próximos anos de seu ensino, a ser abordado no decorrer desta dissertação. A libido, que outrora era vista circulando na cadeia significante, é, agora, colocado do lado da Coisa, fora do significante. Miller aponta, então, que "o princípio do prazer aparece, de algum modo, como uma barreira natural ao gozo e, portanto, a oposição se estabelece entre a homeostase do prazer e os excessos constitutivos do gozo" (MILLER, 1999, p.91). Essa tênue linha entre prazer-gozo faz com que o gozo sadiano sobressaia-se neste ensino.

Lacan aponta que essa impossibilidade de aceder à Coisa tem a ver com uma transposição da lei enquanto norma, para uma legalidade que se interpõe acima daquela. São as leis "*ágrapta* - traduzido sempre por não escritas, porque isto efetivamente quer dizer isso - dos deuses. Trata-se aqui da evocação do que é, com efeito, da ordem da lei, mas que não está desenvolvido em nenhuma cadeia significante, em nada" (LACAN, 1959-60/1998, p.328).

Lacan também utiliza a expressão de São João, o escritor do Apocalipse, através da metonímia do *comer o livro*. Por esse exemplo, ele vai demonstrar a impossibilidade da *aufhebung* do objeto e que a sublimação é, na realidade, uma troca de alvo, apontando a dureza deste objeto, do inalcançável do real: "comer o livro, é justamente aí que sentimos de perto o que Freud quer dizer quando fala de sublimação como de uma mudança, não de objeto, mas de alvo." (LACAN, 1959-60/2008, p.376). É aqui que o corpo da materialidade do significante toma uma nova forma através desse englobamento do objeto e da relação com o real. A fome sublimada - e aqui há um relance claro da suprassunção do corpo freudiano por parte de Lacan, tendo em vista que Freud não compactua com a sublimação de instintos como a fome - através do comer o livro, não se enche o estômago. No ato metonímico de comer o livro, não se pode dizer que o sujeito tenha se tornado livro e nem mesmo que ele tenha se tornado carne. Lacan diz:

O livro se torna-me, se assim posso dizer. Mas para que essa operação possa

produzir-se - e ela se produz todos os dias - é bem preciso que eu pague alguma coisa. A diferença, Freud a pesa num canto do *Mal-estar na civilização*. Sublimem tudo o que quiserem, é preciso pagar com alguma coisa. Essa alguma coisa se chama gozo. Essa operação mística, pago-a com uma libra de carne. (LACAN, 1959-60/2008, p.376)

Ao se entregar nessa relação de simbolização, para que seja possível a metonímia do "comer o livro", há que se pagar com a própria carne. É o corpo que aparece como oferenda para a possibilidade de sublimação, de introdução na vida em sociedade. Não é a toa que no final deste seminário Lacan vai discutir as oferendas de animais a Deus e da possibilidade do próprio padre e do santo serem oferecidos como um sacrifício moderno das religiões. O paralelo com o analista e o santo será abordado em *Televisão* (1974/2003), dando maior solidez a este raciocínio. Contudo, não se vê necessidade de estender tal raciocínio, tendo em vista o objetivo desta dissertação.

É interessante observar que Freud introduz a noção de *das Ding* ao falar sobre o fenômeno do *Fort-da*. A criança, ao se ver em vias de introduzir-se na linguagem, na castração, simboliza a perda da mãe, do corpo da mãe - que, à época, é uma extensão de seu próprio corpo - através deste jogo. Mal sabe ela que, neste movimento gozoso, ela perde, mata o seu próprio corpo, assim como o Mercador de Veneza mal sabia que a libra de carne que lhe seria pedida era bem perto do coração. É por se oferecer o coração como fiador, matando seu próprio corpo, que ele poderá aparecer simbolizado, dando-lhe ensejo de dizer, por exemplo, que "os sentimentos se encontram no coração", como é vastamente explorado culturalmente. É por essa razão, também, que Antígona sentia-se já-morta: "com efeito, Antígona declarou por si mesma, e desde sempre - Estou morta e quero a morte" (LACAN, 1959-60/2008, p.332).

Introduzir-se na linguagem, então, é abdicar de seu corpo material e significantizá-lo, fazendo com que sua materialidade advenha no significante e possibilitando que se goze nessa relação impossível. É por isso que o princípio do prazer, enquanto homeostase corporal, enquanto algo da ordem do biológico, vem como uma "barreira natural" ao gozo. Toda vez que essa relação emperra é porque este princípio fez barra ao excesso do gozo que, se levado à última consequência - Antígona demonstra isso - tem, como final, a morte.

Em suma, há, então, uma reformulação do estatuto imaginário do gozo através da introdução da dialética da demanda e do desejo, sendo utilizado Hegel como paradigma filosófico para a compreensão da suprassunção do gozo pelo desejo, e esta significantização levada às últimas consequências, na impossibilidade de se aceder ao corpo já-perdido, já-

morto, por se ter pago com uma libra de carne, a castração, "a" que cai, ao se introduzir na linguagem. É por isso que o homem pode pensar sobre a morte, de ser um ser-para-morte. Assim, o paradigma filosófico é dado por Heidegger e seu vaso e pela relação do imperativo categórico kantiano e seu inverso sadiano.

4.2.3 - O corpo simbólico: o viés do objeto a

Nesta parte da dissertação, dá-se continuação ao subcapítulo sobre o corpo no ensino lacaniano que prioriza o simbólico. Como anteriormente foi trabalhada uma leitura baseada, principalmente, nos seminários V e VI, *As formações do inconsciente* e *A ética da psicanálise*, respectivamente, neste, trata-se das transformações ocorridas no ensino de Lacan, no que tange o corpo, a partir da introdução do objeto a.

Faz-se necessário introduzi-lo, pois há diferenças que, por mais ínfimas que possam parecer em relação ao texto da materialidade do significante, são introdutórias para as mudanças mais drásticas que ocorrem no final de seu ensino, a ser abordado posteriormente.

A introdução do conceito do objeto a, no seminário *A Angústia*, advém como aquilo sobre o qual o afeto - e Lacan faz questão de marcá-la como tal - angústia circula. Tal objeto vem para reformular a máxima freudiana de que a angústia seria um afeto sem objeto.

É interessante observar que Lacan retira-o, inicialmente, da fase do espelho, dizendo que "nem todo investimento libidinal passa pela imagem especular. Há um resto" (LACAN, 1962-63/2005, p.56). Esse resto é o pivô de toda a dialética da angústia, o objeto a. Tomando-se a explanação anterior feita sobre o corpo despedaçado, imaginário, observa-se que, agora, a atenção reclina-se sobre o dito objeto que vem como resto dessa relação libidinal que ocorre com a imagem especular.

Através dessa construção do resto - afinal de contas, o objeto a é um resto, como dito - é que Lacan vai poder revigorar a discussão sobre o corpo. Ele coloca a dificuldade que existe em fazer o reconhecimento da própria forma, assim como foi construído nos trechos anteriores dessa dissertação. O reconhecimento é, então, em si mesmo, limitado. Deixa-se escapar algo deste investimento libidinal primário que é dado pelo simples fato de existirmos como corpo. Lacan problematiza dizendo: "não é apenas razoável, mas controlável, dizer que é esse resto, esse resíduo não imaginado do corpo, que, por um desvio que sabemos designar, vem manifestar-se no lugar previsto para a falta, e de um modo que, por não ser especular, torna-se impossível de situar?" (LACAN, 1962-63/2005, p.71).

Esse resíduo, esse dejetivo perdido, torna-se, então, um ponto inócuo e sem significação. Essa dureza desse dejetivo, desse objeto a, faz com que algo da relação com esse corpo nunca possa ser completa, havendo sempre uma parcialidade, um buraco. É possível observar, novamente, como Lacan faz uma suprassunção dialética em seu próprio ensino no que tange ao corpo, ao fazer uma negação dialética da maneira pela qual via o corpo no início de seu ensino, contendo, em si, a afirmação de uma nova proposição, fazendo surgir o conceito do objeto a.

Isso faz Lacan demonstrar o tanto que sua posição faz uma dialética com a própria concepção de corpo na biologia. Ele diz que : "as referências biológicas, as referências à necessidade são essenciais, é claro; não se trata de as rejeitarmos, mas desde que percebamos que, de fato, a diferença estrutural muito primitiva introduz rupturas nelas, cortes, introduz de imediato a dialética significante" (LACAN, 1962-63/2005, p. 78). Em outras palavras, a introdução do significante não faz rejeitar as referências biológicas, mas compreender tais rupturas e cortes que dialética significante é capaz de introduzir na relação com o próprio corpo. À guisa de exemplo do raciocínio desta dissertação, se se troca "rupturas" e "cortes" da citação anterior e introduz "suprassunção dialética", ter-se-á, exatamente, a idéia que se quer passar.

Lacan vai destacar a importância do objeto a ao problematizar a entrada do significante no real e em ver como isso faz surgir o sujeito. O primeiro passo a ser dado para que tal coisa possa acontecer, ou seja, "o que lhe permite isso é, primeiro, o que temos aí para nos tornar presentes uns para os outros - nosso corpo" (LACAN, 1962-63/2005, p.100). Ou seja, é necessário que haja um corpo para que tal equação da entrada no significante e da constituição do sujeito possa ocorrer. Contudo, não só de um corpo é possível fazer com que tal relação exista, é preciso que seja retirado, sulcado, arrancado e, necessariamente, perdido alguma coisa dessa relação entre sujeito e corpo possa ocorrer. Dessa forma, o resíduo não imaginado do corpo, o objeto a, é toda essa materialidade que cede - não sem efeitos - à entrada do significante, para que este possa fazer, do corpo, um campo de cultura.

Lacan, a partir dessa construção, consegue igualar o objeto a à reserva libidinal freudiana, dizendo: "esse objeto a é a rocha de que fala Freud, a reserva derradeira e irreduzível da libido..." (LACAN, 1962-63/2005, p.121). Ora, se essa relação advém da construção imaginária que o homem faz de início com a fôrma de seu próprio corpo, como já explorado aqui, o lugar vazio que o objeto a se introduz, é "delimitado por algo que é materializado na imagem - uma borda, uma abertura, uma hiância - onde a constituição da imagem especular mostra seu limite, é o lugar de eleição da angústia" (LACAN, 1962-

63/2005, p.121). Então, através dessa construção, Lacan consegue demonstrar que a angústia não é sem objeto, tendo então esse estranho objeto, o *a*, que faz tal borda, mediando a relação com o próprio corpo. Mais tarde, no seu seminário XI, *De um Outro ao outro*, Lacan vai explorar tal ponto, utilizando-se da fobia do pequeno Hans, para apontar que a raiz desse fenômeno clínico é quando o objeto *a* cola-se na imagem do próprio corpo, deixando de mediá-la (LACAN, 1968-69/2008).

Posteriormente em seu seminário, Lacan vai radicalizar tal posição ligada à função da falta, dessa hiância, desse buraco que é instaurado pela introdução, da "encarnação" do significante no corpo, dizendo: "a partir do momento em que isso é sabido, em que algo chega ao saber, há alguma coisa perdida, e a maneira mais segura de abordar esse algo perdido é concebê-lo como um pedaço de corpo" (LACAN, 1962-63/2005, p.149). Esse pedaço de corpo perdido já foi abordado no trecho anterior sobre a materialidade do significante através da libra de carne do Mercador de Veneza, de Shakespeare. Lacan demonstra que é isso, de forma maciça e opaca, tendo um caráter irreduzível neste ponto, que a experiência analítica nos depõe acerca da relação com o próprio corpo. Ou seja, há que se perder algo, retirá-lo, mortificá-lo, para que possa constituir o sujeito e trazer uma relação com seu corpo.

Lacan problematiza tal ponto perguntando-se se "essa pecinha faltante, o *a*, no caso, será que seu problema fica resolvido pelo fato de a descrevermos desta forma paradigmática?" (LACAN, 1962-63/2005, p.152). Absolutamente que não. Essa coisa faltante, essa engrenagem perdida na entrada da linguagem, é uma falta que o símbolo jamais poderá suprir, fazendo dela uma ausência contra a qual o símbolo nunca pode se precaver.

É interessante notar que Lacan consegue reconhecer a diferença entre sua construção e a científica - no caso desta dissertação, a biológica - ao apontar que tais colocações e definições incomodam o raciocínio científico. Ele diz que "é justamente o ponto de vista científico, na medida em que sua ambição é sempre considerar a falta como preenchível, ao contrário da problemática de uma experiência que inclui em si levar em conta a falta como tal" (LACAN, 1962-63/2005, p.161). Isso é uma outra demonstração do uso que ele faz do corpo biológico, de sua *aufhebung*, ao afirmar categoricamente que o espaço entre o corpo próprio e o significante, mediado pelo objeto *a*, jamais poderá ser suprido, ou simbolizado, sendo um ponto que sempre trará angústia e uma forma não-natural, se assim pode-se dizê-lo, de lidar com o próprio corpo.

Lacan se diverte durante todo esse seminário fazendo algumas comparações com referenciais biológicos, seja acerca de espécies e gêneros diferentes, seja através de características específicas do humano e dos mamíferos. O faz apenas para demonstrar-se que

pode fazer tal exercício, mas que sempre haverá um ponto, um beco da argumentação, em que o salto deve ser dado, em que a articulação etológica não dará mais conta, nos quais os traços do significante se introduz, embaralhando toda a maneira de trabalhar o raciocínio.

A ilustração que Lacan traz para tal situação é bíblica, retirada do livro de Jeremias, capítulo IX, versículos 24 e 25. Segundo sua tradução, ele diz que Deus vocifera: "*Castigarei todo circuncidado em seu prepúcio*" (LACAN, 1962-63/2005, p. 235). Tal frase, aparentemente, soa paradoxal, tendo em vista que o circuncidado é, justamente, aquele que não tem prepúcio. Ele argumenta que os tradutores fizeram um esforço para "trazer sentido" à frase e distorceram-na, dizendo que, na verdade, quis-se dizer que seria-se castigado o circunciso à maneira do incircunciso. Contudo, Lacan continua argumentando que sua tradução literal diz exatamente de como é a relação do homem com seu próprio corpo. "Esse objeto a, como cortado, presentifica uma relação essencial com a separação como tal" (LACAN, 1962-63/2005, p.235). Ou seja, a questão não recai-se sobre o pedaço material, físico, corpóreo da circuncisão, a saber, o prepúcio. Mas, sim, na ascensão do objeto a ao zênite. *Incircuncisos nos lábios, incircuncisos no coração*, é o que segue-se em outros textos bíblicos, demonstrando que a questão recai-se na simbolização de uma certa parte do corpo, de um certo apêndice, que traz a relação fundamental do homem com o seu próprio corpo. É o que faz o poeta poder dizer, por exemplo, que algo como a saudade é como uma fisgada em membro que já não se tem. Lacan diz:

Creio que a coisa fica suficientemente ilustrada para vocês pela maneira como agimos na interrogação orgânica das funções do corpo. Não é por acaso, exagero, acrobacia ou exercício que o que aparece de mais claro na análise de uma dada função é que seja possível, por alguma coisa que em nada se assemelha a ela, substituir um órgão (LACAN, 1968-69/2008, p.262).

Esse objeto é, então, causa da relação do significante com o corpo e da constituição do sujeito. Ao entrar-se na linguagem, como já foi dito, o preço que é pago é com um pedaço carnal arrancado de nós mesmos. "É essa parte de nós que é aprisionada na máquina e fica irrecoverável para sempre. Objeto perdido nos diferentes níveis da experiência corporal em que se produz seu corte, é ela que constitui o suporte, o substrato autêntico, de toda e qualquer função da causa" (LACAN, 1962-63/2005, p.237).

Em outras palavras, há sempre algo em jogo no sujeito falante. O homem que fala, então, a partir do momento em que começa a fazê-lo, está engajado e implicado, necessariamente, por essa fala em seu corpo. Lacan vai dizer que a "raiz do conhecimento é esse engajamento do corpo" (LACAN, 1962-63/2005, p.241). Dessa forma, falar é apostar o

corpo.

Mais à frente, em seu seminário *De um Outro ao outro*, ele dá uma lapidada maior nessa concepção de corpo ligada ao objeto a. A utilização do conceito de mais-valia de Karl Marx para poder dizer que o objeto a é um mais-de-gozar, ou seja, algo que vem sempre de um ponto de vista do negativo, de maneira que se perde alguma coisa da relação gozosa com o próprio corpo, assim como é perdido, para o operário, algum valor da mercadoria na sua troca com o patrão.

Lacan introduz, neste seminário, a idéia que aparece como preâmbulo daquilo que será trabalhado no próximo subcapítulo, de que um corpo, isso goza. Ele diz que: "desde que a introduzi em nosso manejo, tentei indicar que a função do gozo é, essencialmente, uma relação com o corpo, mas essa relação não é qualquer uma. Baseia-se numa exclusão que é, ao mesmo tempo, uma inclusão." (LACAN, 1968-69/2008, p.112). Através deste ponto, o ensino lacaniano retoma a topologia da relação de objeto para demonstrar que o que acontece no nível do objeto a vai muito além de uma introjeção, ou seja, de algo que é de fora e que é transferido para dentro, mas algo da ordem da *incorporação*, que traz um sentido muito mais fino e complexo do que este outro.

Para conseguir demonstrar melhor o que dizia, Lacan cria um neologismo que nomeia de "êxtimo", um combinado entre as palavras externo e íntimo. Esse dentro-fora que Lacan começa a produzir apresenta o estatuto topológico do objeto a na relação humana com o próprio corpo. É por isso que quando a relação com o próprio corpo não é mediada por esse objeto êxtimo - como no caso do Hans, já citado - há que se surgir algo da ordem da fobia, pois como Freud articulou em *O Estranho* (FREUD, 1919/1996) é aquilo que nos é mais próximo que faz ser mais estranho.

A tal brincadeira citada que Lacan faz com fenômenos biológicos para tentar dizer como funcionaria esse registro único do ser humano nos animais toma outras formas neste seminário. Ele utiliza-se da figura do vacúolo celular para demonstrar o que seria uma espécie de "objeto a" nos animais. Lacan coloca que se a comunicação com mundo exterior da célula pudesse ser feita através do vacúolo - esse dentro-fora que a célula possui - ao invés da parede celular, poder-se-ia dizer que haveria, ali, um protótipo de uma relação semelhante ao que temos com o nosso próprio corpo. Obviamente, como dito, ele o faz a título de diversão, apenas para metaforizar o seu ensino, não com intuito de tentar naturalizar uma teoria sua, buscando subterfúgios das ciências naturais para fazê-lo. Há que se lembrar que o caráter desse ensino, em relação ao corpo biológico, é de uma negativa dialética.

Nisso Lacan é muito claro: "o que acontece com o gozo não é de modo algum

reduzível a um naturalismo. O que há de naturalista na psicanálise é, simplesmente, o nativismo dos aparelhos chamados pulsões, e esse nativismo é condicionado pelo fato de que o homem nasce num banho de significantes" (LACAN, 1968-69/2008, p.208). Dessa forma, não há motivo algum para que se possa dar continuidade ao sentido de naturalismo quando se fala em psicanálise, e, sim, de um estruturalismo.

Neste sentido, o conceito de pulsão, em Lacan, continua assemelhando-se ao dizer de Freud de que ele se encontra nos limites entre o somático e o psíquico: "Numa palavra, a pulsão, por si só, designa a conjunção da lógica com a corporeidade" (LACAN, 1968-69/2008, p.223). Ao dizer de uma lógica, Lacan está se referindo à lógica do significante, à sua maneira de se estruturar a partir de uma falta, de um buraco. Tal ponto é discutido por ele, neste seminário, à guisa de diálogo com Deleuze para demonstrar em qual ponto, talvez, eles poderiam ser nomeados e classificados como estruturalistas. Contudo, não por concernir diretamente ao nosso tema, não há que se delongar no assunto.

A corporeidade se encontrando com a lógica significante: isso não vem sem efeitos. Essa utilização gramatical - "não sem" - é a que Lacan utiliza para dizer que a angústia não é sem objeto. Utiliza-se dela neste contexto por ser precisa para o que se quer demonstrar. Dizer que alguém "não é sem recursos", não é dizer, necessariamente, que ela tenha recursos em demasia e, também, não é dizer que estes lho faltam. Cria-se um limbo na parte quantitativa e qualitativa de quais seriam estes recursos e o quanto seriam, contudo, acerta-se que eles existem, sabe-se lá como são. Esse encontro da materialidade corpórea, esse suporte instrumental que é dado ao símbolo, junto à lógica de funcionamento do significante, nunca se sabe em que tipo de relação desembocará. Neste ponto a clínica psicanalítica está repleta de exemplos de como o corpo é utilizado pelo significante de maneiras peculiares. Seja nos fenômenos elementares esquizofrênicos de despedaçamentos corpóreos, seja nas paralisias, afonias e outros sintomas histéricos, seja nas transformações sexuais dos esquizo-paranóides - evoca-se, aqui, o presidente Schreber - , seja nos ataques fóbicos como do pequeno Hans, ou das fantasias obsessivas do homem dos lobos. Enfim, os exemplos são inúmeros.

Lacan radicaliza esse ponto dizendo que isso leva "em todos os lugares em que, em torno da função sexual, organiza-se não o instinto, que teríamos bastante dificuldade de situar em algum lugar a partir de hoje, mas uma estrutura social" (LACAN, 1968-69/2008, p. 210). Assim, no lugar onde o animal é convocado a responder no nível do instinto, o homem, a partir dessa desnaturalização feita pelo significante, responde por uma estrutura social, linguística, desarranjada com os padrões naturalistas. A supressão desse corpo biológico é feita, então, pela necessidade que se tem de arrancar um pedaço desse corpo - como foi

exposto pela libra de carne - para que, nesse sulco, o significante possa entrar e se organizar, fazendo com que esse objeto perdido, o *a*, transforme-se no veículo mediador entre essa relação.

Lacan evoca a figura das mulheres pré-históricas desenhadas nas paredes antigas para demonstrar como que a imagem do corpo próprio toma forma a partir do significante. O representante da representação - há toda uma discussão sobre esse termo freudiano, *vorstellungrepresentanz*, que não cabe neste espaço - esta espécie de elevador dos significantes, pode variar com as eras e com o andar da história. Lacan quer demonstrar, através disto, que a concepção do corpo próprio vai se reformulando da mesma maneira que os significantes vão circulando e deslizando metonimicamente na cadeia significante.

Se a pulsão continua com esse estatuto limítrofe, isso não acontece por acaso. Quando Lacan pensa em reformular a topologia da psicanálise - e a discussão sobre a topologia é crucial para a compreensão de seu último ensino - ele o faz para suprassumir dialeticamente a primazia das mucosas corpóreas como zonas erógenas, tal qual Freud as formulou, para destacar, nelas, a função da borda. A borda encaixa-se perfeitamente nessa nova topologia do dentro-fora introduzida pela extimidade do objeto *a*. Afinal de contas, não se sabe precisar, com clareza, se uma borda é da parte interna ou externa. Assim, esse corpo humano transforma-se em um campo de cultura, no qual ganha novas funções a partir das nomeações que recebe dos símbolos, não sem sofrer os efeitos de ter retirado, de si, uma parte, uma parcialidade, um resto, que jamais será reencontrado ou significantizado.

Essa teorização faz Lacan pensar em algo inusitado: "talvez convenha começar por nos desligarmos da fascinante virtude decorrente de que só podemos conceber a representação de um ser vivo no interior de seu corpo" (LACAN, 1968-69/2008, p.276). Se se balança essa concepção da existência do ser dentro dos limites corpóreos, tal questionamento levantado por Lacan faz-se extremamente válido e óbvio. Isso não é ensejo para se falar de uma espécie de "misticismo" lacaniano, de experiências extra-corpóreas ou coisas que o valham, apesar de que é através disto que ele pode iniciar leituras dos fenômenos místicos das santas da Igreja. O que Lacan quer trazer é que o corpo enquanto puro e simples amontoado de ligações de carbono, se se quiser ser reducionista a tal ponto, não é dele que se fala quando se diz de uma relação com o corpo próprio do ser humano.

A evocação das oferendas de Caim e Abel fazem jus a esse raciocínio. Caim oferece a Deus toda sorte de bens que pôde obter e, Abel, um novilho como sacrifício. Deus aceita apenas a oferenda de Abel, pois esta lhe agradara mais ao coração. Lacan utiliza-se dessa figura para demonstrar que para que se entre no universo da linguagem, há que se oferecer um

sacrifício (LACAN, 1968-69/2008), um corpo - e a Bíblia é recheada de exemplos dessa natureza, como o de Abraão e Isaque - para esse grande Outro, a fim de que, através da já dita perda desse objeto, desse pedaço de carne, possa-se relacionar com o seu próprio corpo de maneira humana, ou seja, com a linguagem. Não é de se admirar que, após esse evento das oferendas, Caim assassina Abel, destituindo-lhe o corpo que lhe fora outorgado por Deus.

Lacan aponta que, no mundo moderno, no Estado de Direito, esse fenômeno pode ser visto através do *habeas corpus*, nesse dito de que o ser pode haver de seu corpo. "Tens o teu corpo, esse aí te pertence, só tu podes dispor dele, para passá-lo na fritura" (LACAN, 1968-69/2008, p.359). Esse estatuto do "ter um corpo" é o que vai introduzir sua discussão final sobre o corpo e que retomará a discussão iniciada no primeiro capítulo, através da biologia molecular de Schrödinger e das máquinas de sobrevivência de Dawkins, a fim de demonstrar como Lacan, mesmo sem se poder afirmar que ele teve acesso a tais escritos - o de Dawkins não há possibilidades por questões temporais - faz uma suprassunção dialética.

Este sacrifício de uma materialidade parcial do corpo para criar esse "novo corpo próprio" - pois, afinal de contas, "não pode haver outra ressurreição que não a do corpo" (LACAN, 1962-63/2005, p.342) - é o que vai possibilitar a James Joyce, por exemplo, na figura de Stephen Dedalus, poder enxergar seu corpo como uma "casca que cai". Tal ponto será trabalhado no próximo subcapítulo dedicado a esta parte do ensino lacaniano.

Assim, Lacan resume esse "nó" do corpo, dizendo:

A base de um sujeito que se faz saber no campo do Outro e sua relação com esse algo que se faz oco no nível do corpo, tal é o primeiro esboço de uma estrutura que elaboramos o suficiente, durante décadas, para podermos fazer a junção dessa estrutura em sua unicidade, em termos do que funciona como o objeto chamado pequeno a, que é essa própria estrutura, e para podermos dizer que, em relação a esse corpo esvaziado, para exercer a função do significante, há um algo que pode ser moldado (LACAN, 1968-69/2008, p.369)

Esse corpo esvaziado de gozo colocado no campo do Outro - assim como o novilho de Abel oferecido à figura maior do grande Outro, Deus - dá ensejo para que se extraia esse objeto a, esse pedaço de carne que fará com que o significante possa ter materialidade e ter efeitos diretos na carne, "encarnando-se" no corpo e fazendo essa relação única e peculiar que o homem estabelece com seu próprio corpo.

Neste ponto, passa-se para a discussão sobre o estatuto do gozo nesta parcela do ensino do Lacan.

4.2.4 - O gozo do corpo simbólico: viés do objeto a

Neste trecho, trata-se dos efeitos das reviravoltas do ensino lacaniano, em relação ao simbólico, a partir da inserção do objeto a, na teorização sobre o gozo. As transformações ocorridas, com a introdução deste conceito, se fazem necessários que a discussão desta dissertação possa esclarecer os efeitos que isto tem no conceito de corpo e, necessariamente, no do gozo.

Aqui, tem-se, em relação ao lapso temporário de recorte do ensino lacaniano, uma lacuna que se estende do seminário X, *A Angústia*, até o seminário XVI, *De um Outro ao outro*. Esses dois textos possuem caráter mais incisivo na explanação, porém, outros seminários compreendidos entre eles também são úteis à discussão.

O que fica claro, a partir da *démarche* do *A Angústia*, é o estabelecimento de uma nova aliança entre o simbólico e o gozo. Na discussão do gozo, dentro da *Ética da psicanálise*, feito anteriormente, fica claro que Lacan apresenta um gozo maciço, duro, sendo apenas alcançável a partir de uma transgressão. Para tanto, as tragédias gregas - em especial a Antígona - e o gozo no paradigma da perversão tomam lugares de destaques. Nessa época, o gozo é algo da ordem do impossível, do inalcançável, ou melhor, se alcançável, é por um altíssimo preço. Vide a tragédia citada.

Entretanto, a partir dos seminários X e XI, Lacan faz uma mudança nessa relação do gozo com o simbólico através da inserção do objeto a. Se outrora a relação era dada através de um encontro com a Coisa, agora, o que está em jogo é o objeto a.

Tal objeto, como já trabalhado no trecho anterior, vem como uma queda da relação do sujeito com o Outro. Esse pedaço insignificável toma a forma de uma pequena cavidade, de um vazio. Desta forma, tem-se, agora, um gozo que é "fragmentado em objetos pequenos a" (MILLER, 2001, p.93). A partir desse raciocínio, o acesso ao gozo não se dá mais pela transgressão heróica e trágica, "mas pela pulsão repensada, por uma pulsão que realiza um ir e vir" (MILLER, 2001, p.93).

Se, no raciocínio anterior, tinha-se algo da ordem de uma barreira, de um ponto intransponível entre o sujeito e a Coisa, fazendo-se, neste movimento de rompê-la - não sem efeitos drásticos - , o efeito de gozo, nesta parte de seu ensino, Lacan aponta que o gozo está na circulação - nomeado acima como um "ir e vir" - da pulsão nesse invólucro vazio que é o objeto a.

A figura que pode metaforizar este gozo nos é dada pela física quântica, através das

discussões do físico Stephen Hawkins sobre a formulação do universo. Há que se pensar que Lacan, caso tivesse acesso a estes estudos, poderia ter utilizado-se de tais descobertas, como lhe era característico fazer uma supressão das descobertas da ciência moderna. Assim, através das teorizações sobre a gravitação no espaço sideral, a ilustração assemelha-se à figura do buraco negro - esse lugar obscuro que, independente de ter ou não matéria, pois tal discussão não nos é útil - que deforma o espaço-tempo, atraindo e gravitacionando tudo ao seu redor, de maneira que esse "lugar vazio" absorva tudo o que lhe estiver ao redor. É esta a figura do gozo neste ensino de Lacan: o objeto a como o buraco negro dos satélites pulsionais.

É possível observar que a diferença se estende até à maneira como esse gozo se dá: outrora dado por saltos, emperrado, duro, agora, se apresenta através do movimento, da circulação, de uma certa gravitação em torno dos objetos pequeno a.

Isso é tão sensível na mudança da relação com simbólico que Lacan diz: "O que pode assegurar uma relação do sujeito com esse universo de significações senão que, em algum lugar, existe gozo? Isso ele só pode assegurar por meio de um significante, e esse significante falta, forçosamente." (LACAN, 1962-63/2005, p.56). Neste ponto da falta, é convocado a responder com um símbolo, um signo, a saber, o de sua própria castração. Assim, Lacan demonstra que o gozo agora se dá de uma visão de que há gozo no operar com a linguagem.

Se goza-se com a operação da linguagem, há que se dizer que, necessariamente, algo do corpo tem algum efeito a partir desta construção. Miller explicita: "o corpo fragmentado das pulsões parciais, pelas zonas erógenas que são autônomas e que pensam somente em seu próprio bem e, depois, ao contrário, se há uma integração, ela se realiza graças ao gozo pulsional, que é um gozo automático, alcançado ao se seguir o caminho normal da pulsão, seu ir e vir, e sem transgressão." (MILLER, 2001, p.93).

Lacan consegue, através do objeto a, desmentir uma possível clivagem do significante e do gozo. Faz-se, então, uma conexão, uma inserção do gozo dentro do funcionamento do significante, sem rompimentos, transgressões ou coisa que o valha. É interessante observar que, novamente, é por uma construção que diz respeito, também, ao corpo - o objeto a - que possibilita essa guinada no ensino de Lacan. É possível observar que Lacan faz sua supressão dialética dentro de seu próprio ensino, com suas próprias colocações, além de reestruturar toda a problemática das zonas erógenas - aqui nesta dissertação discutida no trecho do corpo erógeno - construídas por Freud. Ao introduzir conceitos novos - gozo e o objeto a - Lacan nega, dialeticamente, o ensino freudiano e mesmo o seu, construindo algo novo.

Isso também tem reverberações na concepção que Lacan tem sobre o sintoma. Aquela

antiga construção freudiana do sintoma entendido como algo da ordem de uma mensagem criptografada, tendo algo como as perguntas da Esfinge na Grécia antiga, ou seja, uma espera por uma interpretação, por um ponto final que pudesse dizer: "é isso!", também sobre mudanças. Lacan vai dizer que "o que a análise descobre no sintoma é que ele não é um apelo ao Outro, não é aquilo que mostra ao Outro. O sintoma, por natureza, é gozo, não se esqueçam disso, gozo encoberto, sem dúvida, *untergebliebene Befriedigung* ; não precisa de vocês como o *acting out*, ele se basta." (LACAN, 1962-63/2005, p.140). Ou seja, o importante do sintoma não é sua mensagem criptografada como apelo ao Outro, e, sim, a sua natureza, o gozo. O sintoma é, então, uma forma de gozo, uma maneira peculiar de se gozar.

Esclarece-se tal mudança à guisa de exemplificação de como a colocação final de Lacan de que "um corpo, isso goza", já vem se solidificando, aos poucos, durante seu ensino. Se o sintoma é algo que, necessariamente, faz algum efeito no corpo vivo do sujeito, já fica clara a ligação e a proximidade com que estão os conceitos de corpo e gozo.

Um grande exemplo dessa proximidade entre o corpo e o gozo é trazido por Lacan através da angústia, esse afeto que não é sem objeto. Toda experiência de angústia é vivida com uma dose de reações corpóreas, vide o caso do pequeno Hans como um exemplo claro disso. Lacan demonstra como a angústia media o gozo e o desejo: "A angústia, portanto, é um termo intermediário entre o gozo e o desejo, uma vez que é depois de superada a angústia, e fundamentado no tempo da angústia, que o desejo se constitui." (LACAN, 1962-63/2005, p.193).

Lacan faz um exercício de aproximar o inconsciente ao corpo nesses seminários. Ao afirmar, no início de *Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise*, que o inconsciente se centraliza na descontinuidade, nas irrupções, "ele descreve o inconsciente exatamente como uma borda que se abre e se fecha" (MILLER, 2001, p.94). Isso que se abre e fecha aproxima das maneiras de funcionamento do corpo, fazendo-o homogêneo a uma zona erógena. A partir disto, pode-se trabalhar com uma "comunidade de estrutura entre o inconsciente simbólico e o funcionamento da pulsão" (MILLER, 2001, p.94), cirurgicamente no ponto que se trata o gozo dessa época, ligado a uma incorporação dentro da cadeia significante. Lacan chega a radicalizar tal assertiva, da semelhança entre o funcionamento do inconsciente com a estrutura corpórea, dizendo que "é no que algo no aparelho do corpo é estruturado da mesma maneira que o inconsciente" (LACAN, 1963-64, p.172).

O gozo entra, então, como uma espécie de funcionalidade, rodopiando no movimento pulsional que se dá nesse abre-fecha dos objetos parciais das zonas erógenas.

O objeto pequeno a traz, então, toda essa reformulação no campo do corpo e,

necessariamente, no gozo. Miller expõe isso de maneira cristalina: "Para se poder apresentar a operação de separação e a introdução de um objeto pequeno a como vindo responder à falta significante, é preciso substituir, discretamente, o sujeito pelo corpo vivo, pelo corpo sexuado" (MILLER, 2001, p.95). A introdução do corpo vivo - não sem a sua mortalidade, como já foi demonstrado anteriormente - é crucial para que se possa discutir o gozo no campo simbólico junto com o corpo, através do objeto a. Tais objetos - que são os objetos da pulsão - reparam, preenchem a perda de vida que se tem com a introdução do significante.

Pode-se dizer que o objeto a faz uma reformulação da significantização do gozo, deixando claro que não se trata, aí, somente de significante. "Lacan abandona a noção de significante de gozo. A própria natureza do gozo lhe parece rebelde para ser conservada sob o termo de significante" (MILLER, 2001, p.95). Tem-se, então, o objeto a enquanto uma substância de gozo, mantendo a estrutura do significante acoplado à já trabalhada materialidade do significante. Esse é o ponto crucial da supressão que Lacan faz de seu próprio ensino.

Posteriormente, Lacan vai chamar a atenção para a função de mais-de-gozar do objeto a. Ao evocar a mais-valia de Karl Marx, Lacan aponta que há, em toda relação com o Outro e com o gozo, uma perda, um resto, assim como se tem algo que se perde entre o trabalho realizado pelo operário e o seu produto. "O que há de novo é existir um discurso que articula essa renúncia, e que faz evidenciar-se nela o que chamarei de função do mais-de-gozar. É essa a essência do discurso analítico" (LACAN, 1968-69/2008, p.17). Efetivamente, isso que se perde é algo que jamais há de se recuperar através do discurso. Lacan diz que "o mais-de-gozar é uma função de renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto a. Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da mais-valia" (LACAN, 1968-69/2008, p.19). Dessa forma, o objeto a só pode ser isolado enquanto função a partir do mais-de-gozar.

Através dessa introdução da concepção de Marx no estatuto do objeto a, Lacan solidifica o que ele começou a partir do seminário X.

Ele estabelece que há uma relação primitiva do significante com o gozo. A relação da cadeia significante mínima é o que produz o saber, através do S1-S2. Dessa forma "nessa situação, portanto", ele se pergunta, "o que representa o mal-estar da civilização, como se costuma dizer? É um mais-de-gozar obtido através da renúncia ao gozo, respeitado o princípio do valor do saber" (LACAN, 1968-69/2008, p.40). Ou seja, a desadaptação do homem com a natureza, esse mal-estar primordial que se tem ao fazer vida em sociedade, vida com significante, está nesta relação intrínseca do objeto a, numa renúncia de gozo, para se poder

entrar no universo do saber.

Vale ressaltar que, se na *Ética da psicanálise*, como foi dito, o paradigma do gozo é dado através da perversão, o deste ensino vem através do gozo da normalidade, do gozo discursivo, representado por aquilo que se tem de mais "normal" na humanidade: a neurose. Lacan evoca a figura do obsessivo como aquela que representa essa relação entre o saber e o gozo: "Pois bem, direi que o obsessivo é aquele que recusa justamente tomar-se por mestre/senhor, porque, frente àquilo de que se trata, a verdade do saber, o que lhe importa é a relação desse saber com o gozo" (LACAN, 1968-69/2008, p.324).

A circulação pulsional que foi trabalhada no início deste trecho toma outro nome nestes seminários que finalizam este ensino, o XVI e XVII: repetição. É através da repetição que se tem o paradigma do gozo no final deste ensino. Por que a repetição toma esse estatuto? Miller responde: "porque nenhuma representação identificatória é completa que essa representação tende a se repetir" (MILLER, 2001, p.97). Em outras palavras, através dessa tentativa de representar o irrepresentável - o objeto a - que o significante "é aberto à sua repetição, repetição cujo princípio é o malogro da completa realização da representação em questão" (MILLER, 2001, p.97). Lacan demonstra como isso foi supressumido da construção freudiana sobre a repetição dizendo que "há aí, na estrutura lógica, algo que esclarece o que a teoria freudiana implica de fundamental no fato de o sujeito, originalmente, frente ao que o relaciona com um declínio do gozo, só poder manifestar-se como repetição, e repetição inconsciente" (LACAN, 1968-69/2008, p.72).

O gozo, então, é retirado dentro da experiência freudiana, como Lacan afirma, sendo possível ser visto apenas na experiência psicanalítica. "O gozo, aqui, é um absoluto, é o real, e tal como o defini, como aquilo que sempre volta ao mesmo lugar" (LACAN, 1968-69/2008, p.206).

A partir dessas assertivas, o gozo aproxima-se, cada vez mais solidamente, ao corpo. Há que se dizer, através de toda a construção que foi feita nesta dissertação que, hora alguma, Lacan separou esse binômio gozo-corpo. Em suas palavras, ele afirma: "Desde que a introduzi em nosso manejo, tentei indicar que a função do gozo é, essencialmente, uma relação com o corpo, mas essa relação não é qualquer uma. Baseia-se numa exclusão que é, ao mesmo tempo, uma inclusão." (LACAN, 1968-69/2008, p.112). Depreende-se, dessa afirmação, a importância das discussões introduzidas nestes seminários finais desta época, de uma reformulação da topologia da psicanálise. Pode-se dizer que ao se falar em topologia, dentro do ensino lacaniano, necessariamente, fala-se de gozo e de sua relação com o corpo. Obviamente, que todo acesso dado ao gozo, nesta época, advém da topologia do próprio

sujeito: "é preciso partir de que todo o nosso acesso ao gozo, de qualquer modo, é comandado pela topologia do sujeito." (LACAN, 1968-69/2008, p.112).

Através disto, pode-se perceber que é o sujeito que cria uma estrutura do gozo. Contudo, o máximo que se pode esperar dessa relação é sempre uma espécie de recuperação, de *rehab*, de um buscar e estruturar algo que foi perdido e que jamais voltará, o *mais-de-gozar*:

É possível observar o tanto que estão intrínsecas as relações do binômio gozo-corpo e do significante, visto na figura do sujeito do inconsciente. A hiância da relação com os objetos parciais é o lugar em que o simbólico pode surgir, ou seja, no hiato entre corpo e gozo, produz-se o efeito simbólico: "Esse efeito simbólico inscreve-se no vazio que se produz entre o corpo e seu gozo, na medida em que é a incidência do significante, ou da marca, isto é, do que chamei há pouco de traço unário, que o determina ou o que agrava" (LACAN, 1968-69/2008, p.125).

Lacan aproveita esse momento do gozo para reafirmar, de uma nova maneira, toda a desnaturalização que o homem tem em função da linguagem, dizendo que não há nada no gozo que possa ser redutível a algo como um "naturalismo": "O que há de naturalista na psicanálise é, simplesmente, o nativismo dos aparelhos chamados pulsões, e esse nativismo é condicionado pelo fato de que o homem nasce num banho de significantes" (LACAN, 1968-69/2008, p.208). Ou seja, é através da carona, se assim pode-se dizer, que o significante toma nas zonas erógenas, essas regiões privilegiadas pelo prazer das mucosas, fazendo delas campo de cultura que o corpo do homem é desnaturalizado, dando condição de existência para o gozo, visto, aqui, na repetição infinita do significante no afã impossível de nomear o insignificanzável. Miller chega a afirmar que "a repetição é fundada sobre um retorno de gozo. A repetição visa ao gozo" (MILLER, 2001, p.99). Em outras palavras, o próprio movimento da linguagem é de gozo, sendo ela, neste ensino, então, uma espécie de maquinário de gozo, subjugada por esse imperativo.

É digno de nota pontuar que a linguagem, para Lacan, não é um instrumento de comunicação, diferente de algumas teorias da linguística. Na psicanálise lacaniana, a linguagem ganha, portanto, o estatuto de produtor do gozo, tendo nele seu ponto principal e finalidade.

Se essa repetição, essa circulação infinita se dá em torno do objeto a, neste ensino, ficam claras as reverberações que isso tem diretamente no corpo. A negação dialética que Lacan faz através deste conceito do gozo termina por transformar o corpo em um campo de gozo, um lugar no qual os significantes podem encarnar e ganhar corpo: "Essa centralidade é

o que designo como o campo do gozo, definindo-se o gozo em si como tudo o que decorre da distribuição do prazer no corpo" (LACAN, 1968-69/2008, p.218).

Resumindo, o gozo passa de um paradigma da transgressão, no que tange ao ensino do simbólico, para uma espécie de normalidade, introduzindo-se, no decorrer da teorização sobre o objeto a, nas entrelinhas da movimentação significante, tornando cada vez mais sólida, a posição final de Lacan sobre o corpo, tal como se demonstrará no subcapítulo que se segue, e que trata de seu ensino final, o do real.

4.3 - Corpo e gozo no ultimíssimo ensino de Lacan: o real em questão

No final do percurso do ensino lacaniano, percebe-se uma última guinada que abrange, como se viu no decorrer desta dissertação, o conceito de corpo e de gozo.

A princípio, pensou-se em escrever esse subcapítulo final nos mesmos moldes que os anteriores. Contudo, durante tal exercício e também concomitante à leitura da bibliografia correspondente, percebeu-se o quanto tais conceitos - corpo e gozo - ficam intrínsecos nesse final. Há que se dizer que é difícil separá-los, neste momento, até à guisa de explanação didática.

Recua-se, então, do padrão de formatação da escrita que foi estabelecido durante este capítulo, ressaltando o caráter de exceção que este possui.

É possível observar - através da leitura dessa dissertação - como que, aos poucos, estes dois conceitos vão se aproximando até culminarem no exercício final de colocá-los inseparáveis.

O ultimíssimo ensino - este que aborda-se nesse final e que alguns colocam como o ensino do Real - tem, talvez, o caráter de maior guinada na produção lacaniana. Praticamente todos os seus conceitos são revisados, tendo como direção o avanço de alguns pontos e, as vezes, a revisão de outros. O primeiro pode-se exemplificar pela topologização do estatuto do objeto a, colocado na interseção da tríade simbólico, imaginário e real; o segundo, pode-se vê-lo nas discussões sobre o suposto gozo do Outro, colocado em questão a partir do emparelhamento entre gozo e corpo.

A partir desse raciocínio, separa-se, para melhor compreensão, em dois tempos essa exposição: o primeiro que se ligará às produções próximas ao seminário XX, *Mais, ainda*, e o segundo, ao seminário XXIII, *O sinthoma*. Enxerga-se que em cada um há particularidades

dignas na construção dessa discussão final sobre o corpo em Lacan, fazendo-se necessário separá-los para a melhor compreensão dos avanços.

Neste trecho será possível retomar alguns pontos principalmente ligados às produções de Weismann, Schrödinger e Dawkins, como foi dito no primeiro capítulo dessa dissertação, de maneira a demonstrar como Lacan se apropria dos conceitos dos dois primeiros e de como a psicanálise - o que já foi demonstrado desde o capítulo sobre a biologia freudiana - pode propor um outro olhar para a biologia.

4.3.1 - A conjugação do binômio corpo e gozo

Neste trecho inicial, observa-se toda a mudança que Lacan estabelece em seu ensino, através de uma transformação, principalmente, no estatuto do significante e da palavra. Miller coloca que "Lacan, de fato, compromete a posição de todo o seu ensino, e isso implicará, depois, na última parte de seu ensino, um esforço para reconstituir um outro aparelho conceitual com os resquícios do precedente" (MILLER, 2001, p.101).

Miller apresenta essa construção em função de uma guinada da visão sobre a função do significante. Este que, anteriormente, era um signo do sujeito - através da fórmula de sujeito do inconsciente, que constitui-se no vão entre a relação de um significante com outro -, sofre, neste ponto, uma reformulação de maneira a se assemelhar a algo que Miller transcreve "em termos de representação: o significante representa o gozo" (MILLER, 2001, p.101). Dessa forma, o significante passa a ter um outro peso, uma outra medida que vai além da pura função de representar o sujeito a outro significante.

Depois de todo o seu trabalho, durante anos, de construir aquilo que vinha como estranho, como não-funcional, como mancado, esburacado, desnaturalizado no homem e na sua relação com a natureza, o gozo toma um lugar específico: ele passa a ser aquilo que não tem utilidade. Lacan se pergunta: "O que é o gozo? Aqui ele se reduz a ser apenas uma instância negativa. O gozo é aquilo que não serve para nada" (LACAN, 1972-73/2008, p.11).

É digno de nota que tudo aquilo que essa dissertação vai apontando, em seu percurso, sobre os movimentos da suprassunção dialética no conceito de corpo, acabam por desembocar neste ponto, que é o alicerce da *démarche* atual das discussões da psicanálise sobre o corpo. O gozo faz com que tudo no homem seja desnaturalizado, desarrumado, disfuncional. Se é permitido o gracejo - caro à linguagem lacaniana no final do ensino - o conceito de corpo

suprassumido pela leitura psicanalítica, dito desnaturalizado, faz com que a natureza ganhe fala, ganhe discurso, seja embebida nos tonéis do significante, ou seja, ele a "diz-natura".

Se o inconsciente é uma hipótese, Miller aponta que a convicção lacaniana desse ensino "começa com o gozo enquanto fato. Em relação à linguagem, à palavra, à estrutura que a suporta, a questão era a captura do organismo vivo e, com a discursividade, Lacan chegou até a propor uma relação originária do significante com o gozo" (MILLER, 2001, p.101). O estatuto atual, então, é através de uma afirmativa: "Há o gozo". Sua existência faz com que a psicanálise se pergunte em que lugar o corpo se coloca nesse ensino final.

Toda essa discussão é transcorrida no palco da sexualidade, especialmente da relação entre homem e mulher. A questão entre a relação do corpo e do gozo é introduzida por Lacan através do binômio assexuação-sexuação: "Mas, o ser, é o gozo do corpo como tal, quer dizer, como assexuado, pois o que chamamos de gozo sexual é marcado, dominado, pela impossibilidade de estabelecer, como tal, em parte alguma do enunciável, esse único Um que nos interessa, o Um da relação sexual" (LACAN, 1972-73/2008, p.14). O gozo do corpo é ligado, então, à assexualidade, justamente porque Lacan retoma todas as questões expostas por Freud sobre as perversões sexuais humanas, nos seus *Três ensaios*.

Isso é salientado por sua noção de que "gozar tem esta propriedade fundamental de ser em suma o corpo de um que goza de uma parte do corpo do Outro" (LACAN, 1972-73/2008, p.30). Em outras palavras, "o ser do corpo certamente que é sexuado, mas é secundário, como se diz" (LACAN, 1972-73/2008, p.12), pois goza-se apenas de uma parte do corpo, de uma parcialidade objetal, sendo ela impossível de ser sexuada enquanto um todo. Através desse ponto, é necessário retomar o objeto a, pois ele é o objeto parcial por excelência. De outra forma, Lacan coloca que o "que chamamos de corpo, talvez seja apenas esse resto que chamo de objeto a" (LACAN, 1972-73/2008, p.13). É perceptível - a partir do emparelhamento, descrito no trecho anterior, do gozo através do objeto - que o corpo é alinhado ao gozo através desse caminho.

Para explicar essa nova maneira de raciocinar, Lacan introduz - como lhe era de costume - elementos de uma lógica que ele chama de não-toda, para explicar a sexualidade feminina. Tal lógica é um pouco diferente da clássica, tendo em vista que comporta a possibilidade da contradição em si mesma. Há quem trabalhe esse raciocínio de maneira estruturada na matemática: um brasileiro chamado Newton da Costa, com sua lógica paraconsistente²². Contudo, não há necessidade de delongar no assunto, tendo em vista o

²² Pode-se conhecê-la melhor na obra: Newton C. A. da Costa; Jair Minoro Abe; Afrânio Carlos Murolo; João I. da Silva Filho; Casemiro Fernando S. Leite. *Lógica Paraconsistente Aplicada*. São Paulo: Atlas, 1999

objetivo desta dissertação. O que seria essa visão, então, de não-toda (*n'est pas tout*)?

O todo a que Lacan se refere tem a ver com tudo aquilo que é construído através da cultura, ou seja, do sentido, do entrelaçamento entre imaginário e simbólico. É o que chamado de lógica fálica, de sexualidade, de inconsciente estruturado como linguagem. Dizer que a mulher encontra-se em uma lógica não-toda não quer dizer que ela se encontra fora da ordem da linguagem, do sentido, mas que "há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso" (LACAN, 1972-73/2008, p.38), encontrando-se, contudo, toda no discurso. Percebe-se, obviamente, que há contradição inerente nesse raciocínio, contudo ele tem sua consistência, uma lógica diferente da que se aprende através de Aristóteles, por exemplo.

Assim, "o ser sexuado dessas mulheres não-todas não passa pelo corpo, mas pelo que resulta de uma exigência lógica na fala. Com efeito, a lógica, a coerência inscrita no fato de existir a linguagem e de que ela está fora dos corpos que por ela são agitados" (LACAN, 1972-73/2008, p.17). Esse "ser sexuado" que Lacan nomeia é aquele que se liga à suposta naturalidade animal de macho e fêmea, demonstra que a sexuação, se assim pode-se dizer, é dada pela linguagem e não por algo inscrito naturalmente em seu corpo, havendo, então, uma intromissão dessa linguagem que agita, balança e traz inquietação a esse corpo. É importante isso ser ressaltado, pois é o raciocínio inverso do que a ciência biológica se propõe, tendo em vista que não é um corpo de saber instintivo que se desorganiza pelo ambiente cultural, mas um campo material inerte que é animado, no sentido mais estrito da palavra, por uma linguagem que tem, em si, os quês da sexualidade.

Essa é o ponto mais sensível da supressão do corpo no ensino final de Lacan que leva a uma espécie de inversão de raciocínio da biologia.

Lacan utiliza-se de uma figura da mitologia grega para demonstrar como o gozo e o corpo se articulam por essa nova maneira de raciocinar. Diz-se que Aquiles e uma tartaruga foram disputar uma corrida, sendo que o primeiro era considerado o homem mais rápido da Grécia. Ele dá à tartaruga alguns passos de vantagem. A questão colocada pelos filósofos era se Aquiles se encontrava, em algum momento, com a tartaruga. Dizia-se que assim que ele se encontrava, a tartaruga dava mais um passo milimétrico à frente, tornando o encontro impossível. Lacan diz que "tal é o esquema do gozar de um lado do ser sexuado" (LACAN, 1972-73/2008, p.14), ou seja, uma face do gozo é algo que transcende a tudo que se liga à sexuação, ao inconsciente, à linguagem.

Há que se pensar que, se o corpo é esse lugar no qual a linguagem vai instaurar toda essa relação com o que é da ordem do sexual, e se o gozo está sempre desconstruindo-se com ele, percebe-se que a ligação entre gozo e corpo é colocada em um patamar de

inseparabilidade nesse ensino.

O gozo é, então, sempre um gozo corporal. A partir desse ensino, Lacan rejeita a ideia de um gozo que não passe pelo corpo, pela materialidade corpórea. Para tanto, Lacan começa a brincar com categorias da filosofia cartesiana, com as posições da substância pensante e a substância extensa. Ele aponta que, em psicanálise, pode-se pensar em uma terceira categoria, a substância gozante: "*O gozar de um corpo*, de um corpo que, a Outro, o simboliza, e que comporta talvez algo de natureza a fazer pôr em função uma outra forma de substância, a substância gozante" (LACAN, 1972-73/2008, p.29). Ele coloca que é exatamente nesse ponto que se supõe a experiência psicanalítica, demonstrando que o futuro da psicanálise de orientação lacaniana reporta-se à questão do corpo e do gozo, ou seja, à substância do corpo, colocando a condição básica de que isso se goza: "Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isso, que um corpo, isso se goza" (LACAN, 1972-73/2008, p.29).

Observa-se que Lacan dá, através dessa fala, o resumo do que se poderia nomear como a biologia lacaniana. Se se pensa que biologia é o estudo da vida e que, em psicanálise, o que podemos conhecer da vida é o corpo que se goza, tem-se a direção de toda a discussão a ser traçada.

Lacan demonstra como abordá-la, essa biologia por ele supressumida: "Isso só se goza por corporizá-lo de maneira significativa" (LACAN, 1972-73/2008, p.29). Não há outra maneira de abordar o gozo a não ser pelas beiradas do significante, dos signos. É por isso que Miller coloca - como foi citado no início deste trecho - que o significante, aqui nesse ensino, passa a representar o gozo. Há nele, como viu-se no decorrer dessa dissertação, uma materialidade que lhe dá essa capacidade gozosa, se assim se pode dizer. Assim, "o gozo só se interpela, só se evoca, só se suprema, só se elabora a partir de um semblante, de uma aparência" (LACAN, 1972-73/2008, p.99).

Uma biologia dos semblantes, seria uma possível nomenclatura do que se faz em psicanálise.

Lacan, neste ponto de seu ensino, começa a se questionar sobre a vida, como pode ser observado através de sua colocação de que o gozo é a única coisa que podemos saber dela. Lacan interpela seu auditório dizendo: "Vocês logo vêem aonde vamos - aqueles que falam, certamente, não são não importa quem, são seres que estamos habituados a qualificar de vivos e, talvez, é muito difícil excluir, daqueles que falam, a dimensão da vida" (LACAN, 1972-73/2008, p.36). Uma guinada que se observa é que Lacan, durante todo seu ensino, agarrou-se à ideia hegeliana da morte da Coisa pela palavra. Nesse final de ensino, ele começa a se

perguntar o que há de vivo, ou melhor, o que pode-se qualificar como organismo vivo falante.

Seus questionamentos sobre a biologia acabam por recair nos mesmos que Freud se fez com os trabalhos de Weismann e do gérmen, "a respeito do qual farei vocês notarem que não se pode dizer que seja a vida, pois aquilo também porta a morte, a morte do corpo, por repeti-lo. É de lá que vem o *mais*, em-corpo, o *A inda*. É portanto falso dizer que há separação do soma e do gérmen, pois, por alojar esse gérmen, o corpo leva seus traços" (LACAN, 1972-73/2008, p.12). É possível perceber que seu raciocínio se dá em outra direção, não naquela comum à biologia que, como foi visto, através de Weismann, separa soma e gérmen.

É preciso introduzir uma nuance aqui. Não quer dizer que Lacan ignora as revoluções da biologia molecular, da descoberta do DNA, das diferenciações entre o soma e sua cadeia cromossômica dobrada em relação aos gérmenes sexuais. Há um trocadilho com a língua francesa dentro de tal frase que demonstra a intenção de Lacan com tal frase. O chamado "em-corpo", provém do *En-corps*, do francês, homófono da palavra *Encore*, nome do seminário XX, *Mais, ainda*. A introdução desse "A" maiúsculo demonstra o que Lacan quer dizer, de maneira estética com a fala e a escrita, metaforicamente, sua visão de funcionamento do corpo. Há o corpo e, no-corpo, um *A inda*, ou seja, um Outro, algo da linguagem, da ordem da cultura, que vem de fora, caracterizando a tal extimidade, já trabalhada anteriormente, que desregula e representa o gozo desse corpo, parasitando-o.

Em outras palavras, Lacan, de maneira lúdica, aponta sua suprassunção do conceito de corpo demonstrando que aquilo que é lido como gérmen na biologia, ou seja, aquilo que é da ordem do sexual, é, em psicanálise, o inconsciente, a linguagem, o Outro. É por isso que, em psicanálise, se faz uma espécie de "a na tomia" (LACAN, 1972-73/2008, p.101). É um trocadilho cirúrgico: se *anatome*, a palavra grega que está na raiz de anatomia, é seccionar, cortar, dividir, o que se introduz no estudo desse corpo humano psicanalítico é um pedaço que vem do Outro, esse pequeno *a*. Por isso que Lacan hipotetiza que aquilo que ele pensa como corpo pode, talvez, ser uma versão do objeto *a*.

Contudo, há aqui uma grande diferença entre a anatomia e a anatomia psicanalítica: a primeira faz-se com cadáveres e a segunda só é possível com o organismo vivo, como dito anteriormente. Um corpo vivo se reclina em um divã para lidar com seu próprio modo de gozar, que o desnaturaliza e faz com que tenha de criar uma maneira singular de lidar com a vida em sociedade e consigo mesmo.

Lacan chega a colocar que o corpo é o fundamento de todo o ser. Ele problematiza a questão da alma dizendo que "quem não vê que a alma não é outra coisa senão a identidade suposta a esse corpo, com tudo o que se pensa para explicá-lo? Em suma, a alma é a que se

pensa a propósito do corpo" (LACAN, 1972-73/2008, p.118). Com essa colocação, Lacan reclama para a si o estatuto de materialista, não sem ressalvas se isso, realmente, existe. Em outras palavras, não há possibilidade de haver ser sem aquilo que o funda, ou seja, o corpo.

Esse corpo do último ensino é, então, o lugar, o campo fértil que se imbrica com o gozo: "essa hiância inscrita no estatuto mesmo do gozo, enquanto diz-mansão do corpo, no ser falante, aí está o que torna a brotar com Freud por esse teste - não preciso dizer mais nada - que é a existência da fala. Onde isso fala, isso goza" (LACAN, 1972-73/2008, p.123). É preciso que haja a fala para que haja gozo, sendo ela, então, a condição de existência do último. Miller reitera tal afirmação, dizendo que "há gozo enquanto propriedade de um corpo vivo, ou seja, trata-se de uma definição que relaciona o gozo unicamente ao corpo vivo. Sem dúvida, só há psicanálise de um corpo vivo - e que fala" (MILLER, 2001, p.102).

O que se tem então é um avanço no raciocínio sobre o gozo anteriormente apontado por Lacan, descrito no subcapítulo anterior desta dissertação. Aquilo que era abordado através da repetição, nas núpcias do gozo e do saber, é agora substituído pelo corpo.

Esboçando um trajeto, Miller aponta que Lacan, em seu ponto de partida, "dedicava-se a demonstrar que o gozo era, no fundo, de cima abaixo e dos pés à cabeça, imaginário" (MILLER, 2001, p.103). Posteriormente, ele fez uma adequação ao seu ensino ligado ao simbólico e, finalmente, faz a "demonstração de que o gozo é, fundamentalmente, Uno, quer dizer, que ele passa ao largo do Outro" (MILLER, 2001, p.103). Esse gozo que passa ao largo do Outro é chamado, nesta época, de gozo além-falo, uma situação que Lacan já deslumbrava: "Há um gozo, já que nos atemos ao gozo, gozo do corpo, que é, se posso me exprimir assim (...) *para além do Falo*" (LACAN, 1972-73/2008, p.80).

Isso quer dizer que há algo do corpo próprio que vai, também, além do imaginário e do simbólico, há um real do corpo, se assim se pode colocar. Aqui, inicia-se a construção de um corpo real, de algo que vai além do Falo. Contudo, isso será melhor trabalhado mais à frente.

Miller diz que "a demonstração de Lacan é que todo gozo efetivo, todo gozo material é gozo Uno, quer dizer, gozo do corpo próprio. Sempre é o corpo próprio quem goza, por qualquer que seja o meio" (MILLER, 2001, p.103). Sendo assim, esse gozo é solitário, através de seu auto-erotismo, sem a inserção do Outro. Lacan leva essa situação ao extremo, demonstrando que a função reprodutiva - algo que a medicina e a biologia colocam como natural e como parte do funcionamento do corpo - é, na verdade, um deslize, um rateio da função do gozo do corpo próprio. Para se introduzir o Outro, há que se perder algo desse gozo, um mais-de-gozar, já explorado anteriormente, correndo o "risco" da reprodução. Ele diz: "é o corpo falante, no que ele só pode chegar a se reproduzir graças a um mal-entendido

do seu gozo" (LACAN, 1972-73/2008, p.129). Sabe-se que mal-entendidos só acontecem quando há possibilidade de chistes, ou seja, com a introdução do Outro.

Essa posição lacaniana tem efeitos diretos sobre a linguagem. Essa é enxergada, neste ensino, como um aparelho de gozo, não sendo necessariamente relacionada com a comunicação. Isso é chamado, por Lacan, de gozo do blábláblá. "Blábláblá quer dizer, exatamente, que, considerada na perspectiva do gozo, a palavra não visa ao reconhecimento, à compreensão, ela não passa de uma modalidade do gozo Uno" (MILLER, 2001, p.104).

A palavra pela palavra. Esse começa a ser o novo estatuto da linguagem para Lacan. A fala se liga ao corpo e vira mais uma modalidade de se gozar. Portanto, não é porque se fala de um gozo ligado à fala que se precisa, necessariamente, excluir o corpo. Para Lacan, nesse final de ensino, a presença do corpo para gozar é axiomática: "Há um corpo que fala. Há um corpo que goza por diferentes meios. O lugar do gozo é sempre o mesmo, o corpo. Ele pode gozar masturbando-se ou, simplesmente, falando. Pelo simples fato de falar, esse corpo não está ligado ao Outro" (MILLER, 2001, p.104). Isso quer dizer que a aclamada frase de Lacan: "A relação sexual não existe", dita aos montes no seminário XX, diz, no fundo, que o gozo, na verdade, é solitário.

Segue-se, então, para o último passo da supressão lacaniana do conceito de corpo, no qual ele vai conseguir topologizar tudo aquilo que foi construído, por ele, durante seu ensino.

4.3.2 - Corpo e gozo na teorização do nó borromeano

A parte mais derradeira do ensino lacaniano refere-se às construções topológicas do nó borromeano. Miller diz que o grande marco de mudanças do ensino de Lacan ocorreu na cidade de Roma. Há que se lembrar que tal cidade coabita as ruínas da antiga civilização romana e os altos prédios da modernidade. Portanto, algo que pode metaforizar aquilo que era feito em seus três discursos em Roma: uma reconstrução, uma apropriação daquilo que foi feito anteriormente, subsistindo algo do antigo nesse novo, ou seja, uma outra maneira de dizer que Lacan faz uma supressão dialética de seu próprio ensino. A tal fala de Miller advém de uma discussão focada na fala: "A primeira vez foi em Roma que Lacan lançou essa pontuação sobre a fala. A terceira vez, em Roma, isso foi feito para inaugurar, do meu ponto de vista, uma coisa totalmente diferente: um regime de pensamento totalmente diverso a

respeito da psicanálise" (MILLER, 2002, p.9).

Estabelece-se, então, um marco: o que se discute aqui é o que é construído da terceira conferência de Lacan em Roma em diante. Essas explorações lacanianas finais são o extremo de sua negativa do ensino freudiano, algo que faz com que Miller "se autorize" a dizer que este é o ponto em que ele vai além de Freud: "Essa exploração - eu o digo, embora Lacan tenha se guardado de formulá-lo nesses termos, mas o tempo passado autoriza essa audácia - vai além de Freud" (MILLER, 2002, p.8)

Lacan, logo no início do seminário *O sinthoma*, já introduz o que ele enxerga como natureza, deixando claro que ela não é una: "Pelo procedimento de chamar de *natureza* o que vocês excluem pelo simples fato de ter interesse em alguma coisa, alguma coisa que se distingue por se nomeada, a natureza não se arrisca a nada senão a se afirmar como uma miscelânea de *fora-da-natureza*." (LACAN, 1975-76/2007, p.13). É um jogo de palavras que Lacan faz para demonstrar que não há racionalidade na natureza, ou seja, que não há leis que regem essa natureza. O interessante é que o raciocínio lacaniano é de demonstrar que é *exatamente* por não haver leis no Real que necessita-se de criar leis através de um procedimento dito lógico, e não o inverso. É por isso que o que chamamos - no ato de nomear a natureza, como fez Adão em Gênesis - de natureza é, na verdade, sempre um fora-da-natureza, ou seja, algo da linguagem.

O que Lacan faz nesse final do seu ensino é tão grande que até o estatuto do sujeito, ou seja, daquilo que é abordado pela psicanálise, muda. Agora, há um outro termo para nomear o ser de linguagem, o ser que fala: *parlêtre*. Em português, foi-se adotada a palavra *falasser*, que diz de uma junção entre o inconsciente estruturado como uma linguagem - que faz o sujeito do inconsciente - com o funcionamento material de um corpo. Tudo o que foi construído durante o seu ensino desemboca nesta concepção, que faz com que a psicanálise se reinvente.

Esse corpo, agora, é o ponto em que ele se diferencia, ainda mais, das outras leituras sobre a psicanálise, principalmente dos ingleses: "(eles) Acreditam ferreamente que a fala não tem efeito. Estão errados. Imaginam que há pulsões, e isso quando se dispõem a não traduzir *Trieb* por *instinct*. Não imaginam que as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer" (LACAN, 1975-76/2007. p.18). Em outro texto, ele reitera essa posição dizendo: "Indiquemos apenas que as mulheres aqui nomeadas (Deutsch e Horney) fizeram um apelo - tal é sua inclinação nesse discurso - do inconsciente à voz do corpo, como se não fosse justamente pelo inconsciente que o corpo adquire voz" (LACAN, 1973/2003, p.463).

Observa-se que a posição lacaniana é inversa do que corriqueiramente se pensa em psicanálise. Para ele, é o inconsciente que dá a voz ao corpo, diferente da posição de que o

corpo dá voz ao inconsciente. É uma inversão sutil, mas muito precisa em Lacan. Isso é até nomeado por ele como o escândalo do discurso psicanalítico (LACAN, 1973/2003). Pois deve ser encarado como tal, é o local onde a psicanálise vai questionar a biologia, vai conseguir produzir uma nova concepção de corpo e, necessariamente, uma biologia diferente.

Há toda uma discussão que perpassa boa parte dos seminários finais de Lacan que se prende a demonstrar e explicar todos os pontos da matemática que são úteis ao raciocínio topológico. Por mais que isso seja de altíssima valia, não há como estender no assunto, em função do objetivo desta dissertação que é demonstrar o movimento dialético sofrido pelo conceito de corpo da biologia à psicanálise.

Em resumo, o nó escolhido por Lacan, o borromeano, caracteriza-se por ser uma amarração tal que se um dos componentes for cortado, todos os outros que se prendem são, necessariamente, soltos. Através disso, Lacan demonstra que o mito do sujeito deve ser dissolvido em meio ao caldo borromeano: "Esse nó, qualificável de borromeano, é insolúvel sem que se dissolva o mito do sujeito - do sujeito como não suposto, isto é, como recalque ele não torna mais diverso do que cada corpo que assinala o falasser, cujo corpo só tem estatuto respeitável, no sentido comum da palavra, graças a esse nó" (LACAN, 1975-76/2007, p.37). Em outras palavras, só pode haver um raciocínio do falasser se houver uma topologização através do nó borromeano, a fim de que se possa demonstrar cada ponto específico do corpo e do gozo.

Durante todo o seu seminário XXIII, Lacan vai arrumando maneiras de problematizar o corpo e o gozo e de dizê-lo crucial de várias maneiras. Uma peculiaridade que se revela é como ele circula entre os três laços - real, simbólico e imaginário - para dizer das formas pelas quais o corpo toma em cada uma dessas instâncias. Ao responder uma questão sobre a relação entre a fala e o corpo, ele diz: "é da ordem de um apelo ao real não como ligado ao corpo, mas como diferente. Longe do corpo, existe a possibilidade do que chamei, na última vez, de ressonância, ou consonância. É no nível do real que essa consonância pode ser achada. Em relação a esses pólos que o corpo e a linguagem constituem, o real é o que faz acordo" (LACAN, 1975-76/2007, p.40).

Uma fala de Lacan, vista de maneira solta, pode levar um imbróglio tremendo. Ei-la: "Ao fazer assim, introduzo alguma coisa de novo, que dá conta não somente da limitação do sintoma, mas do que faz com que, por se enodar ao corpo, isto é, ao imaginário, por se enodar também ao real e, como terceiro, ao inconsciente, o sintoma tem seus limites" (LACAN, 1975-76/2007, p.164). Obviamente que é porque se fala de limites que se pode falar de nós.

À primeira vista, pode-se ser levado a acreditar que há uma equiparação entre corpo -

imaginário, inconsciente - simbólico e o real. Contudo, tomando todo o percurso desta dissertação, percebe-se que tal fala de Lacan não é, exatamente, o que ele vem construindo em todo o seu ensino. Há que se lembrar que o pano de fundo do seminário *O sinthoma*, é a escrita de James Joyce e a maneira através da qual ele faz com que o "ser artista" transforme-se em sinthoma, amarrando todos os seus nós borromeamente, evitando-lhe surtos e fenômenos elementares. Há, sim, o imaginário do corpo, com toda a sua primazia nas impressões que se tem sobre a concepção do corpo. Contudo, o corpo não é só imaginário, nem o imaginário é apenas o corpo, apesar de ser comandado, se assim pode-se dizer, pela construção do corpo próprio. Lacan o diz: "Portanto, indico aqui, *na articulação do imaginário do corpo*, alguma coisa como uma inibição específica que se caracterizaria especialmente pela inquietante estranheza" (LACAN, 1975-76/2007, p. 47). Ele coloca "o imaginário do corpo" demonstrando as sutilezas de como devem ser lidas essas colocações, tal qual foi explicitado no início deste parágrafo.

Se Joyce é o pano de fundo, toda a sua particularidade com seu corpo também é um ponto que terá maior investimento na discussão. Lacan diz, sobre essa relação joyciana: "pois quero dizer que ele metaforiza sua relação com seu corpo. Constata que todo o negócio se esvaiu, *como uma casca*, diz ele" (LACAN, 1975-76/2007, p.145). Tal evento refere-se ao espancamento sofrido por Stephen Dedalus, personagem joyciano - normalmente equiparado ao próprio autor pelos especialistas em Joyce - no livro *O retrato do artista enquanto jovem*, no qual, ao lembrar desta cena, o personagem não sente ódio, nem rancor, nem dor. Ele enxerga que isso se esvaiu dele "como uma casca". É isso que faz com que Joyce consiga metaforizar sua relação com o corpo, ou seja, simbolizá-lo, transformando-o em palavras.

Esse fenômeno extraordinário em Joyce só é possível porque ele tem uma relação egóica completamente singular.

Isso permite que Lacan possa reformular toda sua posição até em relação ao inconsciente. Ele se questiona: "Quem sabe o que se passa no seu corpo? Eis aí alguma coisa extraordinariamente sugestiva. Para alguns, chega a ser o sentido que dão ao inconsciente" (LACAN, 1975-76/2007, p.145). Porém, Joyce coloca isso em questão ao demonstrar que o fato de não conhecermos a maioria dos fenômenos que ocorrem em nosso corpo, não é o que faz o inconsciente se produzir, afinal de contas, Joyce é "como, se assim posso dizer, desabonado do inconsciente" (LACAN, 1975-76/2007, p.160).

Lacan prossegue o raciocínio: "é que o inconsciente nada tem a ver com o fato de um monte de coisas ser ignorado quanto a seu próprio corpo. Quanto ao que se sabe ele é de uma natureza bem diferente mesmo. Sabe-se um monte de coisas provenientes do significante"

(LACAN, 1975-76/2007, p.145). É a partir desse ponto que Lacan se enxerga além de Freud, como Miller mesmo colocou e foi apontado no início deste trecho final. A noção primária de inconsciente freudiano, a de *Unerkannt*, presente no capítulo VII da *Interpretação dos sonhos*, já discutida anteriormente nesta dissertação, "apoiava-se precisamente na nossa ignorância quanto ao que se passa em nosso corpo. O inconsciente de Freud é justamente a relação que há entre um corpo que nos é estranho e alguma coisa que faz círculo, ou mesmo reta infinita, e que é o inconsciente" (LACAN, 1975-76/2007, p.145). Eis a supressão dialética do conceito de corpo da obra freudiana no ensino final de Lacan construída em suas próprias palavras.

Lacan chega a brincar que toda a confusão da psicologia sempre foi essa: a imagem confusa que temos de nosso próprio corpo (LACAN, 1975-76/2007). Novamente, isso não quer dizer que o corpo seja, apenas, imaginário. A nuance da frase é clara e é o que se continua argumentando.

Ainda sobre a relação de Joyce com o próprio corpo, Lacan faz uma construção que dá a direção do raciocínio atual da psicanálise sobre o corpo: "Ter relação com o próprio corpo como estrangeiro é, certamente, uma possibilidade, expressada pelo fato de usarmos o verbo *ter*. Tem-se seu corpo, não se é ele em hipótese alguma." (LACAN, 1975-76/2007, p.146). A questão, agora, recai inteiramente no ponto de que um corpo, isso se tem. Dizê-lo de tal forma é demonstrar que há algo de naturalmente alienante na relação do ser que fala e de seu corpo. Toda a desnaturalização desse corpo, já extensamente explorada nesta dissertação, tem aqui, nesse final, sua razão e sua demonstração topológica.

Ora, porque, então, o corpo não é apenas imaginário como se pode ser levado a crer? Lacan responde: "Mas a forma de Joyce *deixar cair* a relação com o corpo próprio é totalmente suspeita para um analista, pois a idéia de si como um corpo tem um peso. É precisamente o que chamamos de ego" (LACAN, 1975-76/2007, p.146). Observa-se que Lacan centraliza a questão que nos faz crer que "somos" um corpo: tal ilusão é o que, comumente, constrói-se como ego. Joyce tinha suas questões "de não haver interesse por essa imagem naquela ocasião não é o que assinala que o ego tem nele uma função particularíssima?" (LACAN, 1975-76/2007, p.146). Em outras palavras, cair no engodo de igualar corpo como estritamente imaginário é um lapso interpretativo neurótico de crer que tudo aquilo que se pode ter de relação com o corpo tem que, necessariamente, passar por uma relação narcísica.

Joyce é quem dá o caminho para se questionar o suporte do corpo enquanto imagem. Ao metaforizá-lo, ele coloca em questão a incidência do significante não apenas enquanto

transmissão, mas enquanto aquilo que faz sulco no real, que arranca-lhe um pedaço, um naco, como possibilidade de demonstrar uma outra maneira de se ter um corpo.

Ter um corpo. Tal frase poderia ser pronunciada por Richard Dawkins ou Schrödinger. Este último poderia colocá-lo à mercê das energias, do caos da movimentação subatômica; em Dawkins isso poderia ser lido através da carcaça das máquinas de sobrevivência em luta dos impulsos dito controladores dos genes com as desnaturalizações sofridas pela cultura. A energia, em Schrödinger, é que tem o corpo e, em Dawkins, é o gene. Em Lacan, a suprassunção que é feita - já realizada pelos estudos freudianos - tem seu extremo nesse ponto, no qual é apontado que a relação com o corpo é feita através de uma estranheza, de uma possessão de algo que acredita-se ser seu.

De certa forma, pensa-se que acreditar que o corpo é estritamente imaginário é cair no mesmo erro de Noam Chomsky, linguista americano que Lacan tanto criticou após uma visita aos Estados Unidos. Ele diz que "o que mais me deixou embasbacado foi Chomsky assimilar o real a alguma coisa que, a meu ver, é da ordem do simbólico, isto é, confundir sintoma e o real" (LACAN, 1975-76/2007, p.39). Fazer com que imaginário e corpo sejam igualados, então, seria algo como confundir seu próprio sintoma - sua formação egóica e sua suposta imagem completa corpórea - com o real.

Durante todo o seu seminário, Lacan demonstra as características de simbólico, imaginário e real. Fica-se claro que é através da topologia que é possível separar estes pontos, suas leituras e, necessariamente, a particularidade do gozo causado nos encontros de cada um. O simbólico é sempre lembrado como algo que faz furo; o imaginário, como aquilo que dá a consistência; e o real, como aquilo que não se liga a nada. Ele o diz: "O real, aquele de que se trata no que é chamado de meu pensamento, é sempre um pedaço, um carço. É, com certeza, um carço em torno do qual o pensamento divaga, mas seu estigma, o do real como tal, consiste em não se ligar a nada." (LACAN, 1975-76/2007, p.119).

O corpo, assim como o gozo, é pensado, nesse ensino, como algo pertencente a todos os três registros, de maneira particular. O corpo simbólico pode aparecer através da figura dos furos, da erogenização das mucosas corporais e de outros pontos - como a histérica faz com certa constância - ou através de outros conceitos como a libido: "A libido, como seu nome indica, só pode fazer parte do furo, bem como de outros modos sob os quais o corpo e o real se apresentam" (LACAN, 1975-76/2007, p.40). Além, também, das outras possibilidades explicitadas no subcapítulo anterior, que perpassa as maneiras que o corpo pode se apresentar dentro do significante.

Em se tratando do simbólico, o que mais traz marca neste ensino final de Lacan é sua

retomada do estatuto da letra, transformando-a em *Lituraterra*. Sua experiência em ver os sulcos que a chuva fazia nas geleiras siberianas fez com que ele pudesse formular uma nova concepção do encontro entre o significante e o real. Miller afirma que há dois tipos de escrita: "há uma escrita que é aplicada à fala, que permanece relacionada ao sentido, e depois há uma outra, pura, desarticulada do sentido, e que por isso é capaz de valer para o real. É no nível dessa escrita pura, dessa escrita outra que Lacan situa seu nó" (MILLER, 2002, p.11). É essa escrita que Joyce faz, esse jogo com *lalangue*, essa possibilidade de imprimir algo no real, através da escrita, que faz com que Joyce consiga se estabilizar através do sinthoma "ser artista".

O corpo imaginário é esse ponto de engodo que se encontra em todo o ensino. É o ponto mais traiçoeiro, se assim se pode nomear, para a discussão sobre o corpo. É nele que a ilusão de constância, de consistência vem e causa confusões na leitura das outras formas que o corpo tem. É, talvez, a primazia da relação que o homem tem com seu próprio corpo: sua imagem, seu narcisismo. É o que fez Freud produzir, como aponta Lacan sobre a concepção do *Unerkannt*, e, também, foi o ponto que lhe fez travar. É aqui que a psicanálise mais produziu sobre o corpo, mas é, também, onde ficou com seus pontos mais escorregadios e mais entravados. O interessante de se observar é que foi necessário um escritor - que, diga-se de passagem, ironizava a psicanálise, pois não precisava dela - para que todo o questionamento sobre essa construção pudesse ser feito.

No corpo imaginário é que se fazem todas as questões sobre o duplo, a relação especular, os fenômenos alucinatórios e delirantes, o narcisismo, a construção do ego, etc. É o lugar da adoração, Lacan o diz: "O corpo decerto não se evapora e, nesse sentido, ele é consistente, trata-se de fato constatado mesmo nos animais. É precisamente o que é antipático para a mentalidade, porque ela crê nisso, ter um corpo para a adorar. É a raiz do imaginário." (LACAN, 1975-76/2007, p.64)

O corpo real é o mais difícil de ser nomeado, justamente porque é nele que as palavras fatam. É aquele ponto em que se sobra da relação entre a materialidade corpórea e a introdução da linguagem. São apenas pedaços, caroços, como Lacan aponta. Tentar imaginar o real como um todo já, necessariamente, interpretá-lo a partir do imaginário. São apenas pedaços arrancados por *lituraterra*. Tais pontos - chamados, normalmente, de real do corpo - é o que mais causam estranheza, mas é o ponto em que mais fica evidente que um corpo, isso se tem.

É notável que Lacan fala pouco sobre o gozo no seminário XXIII. Não é algo que lhe apraz, ao que parece, dissertar sobre, nesse momento final. Até porque, quanto mais se evoluía

nesses conceitos, mais ficava claro a dificuldade de se dizer do gozo. Neste ensino final, ele se atenta a demonstrar, topologicamente, o ponto no qual se encontram cada tipo de gozo e como é a sua função. Ao fazer toda essa construção sobre o corpo e sobre cada um dos nós e de como eles se entrelaçam, além de seus efeitos, Lacan deixa que o leitor mesmo faça as contas e reconheça os efeitos. É como se ele instrumentalizasse a leitura e a discussão dos fenômenos para os psicanalistas.

Como foi visto anteriormente, Lacan se questiona se tudo aquilo que ele nomeia como corpo não seria, precisamente, sua teorização sobre o objeto a. Observa-se que, através da construção desta dissertação, que se concorda com tal impressão. Se esse objeto é colocado no meio da enodação RSI, em um ponto que se pode dizer que é, ao mesmo tempo, simbólico, imaginário e real, e se o corpo tem relação com todas essas instâncias, o objeto a é, então, o maior exemplo daquilo que se tem, em psicanálise, como corpo.

Poderia-se ter abordado todas essas questões por vários caminhos diferentes. Seja pela concepção figurativa dos nós, seja pelas questões ligadas ao feminino e ao gozo feminino ou pela escrita e a literatura. Contudo, escolheu-se transitar de uma maneira mais geral para não se desviar do objetivo estabelecido para a dissertação, obrigando-se a passar por tais pontos - muito valiosos e extremamente trabalhados atualmente pela psicanálise - de maneira excessivamente rápida. Sabe-se que se fosse trabalhado neles o tanto que se vê nas produções atuais, esta dissertação fugiria sensivelmente de seu objetivo, porém, reconhece-se a importância deles e de como podem ser meios extremamente produtivos de abordagem da questão desta dissertação.

Finaliza-se, aqui, a construção sobre a suprassunção dialética do conceito de corpo no ensino lacaniano, caminhando-se para a conclusão, na qual será apresentado o caminho que, atualmente, é trilhado pela psicanálise nas discussões sobre o corpo, utilizando-se do conceito "acontecimento de corpo".

5 CONCLUSÃO: O ACONTECIMENTO DE CORPO

Após todo o trajeto percorrido nesta dissertação, é possível afirmar alguns pontos. Iniciou-se com as concepções de corpo ligadas à biologia clássica, passando para a freudiana e, posteriormente, à lacaniana.

Esta conclusão vem com a apresentação, se assim se pode chamar, daquilo que é considerado, atualmente, a discussão mais sólida da psicanálise de orientação lacaniana em relação ao corpo, a saber, o acontecimento de corpo.

Assim, pensa-se que este capítulo final possa não apenas dar um desfecho ao que foi produzido através de um mapeamento da discussão, de maneira mais generalizada, mas, também, trazer apontamentos sobre os caminhos atuais que os pesquisadores ligados à psicanálise tem traçado.

Como foi afirmado e demonstrado inúmeras vezes no decorrer desta dissertação, o tratamento da psicanálise com o corpo sempre se apresentou como subversivo. Seja pelas colocações freudianas que tangem teorizações diretas da biologia – como as colocações de Weismann ou Darwin – seja nas lacanianas, quando trata o homem enquanto um ser que tem um corpo ao invés de ser um corpo.

Por mais que não se possa estabelecer diretamente por palavras desses autores, pode-se observar que a presente dissertação demonstrou, de maneira resumida e concisa, o que, nesses autores, há que se possa ser nomeado como sua biologia, fazendo uma conceituação do que seria a biologia psicanalítica.

Para isso, utilizou-se de um método hegeliano de trabalho, o da suprassunção dialética (*aufhebung*). Tal termo diz de uma relação dialética entre conceitos que se dão através do processo de afirmação, negação e negação da negação. Como dito na introdução, o fato de se negar algo não quer dizer que o negado, necessariamente, tenha que desaparecer: “se uma coisa é a negação de uma outra, então a negação é tão determinada quanto o que nega” (INWOOD, M. 1993, p. 237). Percebe-se, então, que ao negar, e, também, negar a negação, há um movimento de suprassunção que não é a mesma coisa que uma pura e simples superação, mas uma superação de caráter dialético. Aproximaria-se, talvez, de uma suspensão, uma elevação de um conceito, que traz a produção de outro. A escolha desse método advém da já destacada influência hegeliana na psicanálise de orientação lacaniana. Esta é tão forte que Lacan, no início de seu ensino, chega a nomear a experiência analítica como dialética, ao se referir ao que se passa no divã (LACAN, 1951/1998). Crê-se que, então, utilizar-se da

metodologia dialética que, além de útil, é condizente com a teoria analítica, algo que pode ser observado com clareza em todos os pontos desta dissertação.

A escolha da supressão como um conceito definidor do percurso analítico no que tange à biologia foi, também, cirúrgico. Alguns podem dizer que não existe biologia na psicanálise, porém, a presente dissertação explicitou que ela existe sim, porém com particularidades tão peculiares que, visto de longe, pode parecer que não há um movimento de ligação com a biologia. Freud, como nos aponta Ritvo (1992), teve uma consistente formação em biologia aplicada da época, a saber, em fisiologia e neurologia. Lacan também passou por estudos específicos das ciências biológicas em sua formação médica – porém não sem críticas constantes – apontadas em vários de seus trabalhos ligados, principalmente, ao seu pré-ensino, como já dito. Contudo, ambos fazem uma *apropriação* que lhe é particular dos conceitos da biologia da época. Esse é o ponto chave da dissertação, se assim se pode colocá-lo. Há que se enxergar que tudo aquilo que foi lido, tanto por Freud quanto por Lacan, foi transformado através das lentes analíticas que lhes eram comuns.

A biologia clássica, então, foi construída através de autores ligados, principalmente, às questões sobre a evolução e a história da vida. Em cada autor foi possível afirmar e reafirmar as sólidas posições biológicas em relação ao funcionamento corporal e sua ligação direta com a sobrevivência. Selecionou-se autores de tempos distintos e com visões teóricas e epistemológicas diferentes, a fim de enriquecer a discussão e demonstrar que, por mais que possam discordar entre si, há uma semelhança muito clara em todos os textos: todos enxergam o corpo como algo que funciona através de uma relação com o meio ambiente, tendo sempre em seu alvo a sobrevivência, não apenas de si mesmo, mas, principalmente, de sua carga genética.

Obviamente, os caminhos para se afirmar tal colocação são vários. Há quem diga que isso se faz através de uma estranha volição interna para a complexificação e a evolução, como Lamarck. Outros como Darwin já postulam que não há nada que possa ser afirmado cientificamente acerca dessa suposta volição a não ser a assertiva contrária.

É possível observar que todas as construções posteriores da biologia vieram de alguns pontos de Lamarck e, em sua maioria, como ramificações das concepções darwinianas.

Há quem possa afirmar que a existência da vida é uma resistência a todo o impulso caótico existente no nível molecular, como a discussão de Schrödinger. Há a possibilidade de se visualizar que a vida, tal qual concebe-se-a na Terra, só é possível neste ambiente restrito, sendo utilizado teorias filosóficas marxistas para tal interpretação, como é o caso de Oparin. Há, também, aqueles que conseguem repartir Darwin e sua visão sobre a evolução e

radicalizá-la a ponto de ser considerado o maior divulgador do darwinismo. Weismann, um dos que fazem tal esforço, concebe uma separação entre gérmen e soma, sendo crucial para a discussão freudiana sobre a pulsão de morte.

Atualmente, há os embates entre Gould e Dawkins como releituras de todas essas produções acopladas às descobertas modernas da biologia molecular e das experiências mais avançadas em genética.

Todos esses autores obtiveram influência, direta ou indiretamente, seja em Freud, seja em Lacan ou em Jacques-Alain Miller, um dos mais sólidos teóricos da biologia psicanalítica na atualidade.

Todas essas construções, demonstradas no segundo capítulo, são maneiras diferentes de se estabelecer o movimento inicial da suprassunção dialética, tal como foi utilizado nesta dissertação, do conceito de corpo, ou seja, a sua afirmação. Esta afirmação pode ser concebida, de maneira resumida, como "um corpo: isso sobrevive", utilizando uma maneira de dizer cara a Lacan no final de seu ensino.

No capítulo subsequente a este, fez-se toda uma construção da biologia freudiana, através de um percurso que vai desde os anos iniciais até o final da obra freudiana. É possível afirmar, através dessa construção, que Freud vai variando sua concepção de corpo no decorrer de sua produção, criando formas diferentes de sua negação dialética do corpo biológico.

Nomearam-se tais movimentos com as concepções de corpo dinâmico, econômico e libidinal. Todos são formatos diferentes, são caminhos distintos que levam a um mesmo lugar: o corpo freudiano é um campo de investimento libidinal, uma superfície, em última análise. É um corpo que se desnaturaliza pelas maneiras polimorficamente perversas da sexualidade que são possibilitadas pela existência do inconsciente.

Posteriormente, no capítulo da biologia lacaniana, foi possível ver que Lacan faz três versões do seu corpo: imaginário, simbólico e real. Elas são construídas no decorrer de sua obra e têm características diferentes do corpo freudiano. Os pontos específicos dessa diferença foram extensamente explorados naquele capítulo, não sendo necessário repeti-los. É possível afirmar que Lacan, com o passar do tempo, dá mais força ao seu movimento dialético de suprassunção do conceito de corpo da obra freudiana. No seu início, a semelhança é muito notável, já no final, percebe-se toda sua originalidade e construção ímpar sobre a diferença entre "ser" um corpo e "ter" um corpo.

Aqui poder-se-ia exemplificar sua *aufhebung*, através de suas críticas aos cérvos²³ e,

²³ Trocadilho introduzido por Lacan em *O aturdido*, que junta as palavras francesas *cerveau* (cérebro) e *servant* (servo).

até, às suas críticas aos intérpretes de Freud de natureza biologicista. Miller enxerga que uma característica principal da biologia lacaniana é que ele "fazia penetrar a linguística na psicanálise ali onde Freud fazia referência à biologia, à neurologia" (MILLER, 2011, lição V, p.4)

Sérgio Mattos diz que a primeira definição do vivo lacaniano é como o que causa, anima e põe em "movimento uma satisfação desviada de seu rumo natural e que, em sua radicalidade, tende à morte" (MATTOS, S. 1994, p.78). Como ele aponta, em Lacan, o que faz essa perda da finalidade de sobrevivência é o deslocamento do status do Um em função da instauração do simbólico, ou seja, do significante. Dessa maneira, o que "mata" o corpo – utilizando, pelas beiradas, a colocação heideggeriana de que a 'palavra mata a coisa' – não é uma tendência da própria, como queria Freud, mas a instauração do universo significante, que faz o sujeito ser mortificado. Aqui reside a negação da negação da biologia freudiana. Por isso, é-lhe obrigada a teorização do objeto a, esse objeto agalma que faz com que ele sinta alguma coisa, para que exista vida e não só um funcionamento significante. É como se ele fosse um pedaço de vida. Ironicamente, para que ele exista, o objeto a, há que se ter vida, que haja o vivo, o corpo (MILLER, J.-A. 1998, p.88). Assim, hoje, toda a justificativa que se faz em reabrir o dossiê biológico da psicanálise repousa-se na condição impensável do gozo sem o corpo vivo, ou seja, o corpo vivo como condição do gozo.

É uma biologia da outra satisfação, de uma satisfação que não está no nível do interesse biológico, da sobrevivência. É a instauração de uma divisão, através do significante, em que o *Inwelt* nunca será adaptado ao *Umwelt*. Em outras palavras, é uma biologia da desadaptação, do desencaixe, do furo.

Dawkins já teve o *insight* de que alguma coisa no corpo humano não funciona da maneira esperada. Obviamente, há um vão gigantesco entre sua constatação da desadaptação que acontece com o corpo – que ele chama de máquina de sobrevivência e que serviria apenas como invólucro para a sobrevivência do gene, ou seja, como algo que os genes "têm" - e sua possível compreensão de um corpo que goza.

Crê-se que essas concepções desembocam naquilo que se anda discutindo sobre a alcunha de acontecimento de corpo. De certa forma, a biologia psicanalítica, hoje, é o acontecimento de corpo.

O acontecimento de corpo é um sintagma criado por Jacques-Alain Miller, retirado das construções finais do ensino de Lacan. Ele usa uma frase de Joyce, o *sinthoma*, no qual diz: "Deixemos o sintoma ao que é: um acontecimento de corpo, ligado ao que: *l'on l'a, l'on l'a de l'air, l'on l'aire, de l'on l'a*. Isto se canta na ocasião e Joyce não se priva de cantá-la" (LACAN,

1979/2003, p.565).

Essa concepção final faz com que as novas visões sobre o sintoma sejam incorporadas, reafirmando a importância da biologia psicanalítica até para a construção teórica dos fenômenos da clínica.

Miller continua sua aproximação com o ultimíssimo ensino de Lacan: "O sintoma como acontecimento de corpo é conexo a "ter o corpo" e sublinha que o homem, termo genérico, é caracterizado entre as espécies animais pelo fato de ter um corpo." (MILLER, 2004, p.50). Em outras palavras, Miller demonstra o tanto que essa concepção de corpo do ensino final de Lacan - uma apropriação dialética do corpo da qual Dawkins é partidário, como já foi apresentado - faz com que a discussão sobre a biologia psicanalítica tome outros rumos.

Dessa forma, a concepção de acontecimento de corpo faz-se possível com essa relação peculiar do homem com seu próprio corpo. Miller conceitua acontecimento de corpo:

Esta expressão é uma condensação. Trata-se sempre, com efeito, de acontecimentos de discurso, que deixaram traços no corpo. E estes traços desorganizam o corpo. Fazem sintoma nele, mas na medida em que o sujeito em questão esteja apto para ler estes traços, decifrá-los. Isto, finalmente, tende a reduzir-se a que o sujeito encontre os acontecimentos que estes sintomas traçam. (MILLER, 2004, p.50).

O que Miller quer demonstrar é que o significante não tem apenas efeito de significado, mas um efeito de marca no corpo. Isso é o que baliza o conceito de acontecimento de corpo: um evento significante que faz sulco no corpo.

É interessante observar que Miller, ao falar sobre o gozo que advém do acontecimento de corpo, traz para a discussão o conceito de *aufhebung*. Isso demonstra, novamente, como a escolha desse termo filosófico é cirúrgico para a discussão em questão nesta dissertação. Ele diz, ao falar da impossibilidade dessa concepção dialética tocar tal gozo, que a linguística: "tropeça e vacila diante do que Lacan isolou no gozo feminino, na parte do gozo feminino que é um puro acontecimento de corpo não suscetível de *aufhebung*" (MILLER, 2011, lição V, p.4). Miller demonstra que a possibilidade de *aufhebung* está diretamente ligada a uma construção sobre a linguística, sobre o significante. Por isso esta dissertação escolhe um conceito, o de corpo, para trabalhar.

Percebe-se que toda a discussão atual da psicanálise encontra-se nesta parte dura, sólida, inacessível ao sentido, da inserção do significante no corpo, nomeado como acontecimento de corpo.

Pode-se afirmar que todas as discussões filosóficas que atravessam essa concepção concentram-se em duas tradições. A primeira advém da filosofia grega e da concepção do

Um; já a segunda, vem da apropriação que Heidegger faz de todas essas construções helenísticas. De certa forma, tem-se uma direção filosófica para os pesquisadores que se inclinam sobre o assunto, tendo em vista que a maioria dos textos atuais que tratam de acontecimento de corpo trazem, como pano de fundo, tal discussão.

Desta forma, o acontecimento de corpo é, dentro dentro de um percurso significante de caráter dialético do conceito de corpo apresentado nesta dissertação, a nova afirmação da verdade. Sabe-se que essa nova afirmação, será, posteriormente, negada dialeticamente, restando esperar o desenvolvimento teórico da psicanálise por vir. Os movimentos que este conceito sofrerá - assim como o mocho de Minerva, já citado, que só alça seu vôo no entardecer - só poderá ser apresentado *a posteriori*.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAM, K.; FREUD, S. *A Psycho-Analytic Dialogue: The letters of Sigmund Freud to Karl Abraham*. Nova Iorque: Basic Books, 1965.
- ALMEIDA, Argus Vasconcelos de; FALCAO, Jorge Tarcísio da Rocha. As teorias de Lamarck e Darwin nos livros didáticos de Biologia no Brasil. **Ciênc. educ. (Bauru)**, Bauru, v. 16, n. 3, 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-73132010000300010&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 12 jan. 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-73132010000300010>
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: 1983, Imago Editora.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: 1978, Imago Editora.
- BREUER, J.; FREUD, S. *Estudos sobre Histeria*. Rio de Janeiro: Imago, 1893/1996
- CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1965
- CASTRO, Júlio Eduardo de. *Psicanálise e Barroco em revista*. Juiz de Fora: 2008, v.6, n.3, p.60-74
- CORSI, P. Célébrer Lamarck, 1994. Disponível em: <<http://www.crchst.cnrs.fr/1-corpus/lamarck/>>. Acesso em: 11 de janeiro de 2012.
- DARWIN, C. *A Origem das espécies*. Martin Claret: São Paulo, 1859/2005.
- DARWIN, C. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1867/2009.
- DARWIN, C. *A origem do homem e a seleção sexual*. São Paulo: Hemus, 1871/2002.
- DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Belo Horizonte: 2001, Itatiaia.
- FREUD, Sigmund. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Edição Standard Brasileira, 2ed. Rio de Janeiro:1996
- _____. Projeto para uma psicologia científica. Rio de Janeiro: Imago, 1985, p.347-454.
- _____. Cartas a Fliess. Rio de Janeiro: Imago, 1895b, p.253-262.
- _____. Notas sobre um caso de neurose obsessiva. Rio de Janeiro: Imago, 1909/1996.
- _____. *Introdução ao Narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1914, v. XIV.
- _____. *A história do movimento psicanalítico*. Rio de Janeiro: Imago, 1914a, v. XIV.
- _____. *Instintos e suas vicissitudes*. Rio de Janeiro: Imago, 1915, v. XIV
- _____. *O inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 1915b, v. XIV.
- _____. Algumas idéias sobre desenvolvimento e regressão - etiologia. Rio de Janeiro:

Imago, 1916-17, p.343-360.

_____. A teoria da libido e o narcisismo. Rio de Janeiro: Imago, 1916-17, p.413-432.

_____. O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais. Rio de Janeiro: Imago, 1916-17, p.325-342.

_____. Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. Rio de Janeiro: Imago, 1919, vol.XVII, p.217-224 .

_____. *O estranho*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1919b, v. XVII

_____. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1913.

_____. *Além do princípio do Prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1920.

_____. *Psicologia das Massas e análise do Eu*. Rio de Janeiro: Imago, 1921

_____. *O Ego e o Id*. Rio de Janeiro: Imago, 1923, v. XIX

_____. Ansiedade e vida instintual. Rio de Janeiro: Imago, 1933, v. XXII

_____. Inibições, sintomas e angústia. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1933/1996.

_____. *Moisés e o Monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1934-38, v. XXIII

_____. *Neuroses de transferência: uma síntese*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

FULGÊNCIO, Leopoldo. A teoria da libido em Freud como uma hipótese especulativa. In: *Ágora*. Rio de Janeiro: jan/jun 2002, v. V, n.1, p.101-111.

GAY, Peter. *Freud: a life for our time*. Nova Iorque: Norton

GOMES, Gilberto. Os Dois Conceitos Freudianos de Trieb. *Psic.: Teor. e Pesq.*, Brasília, v. 17, n. 3, set. 2001 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722001000300007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 abr. 2010. doi: 10.1590/S0102-37722001000300007.

GOULD, S. J. *Life's Grandeur: the spread of excellence from Plato to Darwin*. Austrália: Vintage, 1997.

GOULD, Stephen Jay. *Darwin e os grandes enigmas da vida*. São Paulo: 1987, Martins Fontes.

HAWKINS, Stephen. *O universo numa casca de noz*. Rio de Janeiro: Novas Fronteiras, 2001.

HEGEL, F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa : 1990, Guimarães.

HEIDEGGER, M. A coisa. IN: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2006, p.143-164.

INWOOD, Michael. *Dicionário de Filósofos: Dicionário de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ISAACSON, Walter. *Einstein: sua vida, seu universo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

- JONES, E. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1953-57
- LACAN, J. Para-além do "princípio de realidade". IN: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1936/1998, p.77-95.
- _____. Formulações sobre a causalidade psíquica. IN: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1946/1998, p.152-196.
- _____. A agressividade em psicanálise. IN: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1948/1998, p.104-126.
- _____. O estágio do espelho como formador da função do eu. IN: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1949/1998, p.96-103.
- _____. Função e campo da fala e da linguagem. IN: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1953/1998, p.152-324
- _____. *Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1953-54/2009, 2ed.
- _____. A coisa freudiana. IN: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1955/1998, p.402-437
- _____. A significação do falo. IN: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1957/1998, p. 692-703.
- _____. *As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1957-58/1999.
- _____. A instância da letra no inconsciente. IN: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1957/1998, p.496-533.
- _____. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1959/1998, p. 537-590.
- _____. *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1959-60/2008.
- _____. Subversão do sujeito e dialética do desejo. IN: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1960/1998, p.793-842.
- _____. *A Angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1962-63/2005.
- _____. De nossos antecedentes. IN: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1966/1998, p.69-76.
- _____. *De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968-69/2008.
- _____. Notas sobre a criança. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1969/2003.
- _____. Lituraterra. IN: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971/2003, p. 15-25.
- _____. *Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972-73/2008, 3ed.
- _____. O aturdido. IN: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973/2003, p. 449-500.
- _____. Televisão. IN: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974/2003, p. 508-546
- _____. *O sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975-76/2007
- LAMARCK, J. B. M. *Philosophie Zoologique* (2 volumes). Bruxelles: Culture et Civilisation,

1983.

MARTINS, Lilian Al-Chueyr Pereira; MARTINS, Roberto de Andrade. A metodologia de Lamarck. **Trans/Form/Ação**, Marília, 2012 . Disponível em

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31731996000100008&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 10 jan. 2012.

<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31731996000100008>.

MARTINS, L. A. P. *August Weismann e evolução: os diferentes níveis de seleção*. Campinas: 2003, revista da SBHC, p. 53-75.

MATTOS, Sérgio de. *Uma biologia da outra satisfação - o vivo lacaniano*. São Paulo: 1996, Opção lacaniana, n.28.

MILLER, Jacques-Alain. *O osso de uma análise*. Biblioteca Agente, Bahia, 1998, p.85.

_____ Os seis paradigmas do gozo. IN: *Orientação lacaniana n3*: Rio de Janeiro: 1999, p. 87-105.

_____ *Elementos de biologia lacaniana*. Belo Horizonte: EBP-MG, 2001.

_____ *O real é sem lei*. São Paulo: 2002, Opção lacaniana, n.34.

_____ *Biologia lacaniana e acontecimentos de corpo*. São Paulo: 2004, Opção Lacaniana nº41.

_____ *Orientação lacaniana III, 13*. 2011, lições 3, 4, 5, 6. (Inédito)

OPARIN, A. *A origem da vida*. São Paulo: 1955, Símbolo.

PICHOT, André. *Histoire de la notion de vie*. Paris: 1993, Gallimard Éditeur.

PINTO, Katia Mariás. Crônica de um fim anunciado: o debate entre Freud e Jung sobre a teoria da libido. In: *Ágora*. Rio de Janeiro: v. X, n.1, p. 75-88.

QUINET, Antonio. *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

RITVO, L.B. *A influência de Darwin sobre Freud: um conto de duas ciências*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SANTIAGO, Jésus. *A droga do toxicômano: uma parceria cínica na era da ciência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

SCHRÖDINGER, E. *Qu'est-ce que la vie?* Paris: 1967, Christian Bourgois Éditeur.

SOUSSUMI, Yusaku. Tentativa de integração entre algumas concepções básicas da psicanálise e da neurociência. *Psicol. clin.*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 2006 . Disponível em

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652006000100006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 abr. 2010. doi: 10.1590/S0103-56652006000100006.

SULLOWAY, F. J. *Freud, Biologist of the Mind*. New York: Basic Books, 1979.

VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica*. Belo Horizonte: Edições Loyola, vols. I e II, 1991

ZUANON, Átima Clemente Alves. Instinto, etologia e a teoria de Konrad Lorenz. *Ciênc. educ.* (Bauru), Bauru, v. 13, n. 3, dez. 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-73132007000300005&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em: 20 abr. 2010. doi: 10.1590/S1516-73132007000300005.

ZIZEK, Slavoj. *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2008

WOZNIAK, R. H. (1999). *Classics in Psychology, 1855-1914: Historical Essays*. Bristol, UK: Thoemmes Press. Disponível em: <http://psychclassics.yorku.ca/Fechner/wozniak.htm>, acesso em abril de 2012.