

## 5 Você tem fome de quê?

Em um dos mais importantes mitos sobre a origem do homem, o casal criado por Deus, osso do seu osso, carne da sua carne, é expulso do paraíso por uma desobediência que foi o ato de comer um alimento proibido, a maçã da árvore do conhecimento do bem e do mal, fruto que era o limite ao domínio paradisíaco. Desde então comer tornou-se bastante complexo, questões as mais diversas estão em jogo: biológica, ecológica, tecnológica, psicológica, econômica, sociocultural, política, ideológica, entre outras. O homem come para satisfazer a fome, para fazer e demonstrar relações pessoais e de negócios, expressar amor ou individualidade, fazer a distinção de um grupo, reagir ao stress, ganhar recompensas ou castigos, ganhar reconhecimento, exercer poder, prevenir, diagnosticar e tratar enfermidades, simbolizar experiências emocionais, representar segurança, entre outros. Como bem observou Novaes (2006), a época atual, por exemplo, é dominada pelo medo do colesterol e pelo culto às vitaminas, com uma dissolução crescente dos rituais que acompanham o ato alimentar. Afinal, como ter um ritual num abocanhar sôfrego e impaciente como o atual?

No mito a questão do saber e da infração à Lei divina, ambos mediados pelo gesto do comer, se colocam em primeiro plano, mas é com um detalhe que se pretende começar: nele o ato inaugural do homem é um ato de comer, e este tem pouco a ver com fome ou com o prazer do alimento, no Éden não faltavam frutos apetitosos. É com esse ato dietético inaugural, como diz Carneiro (2009), que a diferença se coloca, a constatação da sexualidade e, portanto, a ocupação dos lugares do masculino e feminino, o erotismo, o desprazer e em consequência o prazer, enfim, a saída de um Éden monótono, harmonia absoluta cuja tensão é igual a zero, logo o reino dos mortos, para a terra pulsante, viva, erótica, lugar da alteridade, por isso é um ato inaugural. Ou, embora não esteja falando especificamente desse casal, como afirmou Freud, “é certo que a sexualidade e a diferença entre os sexos não existiam no começo da vida” (1920/2006, p. 40, tradução nossa)<sup>1</sup>. Sendo Eva convencida pelos argumentos da serpente, desde esse primeiro casal tem-se, então, “uma relação muito estreita entre o verbo e a fome”

---

<sup>1</sup> Es cierto que sexualidad y diferencia de los sexos no existían al comienzo de la vida

(CARNEIRO, 2009, p. 01). Ver-se-á que, assim como com Adão e Eva, o comer do obeso também não é fome nem prazer, e já que verbo e fome têm estreita relação uma pergunta se faz urgente para que se possa entender melhor a obesidade mórbida e sua fome insaciável: é fome de quê?

Para além do mito, o filhote humano nasce prematuro, é necessário um outro para alimentar, limpar, proteger e, principalmente, para sua constituição psíquica, sua subjetivação. Momento de formação do eu e do corpo como unidade, mas também o início do percurso de formação de um sujeito que é de linguagem, causado e afetado por esta. Para este estudo parece evidente focar o tema do corpo, contudo a complexa relação do homem com seu corpo depende inteiramente do fato de que ele *diz* que tem um corpo, ou seja, isso não passa ao largo do simbólico (LACAN, 1975/1976/2006). Sujeito aqui é aquele que não se sabe como sujeito que sustenta um discurso, não sabe o que diz e nem sabe quem o diz, observa Lacan (1969/1970/1992, p. 66). Assim, sua causa se dá pelas operações de alienação e separação. Laurent (1997) chama à atenção, que pouco se compreendeu, na segunda metade da década de sessenta, como os conceitos de alienação e separação introduziam a lógica formal, a topologia, indicando uma ruptura com os de metáfora e metonímia da linguagem natural de Jakobson, ou seja, com essas duas operações vê-se Lacan deduzindo uma topologia a partir do axioma “inconsciente estruturado como uma linguagem”.

Alienação é destino, nenhum sujeito falante pode evitá-la, refere-se a tomar do Outro (o campo dos significantes) certos significantes que definiriam aquele sujeito. Na fórmula fundamental  $S_1-S_2$ , o  $S_1$  é destacado do campo do Outro para representar o sujeito, é o significante-mestre, interveniente pois vem representar alguma coisa quando intervém numa bateria de outros significantes (representada por  $S_2$ ): “produzindo-se o significante no lugar do Outro (...) ele faz surgir ali o sujeito do ser que ainda não possui a fala, mas ao preço de cristalizá-lo” (LACAN, 1960/1998, p. 854). A alienação é própria do sujeito, observa Lacan, “não é o fato de essa operação se iniciar no Outro que a faz qualificar de alienação” (1960/1998, p. 855), ela reside na divisão do sujeito: a *causa* do sujeito é o significante, e o Outro é o *lugar* da causa significante do sujeito explicando por que ele não pode ser causa de si mesmo. Assim sendo, esse sujeito, evanescente, surge na cadeia significante, no ponto de intervalo entre  $S_1$  e  $S_2$ , ou dito na forma clássica: “um significante representa um sujeito para outro significante” (LACAN,

1960/1998, p. 854). Eis a alienação radical do sujeito, operação que liga singularmente sujeito e Outro, não há como definir o primeiro senão a partir do segundo, e mesmo assim é insuficiente.

Significante concerne ao mal-entendido, refere-se ao sujeito e não ao objeto. Desde 1955, Lacan já sublinha que “o significante é um sinal que remete a um outro sinal, que é como tal estruturado para significar a ausência de um outro sinal, em outros termos, para se opor a ele num par” (1955/1956/2002, p. 192), ficando assim entregue às vicissitudes de um jogo pelo qual acabará significando coisas bem diversas; “esse caráter do significante marca de maneira essencial tudo o que é da ordem do inconsciente” (LACAN, 1955/1956/2002, p. 193). Essa operação liga singularmente sujeito e Outro, de modo tal que, como apontou-se, não há meio de se definir um sujeito como consciente de si mesmo. O sujeito, alienado pelo significante que vem do campo do Outro, identifica-se com este Outro, mas que se sabe incompleto, pois não há um significante que represente completamente o sujeito. Essa alienação radical bem como essa falta fundamental na causa significante do sujeito, Lacan marca com uma barra: \$ denuncia a dependência do sujeito para o Outro e sua incompleta definição, ao passo que o Outro barrado é o Outro no ponto em que se caracteriza como falta. Alienação e falta são características intrínsecas ao sujeito, Lacan fala da “função absolutamente original de sujeito em posição de queda, em relação ao confronto significante” ([1962/63] 2005, p. 341).

Desse modo, é do Outro que o sujeito recebe sua mensagem, sua possível definição, uma resposta a um “quem sou?” que não chegou ainda a ser formulado, portanto, resposta precipitada. Primeiro ele ouve um “tu és” interrompido, sem atributos, resposta insuficiente, até porque não há esse significante último, é da estrutura do Outro um certo vazio, uma falta de garantia. No entanto, por mais interrompida, insuficiente que seja essa mensagem, ela nunca é amorfa, pois vem pautada na linguagem, e esta existe na realidade, está em circulação, e muitas coisas a propósito do sujeito, de sua primitiva interrogação acerca de seu ser são desde o início pautadas pela linguagem. Lacan observa que o sujeito invoca as pessoas que lhe são importantes, sua mulher, seu mestre, mas “sem declarar o que ele próprio é, a não ser murmurando contra si mesmo uma ordem de assassinato” (1958/1998, p. 640).

Para a constituição subjetiva do bebê é preciso uma aposta inicial, que a

mãe acredite que ali já há um sujeito; é porque ela supõe um sujeito que este poderá constituir-se enquanto tal. Assim, se um ato dietético está nos primórdios de constituição de cada sujeito, pode-se dizer que o bebê, quando mama, toma a indispensável presença materna “no sentido em que implica o desejo da mãe: seu olhar, sua voz, sua capacidade de reagir (...) atribuindo-lhe um sentido” (CABASSU, 1997, p. 29). Enquanto mama deixa de ser apenas um animalzinho e se torna um sujeito. A atividade de comer, observa Recalcati (2002), tem um halo canibalístico-destrutivo, não há um limite natural que separe a fome animal da humana, é sempre um limite como efeito da ação do simbólico, por isso pode-se dar respostas a algumas questões como: comer meus semelhantes ou não? Quem seria meu semelhante? Meus amigos? Meus inimigos? Comería só os homens ou outros animais? E as plantas? Mamar da mãe é comer do outro? Assim, o limite que se escreve é “da ordenação simbólica que barra o corpo animal e o apego do homem à matéria originária do alimento-mãe” (RECALCATI, 2002, p. 52).

O comer bruto, animal, se submeterá à ordenação simbólica. Então, a partir da mordida de Eva e Adão, mais do que a relação entre verbo e fome, abre-se que “para o verbo imperar naquele que nasce para ocupar o lugar de homem, primeiramente há de atravessar o mandato de uma sensação primitiva, de ordem bruta, aquilo que costumamos chamar de fome” (CARNEIRO, 2009, p. 01). Tudo começa com o mamar que satisfaz a fome biológica daquele bebê que não é muito mais que um bolinho de carne. Mas, eis que o bebê mesmo saciado pede o peito, quer estar ao peito mesmo com o leite derramando da sua boca, essa “obstinada persistência do bebê em sugar dá prova, em estágio precoce, de uma necessidade de satisfação que, embora se origine da ingestão da nutrição e seja por ela instigada, esforça-se todavia por obter prazer independentemente da nutrição” (FREUD, 1940[1938]/1996, p. 167). A mama é importante tanto para a subsistência da criança quanto para a incipiente relação com o desejo.

Em outras palavras, o sujeito está submetido à condição de fazer sua necessidade passar pelos desfilamentos do significante, entrelaçando necessidade e demanda, fome e verbo. Por outro lado, em uma demanda endereço com palavras o que é da ordem da pulsão e do desejo; por isso toda demanda evoca além da necessidade o desejo que nela se articula, e, muitas vezes, quanto mais a necessidade é satisfeita mais a demanda fica manifesta. Permanece para o sujeito a sensação de que, uma vez satisfeita sua necessidade, algo ainda fica insatisfeito,

vazio. É íntima e determinante a relação entre desejo e significante, a estrutura constitutiva do desejo é encontrada na mesma hiância aberta pela cadeia de significantes, na medida em que a demanda está submetida aos significantes. Contudo, nem por isso o desejo deixa de estar além da demanda, ultrapassa esta.

A comida é algo que pode ser pedida, e nossa primeira comida é pedida aos berros, por isso entra como um objeto da demanda, adquirindo sinal de amor (QUINET, 2002; RECALCATI, 2002). Entretanto, se para a necessidade há o alimento, para a demanda aí implícita, por mais que a comida adquira sinal de amor, não há o que vá saciar, não há objeto para a pulsão, o desejo é falta radical, constitutiva. Nessa perspectiva, Lacan dá uma importante indicação: “a satisfação da necessidade só aparece aí como o engodo em que a demanda de amor é esmagada, remetendo o sujeito ao sono em que ele frequenta os limbos do ser” (1958/1998, p. 634). O dom do amor é o signo da falta no Outro, pois a demanda de amor é o pedido de reconhecimento de que sou o objeto almejado pelo Outro. Em uma situação, se faltar esse dom de amor (o signo da falta), a criança irá devorar a papinha, que é o substituto do signo de amor que está ausente, não dará certo pois um objeto que serve para compensar a ausência de outra coisa evoca continuamente esta coisa ausente. É preciso notar que o que falta aqui é justamente essa dimensão da falta no Outro, o amor como signo da falta no Outro.

Em outra situação, o Outro, esmagado sob o peso dessa falta e querendo de algum modo não evidenciá-la, “empanturra” a criança, em outras palavras, no lugar daquilo que não tem o Outro enche a criança com papinhas, “com a papinha sufocante daquilo que ele tem, ou seja, confunde seus cuidados com o dom de seu amor” (LACAN, 1958/1998, p. 634). A papinha, assim como outros cuidados, pode adquirir sinal de amor mas também sinal daquilo que supostamente se tem, quando isso se confunde, quando amar é dar o que se tem, o excesso de cuidado vai sufocar, e nesse contexto, constata Lacan (1958/1998), a criança alimentada com mais amor é aquela que recusa o alimento e usa sua recusa como um desejo, para ali poder se abrir a dimensão da falta. Será visto um pouco à frente a importância de que algo fique atravessado, por satisfazer.

Um bebê costuma ser o centro da família e, principalmente, daquele que lhe dispensa os cuidados, comumente a mãe. Freud afirmava que o bebê vem preencher uma falta nos pais, “‘Sua Majestade o Bebê’, como outrora nós mesmos nos imaginávamos” (1914/1996, p. 98), vem por procuração realizar os ideais aos

quais seus pais tiveram que renunciar. Assim, a mãe faz do bebê seu pequeno e valioso objeto, um verdadeiro objeto fálico, preenchendo aquilo que lhe faltava. Falo é um significante ímpar em estreita relação com o desejo, e é preciso, alerta Lacan, “que o homem, macho ou fêmea, aceite tê-lo e não tê-lo, a partir da descoberta de que não o é” (1958/1998, p. 649), mas não é fácil para o sujeito, já que em última instância “seu desejo está alhures – em sê-lo” (1958/1998, p. 649). Mas se o outro faz dele esse objeto faltoso do desejo, abre-se a pergunta: o que ele quer de mim? O que eu sou para ele? Se, em um primeiro momento, o sujeito identifica-se com esse significante do desejo, o falo, depois ele deve descobrir que não o é, deve sair dessa posição para entrar no jogo das trocas, na dialética do ter/não-ter. É preciso abrir mão desse suposto Éden perdido, de harmonia e completude absoluta, paraíso sem faltas.

O Outro também tem suas ideias sobre as necessidades desse pequeno sujeito, e no lugar daquilo que não tem, como para tapar o que lhe falta, esse Outro “empanturra” a criança com papinhas, “com a papinha sufocante daquilo que ele tem, ou seja, confunde seus cuidados com o dom de seu amor” (LACAN, 1958/1998, p. 634). Mas já foi visto, a respeito da papinha ofertada, que amar é justamente dar o que não se tem. Só resta esperar que a criança recuse o alimento e use sua recusa como um desejo; pois é preciso que algo fique insatisfeito, um desejo de desejo. Nesse movimento, a criança se recusa a satisfazer a demanda da mãe (que também não quer estar em falta), ela precisa que essa mãe tenha um desejo para além dela, criança.

Abordou-se que o desejo está na hiância aberta pelo significante. Retomando essa linha, acrescenta-se que, se o sujeito está entre  $S_1$  e  $S_2$ , não por acaso Lacan (1960/1998) aponta que o desejo é veiculado justamente entre os significantes, no ponto de intervalo da cadeia, ponto que se repete,

é sob a incidência em que o sujeito experimenta, nesse intervalo, uma Outra coisa a motivá-lo que não os efeitos de sentido com que um discurso o solicita, que ele se depara efetivamente com o desejo do Outro, antes mesmo que possa sequer chamá-lo de desejo, e muito menos imaginar seu objeto. (LACAN, 1960/1998, p. 858).

No final da década de 1950, Lacan (1958/1998) retoma o sonho de uma paciente de Freud (1900/1999), a bela açougueira, para ressaltar um desejo de desejo, sempre presente enquanto desejo. A paciente em questão sonha que gostaria de oferecer uma ceia mas tem apenas um pequeno pedaço de salmão e

não consegue adquirir mais, enquanto na vida real pede ao marido para *não* lhe comprar o caviar que tanto desejava. Uma das interpretações possíveis, pontua Freud (1900/ 1999), é que, desse modo, ela realizava seu desejo de não ofertar um jantar à sua amiga magra (que desejava comer salmão) para que esta não engordasse e chamasse mais a atenção do marido, um açougueiro que gostava das mulheres mais carnudas, assim como sua mulher o era. Ocorre que, com frequência, ele elogiava a tal amiga da sua mulher. Além disso, no sonho a paciente se identificou com a amiga, a identificação histérica se baseia numa pretensão etiológica semelhante, expressa um elemento comum, em geral sexual, e no caso do sonho ocorreu “por meio da criação de um sintoma — o desejo renunciado” (FREUD, 1900/1999, p. 161). O mais importante, contudo, é a questão de Freud que permanece: “vi que ela fora obrigada a criar para si mesma um desejo não realizado na vida real, e o sonho representava essa renúncia posta em prática. Mas por que precisaria ela de um desejo não realizado?” (1900/1999, p. 159).

Vinte anos depois, investigando o além do princípio do prazer, Freud observa que “a pulsão recalcada nunca deixa de tentar a sua satisfação plena” (1920/2006, p. 42, tradução nossa)<sup>2</sup>. Todos os meios que o homem emprega nessa tarefa se mostram insuficientes para cancelar essa tensão, essa exigência de satisfação plena, pois só o que se consegue é uma satisfação incompleta, há sempre um déficit entre a satisfação conseguida e a almejada. Freud (1920/2006) indica que se não tem mais como voltar atrás só resta seguir em frente, na direção em que o curso está livre, sempre buscando mesmo que não vá alcançar. Lacan (1958/1998) sublinha que o detalhe importante é o fato de que não vai alcançar. Ele observa que, no sonho, o desejo de salmão (desejo insatisfeito da amiga) substitui o próprio desejo de caviar; sendo este o significante do desejo de desejo, do desejo a manter-se insatisfeito. É preciso acrescentar que, se o marido da paciente elogia a tal amiga, que a princípio não lhe despertaria o interesse (pois é magra), a paciente não deixa de observar o fato, os tais elogios. O que ele quer, então, com essa mulher, além de tudo muito magra? Desse modo, a ela própria ocorre a urgência de um desejo insatisfeito, de não ser satisfeita apenas em suas verdadeiras necessidades e de haver outras necessidades, gratuitas, que não quer

---

<sup>2</sup> La pulsión reprimida nunca cesa de aspirar a su satisfacción plena.

satisfazer; caviar é o que ela quer e também o que não quer, pontua Lacan (1958/1998). É disso que se trata com relação aos elogios do marido à amiga, “não teria ele também um desejo que lhe fica atravessado, quando tudo está satisfeito?” (1958/1998, p. 632). Assim, a paciente não deixa de identificar-se com o marido. Ela, por fim, renuncia ao desejo de oferecer o jantar, isto é, diz Lacan, renuncio à “minha busca do desejo do Outro, que é o segredo do meu” (1958/1998, p. 632).

Com textos como “A instância da letra no inconsciente” (1998) e “A direção do tratamento” (1958/1998), Lacan elabora melhor a formulação de que o desejo se aloja na cadeia significante como desejo do Outro e o sujeito não encontra mais nenhuma forma de completude, é constituído por uma falta radical. Como Lacan pontua, “o desejo é aquilo que se manifesta no intervalo cavado pela demanda” (1958/1998, p. 633), portanto, é articulado na cadeia significante. Assim, cativo dos significantes do Outro, o desejo do homem se aliena no desejo do Outro. Essa noção refere-se também à falta do sujeito, o desejo constitui-se na função da falta, e traz à luz essa falta por conta do apelo feito de receber um complemento do Outro. Este Outro é o lugar da fala e também de uma falta, é um Outro em falta. É por meio de uma fala, assinala Lacan, “uma fala que suspenda a marca que o sujeito recebe de seu dito, e apenas dela, que poderia ser recebida a absolvição que o devolveria a seu desejo” (1958/1998, p. 640), só que o desejo é a impossibilidade dessa fala pois não há significante último que defina o desejo, é a partir dessa marca, marca de falta, que o desejo se articula. Assim, essa fala consome a fenda do sujeito, a *Spaltung* que ele sofre por só poder ser sujeito justamente na medida em que fala, e em que deseja.

Na obesidade mórbida também tem-se um ato de comer que está bem além da satisfação da necessidade, sua obstinada e desmedida persistência de comer dá provas de que este não é um ato de fome, prazer ou outros já levantados; recebe influência e ganha sentido a partir de fatores sociais e culturais, mas, na obesidade mórbida, não é em essência nenhum deles. O que se está querendo esclarecer é que essa obstinação que nada freia, nem apelos ou ameaças da família, dos médicos ou da própria pessoa, tem raízes profundas oriundas do próprio sujeito: a obstinação de que se trata é anular essa falta radical (ROCHA, 2007). A ideia de um buraco, ou um vazio, a ser preenchido é comum nesses relatos, agora pode-se constatar onde essa série desencadeará. Carol nos diz: “o gordo não come por



fome, come, sei lá, pra se sentir cheio...”. Dificuldade com essa falta e, claro, dificuldade em ver um Outro sem garantias, um Outro barrado, pois remete à própria falta.

Ary, 23 anos, caminha em direção a estabelecer uma relação entre sua obesidade e a separação dos pais, “foi difícil, a separação, e ainda é”. Sempre foi gordo, mas agravou-se nessa época, “comecei a engordar aos doze anos, tava acontecendo muita coisa na minha casa”, afinal uma separação é lidar com perdas e faltas de todos os modos: seu pai tinha problemas com a bebida, que passaram após a separação, “é cara, acho que o problema dele era a mamãe”, e sua mãe teve depressão após a separação, “por isso com a separação segui minha mãe”. Ary acrescenta: “não sei o que causou minha obesidade, se foi a separação dos meus pais”. Já Karen fala de um marido que a deixa sozinha em casa e passa o fim-de-semana com “mulheres na rua”: “mas ele continua sem deixar faltar nada em casa”, mas se trata de uma outra falta, não a das necessidades. Já Eda fala da dieta que tem que fazer: “comi a salada da dieta mas senti que não encheu... faltava alguma coisa... vai faltar”. Essa ameaça de uma falta se fazer presente está sempre à espreita para os obesos, que respondem a ela tentando enchê-la: comendo. Mais adiante Eda acrescenta: “a gente não tem limite, não come por fome mas por cabeça”.

O obeso come para se sentir cheio, um horror às hiências que apontam ao que se está condenado por ser um ser de linguagem (ROCHA, 2007; VILHENA; NOVAES; ROCHA, 2008). Em sua ruminação contínua não há brechas, o objeto está sempre ao alcance da boca. E é uma característica específica do objeto, se ele não é uma substância que se presta a um gozo memorável, como as drogas, por outro lado, é um objeto que não há como separá-lo em definitivo do sujeito: “suprimir a comida é diferente de suprimir o cigarro, eu já fumei... você não pode suprimir a comida”, Ary. Guido também tenta estabelecer essa diferença: “a obesidade não é um vício, é um costume, você tá acostumado a almoçar e jantar”. Recalcati (2002) observa que a obesidade demonstra o que ocorre onde se sustenta a ilusão de que a pulsão pode fechar-se em um só objeto: “esse fechamento é estruturalmente impossível, porquanto a pulsão é um moto constante que nunca se pode fechar sobre um objeto. Disso resulta um efeito catastrófico sobre o corpo (...) enchendo-se dos objetos” (RECALCATI, 2002, p. 69). Mas um enchimento fictício, sempre ameaçado pelo vazio que comparece e que deve imediatamente

ser enchido novamente.

Em outras palavras, o obeso come para se sentir cheio, mas como a falta é estrutural sempre precisará estar mais cheio. Talvez, devido a isso, não seja tão comum o uso de métodos para “livrar-se” da comida ingerida, como vômitos ou laxantes, quando muito um sorrisal: “olha, eu como tanto que tomo sorrisal”, diz Carol falando de sua enorme gula. Eles usam remédios para emagrecer o corpo, não para se livrar da comida ingerida, e, como será visto, emagrecer o corpo é importante para o obeso porque ele termina por se trair na dimensão da imagem corporal. É importante aprofundar-se um pouco mais essa questão da falta.

Falou-se de um Outro que, esmagado sob uma falta que não quer evidenciar, enche a criança com a papinha, esta pode ser uma possibilidade, principalmente na relação da criança obesa mórbida com aquele que cuida dela, mas não sendo a criança obesa o foco aqui, contentar-nos-emos em apontar essa possibilidade. Mas pontuou-se, também, que outra situação era a de quando falta o signo dessa falta (dom de amor) no Outro e a criança devora a papinha que acaba sendo um substituto disso que falta. Esta segunda situação pode ajudar mais aqui, em outras palavras, a dinâmica é: para a criança há uma certa ausência da falta no Outro e, portanto, ausência do desejo no Outro (se nada lhe falta, ele não precisa de mim, não me quer e não me ama), para compensar a criança devora a papinha como um substituto desse dom de amor ausente (ele me ama sim, me dá comida). Assim, tem-se um sujeito que, desde muito cedo, põe a comida no lugar de uma falta que não compareceu como devia, e um sujeito que, portanto, não sabe lidar com essa falta. Dessa forma, poder-se-ia afirmar que um resultado disso é o sujeito que, não sabendo, nem suportando, lidar com a falta e pondo a comida no lugar dessa falta, come compulsivamente; tanto para não comparecer ali a falta quanto porque acredita que assim come algo que lhe bastaria para substituir essa falta, esse sinal do desejo do Outro.

Áurea<sup>3</sup> nos conta uma história perpassada por essa tentativa de anular a presença da falta. Seus pais, relata, sempre lhe deram tudo e ela quando se tornou mãe “dava tudo pra elas (filhas)”. Áurea também acompanhou o sofrimento da mãe devido a infidelidade do marido (seu pai): “vi o sofrimento da minha mãe

<sup>3</sup> Áurea, 23 anos, é casada e tem 3 filhos. Aos 16 anos fugiu para casar; seu marido, desde que se mudaram para o interior do estado, tem sérios problemas com álcool. Relata que ela ainda tinha compulsão, comprando tudo que via para as filhas, mas que já parou. O pai teve amantes, inclusive um filho, e ela acompanhou de perto o sofrimento da mãe com isso.

esse tempo todo”, e logo depois acrescenta a respeito do pai: “ele nunca deixou faltar nada”. O obeso lê essa falta no registro da necessidade, e com isso (com a leitura de que se trata apenas de comida) pode-se ter uma tentativa de esmagar a demanda e o desejo aí engatado, o sujeito é então lançado aos limbos do ser; para ser sujeito é preciso um desejo sempre a satisfazer, um desejo de desejo. Por outro lado, uma vez satisfeita a necessidade, a demanda e o desejo ficam ainda mais evidentes, uma vez que não se satisfazem. Como o obeso só lê nesse registro da necessidade, decide por comer mais, atrás desse enchimento.

Para que se possa falar de desejo precisa-se falar do drama edipiano. Lacan se pergunta: “Convirá riscar de nossa experiência o drama do edipianismo, quando por Freud ele teve de ser forjado justamente para explicar as barreiras e as degradações (*Erniedrigungen*) que são o que há de mais banal na vida amorosa, mesmo a mais realizada?” (1958/1998, p. 613). Esse drama é um corte que diz respeito à castração simbólica que se efetua na mãe e na criança. Separar-se dos pais à medida que cresce, observou Freud (1909[1908]/1996, p. 219), é um dos mais necessários e dolorosos eventos no curso do desenvolvimento da criança. Citou-se como Freud (1913/1914/1996) pontuou que, no mito do pai primevo, este é um rival a ser superado, os filhos o assassinam para ter acesso às mulheres. A posse da mulher fica então como uma tentativa de reparação, sublinham Novaes e Medeiros (2007), “um falo que restitui a abundância do Jardim do Éden (...) Assim, a estruturação da sociedade humana, em seus primórdios, se confunde com a organização da posse da mulher” (NOVAES; MEDEIROS, 2007, p. 49). A mulher passa, então, a ocupar o lugar de objeto primordial.

Os autores sublinham ainda que talvez ninguém discorde do lugar de destaque que tem o pai no conflito edípico, de Freud a Lacan, é a interdição paterna que dará origem ao sujeito castrado submetido à lei. É preciso observar que para a função do pai operar é preciso que, primeiro, o pai seja reconhecido nas representações da mãe como capaz de separá-la de seu filho; e antes mesmo disso, como constatado, foi preciso que essa mãe, esse primeiro Outro, indicasse à criança o lugar do falo em seu desejo, e que se instaurasse para a criança a questão de ser ou não desejada por esse Outro, de poder ou não vir a ocupar o lugar do falo no desejo de sua mãe. Nessa observação tem-se a companhia de Novaes e Medeiros:

Sua discrição (da mãe), no entanto, fala mais do que mil palavras e a criança não se

engana: onde há um pai interditando, há também uma mãe amando seu filho e desejando o pai dele. Aos olhos da criança, tudo se passa como se duas criaturas habitassem o corpo de sua amada: a mãe que lhe protege e a mulher que dorme com seu pai. (2007, p. 57).

Desse modo, a criança não deixa de perceber que se o pai se põe entre ela e sua mãe, convocando-a, a mãe atende esse chamado com muito prazer, havia na própria mãe um desejo para além dela, a criança, que fora despertado: “Sua mãe lhe engana com a língua da ternura e se entrega a seu pai no idioma da paixão” (NOVAES; MEDEIROS, 2007, p. 57). Essas figuras maternas, concluem os autores, são anjos protetores e também demônios que deixam desamparada a criança.

Desamparo da castração, mas necessário. Freud observa que o florescimento precoce da vida sexual infantil estava destinado ao fim, devido à própria etapa evolutiva da criança, e porque seus desejos eram inconciliáveis com a realidade, um fracasso que se dá nas mais penosas situações, “a perda do amor e o fracasso deixaram como seqüela um dano permanente ao sentimento de si, na qualidade de cicatriz narcisista” (1920/2006, p. 20, tradução nossa)<sup>4</sup>.

Se por um lado há uma cicatriz, por outro há a instauração do desejo nos termos da Lei. Depois de um primeiro registro da função paterna, através da legitimação da mãe, a função intervém como a Lei que interdita o acesso a essa mãe sob pena de castração, e assim instaura o desejo nos termos da lei. A castração é destino pois ninguém escolhe, transmite-se de pai para filho, atinge o filho mas também pode fazê-lo aceder por via justa à função de pai. Castração é uma operação simbólica realizada pelo Nome-do-pai, o pai como agente de castração. Mas não se trata do pai que priva, o pai agente que Lacan (1969/1970/1992) aponta é um operador estrutural do sujeito.

Assim, a castração “é a operação real introduzida pela incidência do significativo (...) castração da qual resulta não haver causa do desejo que não seja produto dessa operação, e que a fantasia domine toda a realidade do desejo, ou seja a lei” (LACAN, 1969/1970/1992, p. 121). Lacan pontua no Seminário 7 (1959/1960/1997) que na relação dialética entre desejo e Lei, o desejo suscitado só aparece em relação à Lei, assim grafada por se referir mais do que a uma proibição, a uma impossibilidade: a mãe antes mesmo e mais do que ser proibida

---

<sup>4</sup> La pérdida de amor y el fracaso dejaron como secuela um daño permanente del sentimiento de si, em calidad de cicatriz narcisista.

é, enquanto objeto do desejo, impossível. A Lei instaura a troca simbólica e é fundada no Outro, e o Nome-do-Pai é o significante da Lei simbólica, é um “Não!”: a mãe não pode tomar o filho como objeto último e absoluto do seu desejo, como ao filho tampouco está permitido ser esse objeto. Se “o papel da mãe é o desejo da mãe” diz Lacan (1969/1970/1992, p. 105), o papel do pai agente de castração, pai enquanto significante, é separar.

Lacan (1962/1963/2005) representou o falo com um sinal negativo (-φ) justamente para ressaltar que ele só funciona como deve se não aparecer aí, é uma carência positiva, falta que opera positivamente enquanto falta; esse menos constitui o campo do Outro como falta. (-φ) é uma função singular na medida em que é radicalmente definida pela falta de um objeto. É quando poderia ser o objeto sacrificial, nos diz Lacan (1962/1963/2005), que o falo sai de cena, não passa de um trapinho. O falo é chamado a funcionar como instrumento de potência e não de onipotência. Lacan pontua que a onipotência é o ponto em que toda potência falha, não se pede que a potência esteja em toda parte, e onde ela falta fomenta-se a onipotência, dito de outro modo, “o falo está presente, presente em todo lugar em que não está inserido no contexto” ([1962/63] 2005, p. 293). É potente quando falta e onipotente quando sua potência falta. Esta, a onipotência, é a ilusão da reivindicação gerada pela castração. Assim, o falo, como imaginário, funciona em toda parte, menos onde é propriamente esperado, a saber, na operação da metáfora paterna, onde só deve aparecer como falta. Assim, na castração há a entrada da negatividade, formação de um furo central no momento do surgimento do desejo sexual como tal no campo do Outro. E nesse nível o Outro está evidentemente implicado, pois sem ele não haveria castração (LACAN, 1962/1963/2005). E não há objeto destinado a satisfazer, a preencher esse furo, nenhum falo permanente ou onipotente, é próprio para fechar ou apaziguar a dialética do sujeito com o Outro.

A Lei simbólica de que fala a psicanálise rege o homem na medida em que ele habita a linguagem, ou, pode-se dizer, na medida em que é habitado pelo significante. Estruturada na linguagem, esta Lei comparece na cultura por manifestações como a Constituição, as leis, regimentos, estatutos, que visam, tanto quanto a Lei, regular o acesso do homem ao gozo. O pai da castração simbólica é o pai de que fala Freud no mito edípico, o “Pai-desejo”, que difere do “Pai-gozo” (QUINET, 2003). O Pai-gozo é o pai da horda primitiva do Totem e

Tabu ([1913/14] 1996), o *Urvater*, pai cruel e egoísta que reserva para si o gozo pleno e exclusivo de todas as mulheres, toma o outro como puro objeto de seu gozo e dá como recado que o gozo está perdido para todos os outros menos para ele, que, por sua vez, está fora da lei, é a própria lei; ao passo que o pai edípico possibilita a articulação do desejo com a Lei. Quanto ao *Urvater*, o pai cruel é assassinado, mesmo assim os filhos não têm acesso ao gozo daquele pai, sendo erigido, por eles, o totem como símbolo da Lei. O pai morto é o “ao menos um”, a exceção que instaura para o grupo como um todo, a interdição ao gozo. Em ambos os mitos o pai está morto, é assassinado, o que faz Lacan (1969/1970/1992) dizer que o pai entra como função simbólica uma vez morto. Quinet (2003) chama a atenção que mesmo ausente da história de Sófocles, na mitologia o pai de Édipo, Laio, recebe uma maldição por ter rompido uma lei (a lei da hospitalidade) quando rapta Crisipo e goza do filho daquele que lhe deu acolhida. Funcionou, portanto, do lado do gozo, como um *Urvater* no mito edípico.

Todavia, numa análise crítica no Seminário 17, Lacan (1969/1970/1992) observa que Édipo é o papel do saber com pretensões de verdade; não é apenas porque mata o pai que ele goza da mãe, é preciso desvendar o enigma da esfinge. Édipo é testado justamente numa prova de verdade e não em um teste de coragem ou força. Freud (1913/1914/1996) refere a função do pai a um gozo original de todas as mulheres, ao pai da horda, um Outro não barrado receptor de gozo e de cujo assassinato, com o surgimento do amor dos filhos por ele já morto, emana toda ordem. Entretanto, observa Lacan (1969/1970/1992), ao menos na época de Freud entre o pai e o mestre absoluto há pouca relação, o pai é quem trabalha para todo mundo e no fim só quer ser amado. Ao escolher Édipo, Freud não dá o devido enfoque à verdade que a proliferação de todos os mitos articula claramente: o pai, desde a origem é castrado. A partir do assassinato o que se edifica é a interdição do gozo como *primária*. Cai um véu revelando uma proibição assentada sobre uma impossibilidade. É o que Lacan já articulava com o Seminário sobre a ética (1959/1960/1997). Édipo deita-se com a mãe, mas nem por isso alcança o objeto do desejo, que é falta radical, e no Seminário 17 pontua que o mito é o enunciado de um impossível (1969/1970/1992).

Assim, a verdade é enunciada por um semi-dizer, uma lei interna de toda espécie de enunciação da verdade. A divisão do sujeito, a *Spaltung*, tira proveito da ordem que determina a verdade como semi-dizer, para se mascarar (LACAN,

(1969/1970/1992). Édipo ao responder à esfinge propõe uma escolha, afinal quem realmente sabe o que é o homem? Mas ele acredita que deu a resposta, a solução do enigma, que disse tudo, e cai na armadilha da verdade, já que esta só pode ser meio-dita.

quem sabe o que é o homem? Será que já se disse tudo, reduzindo-o ao processo, tão ambíguo no caso do Édipo, que o faz primeiro andar em quatro patas, depois nas duas de trás, e depois, para terminar, com a ajuda de um bastão que, mesmo não sendo a bengala branca do cego, não deixa de ter para Édipo o caráter mais singular, sendo este terceiro elemento, para nomeá-lo, sua filha Antígona? (LACAN, 1969/1970/1992, p. 113).

Nesse contexto, a verdade ressurge para Édipo quando novamente escolhe intervir numa desgraça, a peste. Como sublinha Lacan (1969/1970/1992), Freud indica que a verdade chega ao que tem relação com o preço pago de uma castração. Cai-lhe a venda dos olhos quando lhe caem os próprios olhos. Ele paga por ter subido ao trono não pela sucessão, como deveria, mas por uma escolha, ter apagado a questão da verdade.

Na alienação viu-se que o sujeito se define com um significante-mestre tomado do campo do Outro, contudo, não sendo ele um sujeito unívoco algo fica oculto em relação a esse  $S_1$ . Mas vem o tempo do *se parere*, como sublinha Lacan (1960/1998) o tempo de gerar a si mesmo. Soler (1997) observa que é como se o sujeito tivesse que se separar da cadeia significativa, “uma vontade de saber o que se é para além daquilo inscrito no Outro” (1997, p. 62-63). O que se está salientando é que nesse segundo momento, após a intervenção do  $S_1$  (que constitui e produz o  $\$$ ), desse trajeto surge algo como um resto. Este é a função do irredutível, que resiste à prova do encontro com o significante, o que sobra e não pode ser representado. O Outro ao qual o sujeito identifica-se, como já dito, é incompleto. Nos anos 1960, Lacan diz que se trata de um Outro como lugar também do não-sentido (1960/1998, p. 856); e em 1973, com a grafia do Outro barrado “ajuntei uma dimensão a esse lugar do A, mostrando que, como lugar, ele não se aguenta, que ali há uma falha, um furo, uma perda. O objeto *a* vem funcionar em relação a essa perda. Aí está algo de completamente essencial à função da linguagem” (1972/1973/2008, p. 39-40, tradução nossa)<sup>5</sup>.

Em 1969 (1969/1970/1992) Lacan definiu o objeto *a* como queda do efeito

<sup>5</sup> Añadí una dimensión a ese lugar de la A al mostrar que como lugar no se sostiene, que hay allí una falla, um agujero, una pérdida. El objeto *a* viene a funcionar respecto a esa pérdida. Esto es

de discurso, e em 1962 alerta sobre a relação entre o Outro como lugar de simbolização e o resto irreduzível à simbolização, o objeto *a* era o resto da dialética do sujeito com o Outro e “se em sua função ele é realmente o objeto definido como um resto irreduzível à simbolização no lugar do Outro, ainda assim ele depende desse Outro, pois, se assim não fosse, como se constituiria?” (LACAN, 1962/1963/2005, p. 359).

Assim, o Outro da alienação é o tesouro dos significantes enquanto a separação diz do encontro com a falta do Outro, falta inerente ao desejo do Outro. Nessa dialética sujeito-Outro está implicado um desejo ligado à função do corte significante, desejo que vem entre  $S_1$  e  $S_2$ , mas que também tem relação com a função do resto irreduzível, que sustenta e move o próprio desejo: é o *a* como causa de desejo. Desse modo, uma vez não esgotando sua representação, o sujeito leva em conta esse resto e se define não só com referência ao significante como também por esse remanescente; tem-se, portanto, um  $\$$  cuja falta remete à cadeia  $S_1$ - $S_2$  e ao desejo, e também ao objeto *a* e ao gozo.

Lacan (1969/1970/1992) está pondo em relação íntima, “primitiva”, para usar sua palavra, o campo do significante e o do gozo. Aponta que a operação fundamental de intervenção significante resulta tanto no advento do  $\$$  quanto no de um gozo possível ao falante. Distinguindo-se do prazer, o gozo refere-se a um “mais-além” do princípio do prazer, apontando que o limite entre o princípio do prazer e seu mais-além não é tão simples, uma vez que, sublinhou Freud, pulsão de vida e pulsão de morte estão associadas desde o início (1920/2006, p. 55). Porém, é difícil fazer uma aliança do gozo com o Outro caso se fique no nível do gozo maciço. É assim, parece, que Lacan vai introduzir, quando fala de alienação e separação, um gozo fragmentado em pequenos objetos *a*, que será a presença de uma cavidade, de um vazio, um gozo que não estará mais em um abismo, e sim numa pequena cavidade. Lacan não perderá a dimensão do gozo sadiano, todavia não será mais apenas isso. Freud afirma em 1920 que se busca sempre a restauração de um estado anterior, e este estado anterior é o estado inorgânico, antes da perturbação que causou a vida, assim, “a meta de toda vida é a morte” (1920/2006, p. 38, tradução nossa)<sup>6</sup>. Desse modo, o gozo absoluto é a morte, e felizmente não se corre diretamente para ele. Freud observa que tanto a pulsão de

---

algo del todo esencial a la función del lenguaje.

<sup>6</sup> La meta de toda vida es la muerte.



vida e o princípio do prazer, quanto a pulsão de morte caminham no retorno à quiescência do mundo inorgânico, a esse mundo de tensões nulas,

o princípio de prazer parece estar diretamente a serviço das pulsões de morte; é verdade que também monta guarda com relação aos estímulos de fora, percebidos como perigos pelas duas classes de pulsões, mas especialmente com relação aos aumentos de estímulos precedentes de dentro, que dificultam a tarefa de viver. (FREUD, 1920/2006, p. 61, tradução nossa)<sup>7</sup>.

Contudo, apesar de caminhar para esse inorgânico, a pulsão de vida também busca a vida, como diz Freud, tenta uma renovação da vida (1920/2006, p. 45). Assim, em direção ao gozo absoluto, dá-se voltas e, nesse percurso, alguém desse gozo absoluto, encontra-se os gozos parciais e possíveis que se abrem para o sujeito após a intervenção significativa.

Nesse polêmico texto de 1920, Freud (1920/2006), perguntando pela existência de um funcionamento mais primitivo e elementar do que o princípio de prazer, investigou o fenômeno da compulsão à repetição, a partir principalmente dos sonhos das neuroses traumáticas. Com a observação dessa “perpétua recorrência da mesma coisa” (1920/2006, p. 22, tradução nossa)<sup>8</sup>, ele supôs “que existe realmente na mente uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio de prazer” (1920/2006, p. 22, tradução nossa)<sup>9</sup>. Este texto é uma virada na teorização de Freud, quando tenta entender fenômenos clínicos ligados a esta repetição e aprimora a noção da pulsão de morte. Nele Freud observa que “atribuímos a compulsão à repetição ao recalado inconsciente” (1920/2006, p. 20, tradução nossa)<sup>10</sup>, a partir desse ponto, com Lacan, pode-se dizer que nessa compulsão retornam os pontos enigmáticos do sujeito, pontos que apontam um determinado gozo. Assim, Lacan observa que na obra freudiana “a repetição de uma necessidade só funciona como ocasião para a necessidade de repetição” (1959/1960/1997, p. 272), esta é a questão relevante. Em outras palavras, ocasião para a compulsão à repetição, justamente por dizer do movimento que é próprio da pulsão. O gozo, como apontado, desponta nesse mais-além, e ao sujeito da

<sup>7</sup> El principio de placer parece estar directamente al servicio de las pulsiones de muerte; es verdad que también monta guardia con relación a los estímulos de afuera, apreciados como peligros por las dos clases de pulsiones, pero muy en particular con relación a los incrementos de estímulo procedentes de adentro, que apuntan a dificultar la tarea de vivir.

<sup>8</sup> Eterno retorno de lo igual.

<sup>9</sup> Suponer que en la vida anímica existe realmente una compulsión de repetición que se instaura más allá del principio de placer.

<sup>10</sup> Hemos de adscribir la compulsión de repetición a lo reprimido inconsciente.

linguagem sucedeu uma perda irreparável de gozo.

A repetição, característica última da cadeia de significantes, tem relação com o que é o limite desses significantes ( $S_2$ ), que é o gozo: a repetição engendra o gozo. A repetição é o essencial que determina com o que se lida no inconsciente, diz Lacan (1969/1970/1992, p. 73), o que faz ver o quanto o inconsciente estruturado como uma linguagem e o gozo estão imiscuídos. Abordando pelo outro lado a mesma questão, ele diz também que o conjunto dos significantes,  $S_2$ , a cadeia, é o que faz com que a vida se detenha em um certo limite rumo ao gozo, rumo à morte ([1969/70] 1992, p. 13). O gozo também está em relação “êxtima” com o significante e com o sujeito, é algo estranho ao sujeito, vem do campo do real como contrário ao campo do simbólico, mas também é o que há de mais íntimo ao sujeito do inconsciente estruturado como uma linguagem. Uma “distância íntima” (LACAN, 1959/1960/ 1997, p. 97) ou o horror de um gozo ignorado pelo próprio sujeito, mas do qual não cessa de falar (FREUD, 1909/1996). Laurent (1997) aponta que o sujeito trilha não só o labirinto de suas identificações, de seus significantes-mestres, como também o dos seus modos de gozo, as maneiras pelas quais transforma o outro que ama num objeto. Objeto de gozo, tal como ele próprio fora em seus primórdios, objeto *a* enquanto o objeto do gozo do Outro materno:

seu primeiro status como enfant é ser uma parte perdida desse Outro... Sua identificação primária, num sentido, é com o significante-mestre. Num sentido mais profundo, sua identificação primária é com um objeto que ele irá se definir no final. É a identificação completa: aquilo que ele foi, como tal, no desejo do Outro, não apenas no nível simbólico do desejo, mas como substância real envolvida no gozo. Ele só pode tentar recuperá-lo ou identificá-lo dentro da cadeia de significantes. (LAURENT, 1997, p. 44).

Assim, no centro do ser encontra-se esse significante-mestre,  $S_1$ , no nível do não-senso, de uma falta radical que leva a um resto. Isso implica dizer que na experiência de uma pessoa o que está no centro é seu próprio gozo, seu modo de gozo, mas um gozo cujo destino não é ser domado pelo simbólico muito menos um gozo violento e mortífero. Assim, o sujeito define-se pela cadeia significante tanto quanto por um modo de gozo. Nas palavras de Laurent, define-se tanto pelo significante falado, quanto, no nível das pulsões, “pelo remanescente da operação fálica, isto é, por seus objetos parciais, ou melhor, o objeto *a*” (1997, p. 40). Então, tem-se um  $S_2$  como meio de gozo possível e como limite ao gozo

mortífero. É possível observar que Lacan, sem perder de vista os resultados de sua investigação acerca do gozo impossível, sádico, do Seminário 7, fala de um gozo que se conforma a partir de uma relação com o campo do significante, que não passa pela transgressão, trata-se de queda, no campo do significante, de algo que é da ordem do gozo, um bônus.

O sujeito passa a vida funcionando de acordo com os pontos de condensação de seu gozo, o que lhe dá, talvez, algo como uma identidade, daí a dificuldade dele abrir mão desse modo de gozar. E esses pontos enigmáticos de condensação retornam continuamente na compulsão que os caracteriza. Uma vez na busca do gozo pulsional, alerta Lacan, “não se sabe onde isso vai dar. Começa com as cócegas e termina com a labareda de gasolina” (1969/1970/1992, p. 68). Nesta busca, o homem pode violentamente tomar o outro como objeto de seu gozo, sujeitando-o, agredindo-o, matando-o.

Então a assunção do Nome do Pai, possibilitando ao sujeito ser gerido pela Lei simbólica, é também um “não” ao gozo absoluto. O bebê é o objeto do desejo da mãe, mas se não se rompe essa relação, se para essa mulher não se abre um desejo para além do bebê, este pode tornar-se objeto do gozo materno; esse “não” ao gozo absoluto impede que a mãe tome o filho como objeto de gozo. O pai convoca novamente a mãe ao lugar de causa de seu desejo (do pai) e possibilita que advenha no lugar do objeto de gozo um sujeito de desejo, regido pela linguagem e a quem só está acessível gozos parciais, incompletos. Esse Outro de quem tem que se separar é também, desde o início, um Outro enigmático, ameaçador em seu apetite voraz, em seu gozo. Daí haver certo alívio para a criança que temia ser engolida por esse Outro, quando se encontrava na posição de obscuro objeto do desejo de sua mãe, na verdade além do desejo, um objeto com toda a sua carga de gozo, uma vez encarregado de realizar a fantasia materna. Medo de ser engolido pela grande boca de jacaré que é a mãe com seu desejo insatisfeito, metaforiza Lacan (1972/1973/2008). E o que a põe a salvo, o rolo de pedra posto nessa boca que poderia fechar-se a qualquer momento, é nada menos que o significante falo. O filho funcionava como rolha para uma falta estrutural, diz Lacan no Seminário 20, pois, uma vez que ela está “em algum lugar ausente de si mesma, ausente enquanto sujeito, ela encontrará, como rolha, esse *a* que será

seu filho” (1972/1973/2008, p. 47, tradução nossa)<sup>11</sup>. Laurent (1997) assinala que não basta se isolar as identificações do sujeito, é preciso perguntar qual objeto está em jogo proporcionando gozo, que formas e nomes toma esse objeto.

Falou-se anteriormente que o mamar do bebê e o próprio bebê passam por uma ordenação simbólica, e que desta operação fica um resto. A prática da ocultação desse resto animal não simbolizado orienta a própria prática da cozinha (RECALCATI, 2002). Tentando cada vez mais cancelar esse resto os alimentos são preparados de modo a não fazer referência ao corpo vivo do animal, não se deve ver nem cheirar, não se deve lembrar da decomposição do corpo morto, o sangue, as carnes, os odores e os sabores se submetem a uma manipulação cada vez mais intensa, distanciando o real do corpo e o gozo que há no comer humano. Essa dimensão do resto é também encontrada no devorar do obeso, “o corpo e a fome inumana da obesidade” (RECALCATI, 2008, p. 53) são o próprio resíduo que remete a um gozo mortífero. Afirmou-se que não há um limite dado na natureza para separar a fome animal da humana, do mesmo modo não há esse limite natural para dar um basta ao ímpeto infinito de voracidade e de destruição do devorar humano, neste caso também se trata de uma ordenação simbólica,

essa barra negativante do corpo animal e da sua voracidade infernal não pode advir sem deixar restos (...) A voracidade da obesidade manifesta o tratamento obscuro e inquietante que recobre o ato familiar de comer. Manifesta, tal como em um pesadelo, os efeitos devastadores e catastróficos, o halo canibalístico-destrutivo que circundam a atividade de comer. (RECALCATI, 2002, p. 52).

Quando se enfoca que a obesidade mórbida que se abordou neste estudo é um sintoma, entende-se sintoma não só como um fenômeno do campo simbólico, mas também uma forma de gozo onipresente e resultante da insistência da pulsão, um gozo com o qual não se soube bem o que fazer, sintoma como ponto condensado de gozo que captura o sujeito. Sendo possível traçar um paralelo da compulsão à repetição com o devorar sem limite da obesidade, pode-se dizer que nesse devorar há algo de central da experiência do sujeito, algo que remete ao seu núcleo mais central, a saber, a tentativa de preencher a falta radical. Soler frisa que “o sujeito não é substancial, mas o seu sintoma é. No sintoma há sofrimento, ou seja, gozo” (1997, p. 57). Pensando-se na relação do obeso mórbido com a comida, esta parece estar mais como objeto condensado de gozo do que como

<sup>11</sup> em alguna parte ausente de sí misma, ausente em tanto sujeto, la mujer encontrará el tapón de

objeto causa de desejo. *Fatso* (1980), personagem do filme (cujo título é homônimo) de Anne Bancroft, vive às voltas com sua gula quando a morte de um primo, devido a uma obesidade grave, atravessa sua vida. A família exige que emagreça para não ter o mesmo destino do primo. Um dia ao voltar do trabalho, como de hábito, quando vai devorar um *hot dog* percebe que uma mulher o está olhando, olhar de sedução, de desejo. Então ele hesita com o sanduíche suspenso no ar, um tempo de não comer, de ao menos abrir a possibilidade: o desejo ou o gozo? (FISCHLER, 1995).

Na obesidade pode-se ver um “uso subjetivo do corpo gordo” (RECALCATI, 2002, p. 54), uma interrogação do desejo do Outro a partir desse corpo. Por exemplo, quando interroga-se a partir da obesidade o desejo do companheiro. Fabiana conta que sempre foi gorda, logo o marido a conheceu gorda, quando eles ainda namoravam, ele trabalhou em outra cidade e envolveu-se com uma moça, inclusive ficando noivo. Fabiana, quando descobriu, terminou o relacionamento, ele rompeu com a moça e eles reataram: “ele largou tudo lá, emprego, a menina, e veio atrás de mim, por isso estou casada com ele”. E acrescenta: “ele nunca reclamou (da obesidade)... não sei se é por egoísmo, tipo é melhor assim porque ninguém vai olhar, ou se é porque gosta mesmo (silêncio) porque a vez que emagreci ele me traiu”, ou ainda: “me vejo horrível, feia... não entendo por que ele gosta de mim, o que vê em mim (...) acho que vou ser traída, trocada”. Mas essa interrogação, como observa Recalcati (2002), pode ser uma tentativa do sujeito de não reduzir-se a puro objeto de gozo.

Então, apesar da possibilidade de um uso subjetivo do corpo gordo, interrogando o desejo do Outro, acredita-se que, na obesidade mórbida, a dimensão desejante encontra-se bastante desarticulada, já que a falta só se apresenta se for imediatamente preenchida; é como se o desejo estivesse abortado. Muitas mulheres obesas relatam uma gravidez como o início da sua obesidade mórbida, claro que há questões somáticas, de hormônios, entre outras, mas isso não exclui um atalho para o psíquico. Odessa dá um ótimo depoimento, casada, teve um aborto com mais ou menos quatro meses de gestação, na terceira gravidez, a partir do qual começa a engordar sem parar: “foi aborto espontâneo... foi em forma de desejo. Eu tinha desejado de madrugada uma cerveja, eu não bebo, não fui atrás, no dia seguinte comecei a sangrar. Depois do aborto fiquei uns

---

ese a que será su hijo.

dias sentindo o gosto da cerveja na boca”. Mais adiante, ela acrescenta: “engordei depois que casei... depois do aborto”. E como sublinha Lacan (1958/1998), se é um desejo gratuito mais presente é o desejo enquanto desejo.

Para o obeso parece que o objeto *a*, causa de desejo, também não se sustenta, objeto que é radical ausência; e o gozo parcial, aberto a qualquer falante, não lhe basta. O sujeito é definido tanto pela cadeia de significantes e pelo seu desejo quanto pelo gozo veiculado nessa cadeia, mas o obeso parece ir para além dessa vereda do desejo, como se ultrapassasse, melhor dizendo, como se transgredisse a barreira do prazer rumo ao gozo absoluto. A obesidade mórbida leva à morte. Porém, o que se acrescenta é que ela é fundamentalmente um ato de gozo desmedido, um gozo que pode impedir que se instaure as consequências da dimensão da falta e do desejo, podendo funcionar até mesmo como uma barreira a esta dimensão, em vez de objeto causa de desejo objeto de gozo; “eu me escondo atrás da comida... a comida não é para satisfazer a fome”, nos diz Fabiana, e acrescenta: “mesmo que depois vá sentir culpa naquele momento alivia”; “o gordo não come por prazer... não é por prazer nem por fome esse a mais, esse excesso, não sei (...) é como o fumante, nem ele sabe por que fuma”, Ney.

O obeso encarna a falta de limite, é desse modo que a obesidade é definida por muitos deles, uma doença que é falta de limite. Nesse contexto, não se quer pensar em um limite, ou ausência dele, que diz respeito apenas à corrigibilidade/incorrigibilidade de Foucault (1974/1975/2001), como observado. Pensa-se que eles falam de uma ausência de limite ao gozo, ou seja, ausência de uma dimensão desejante: “não tenho limite, sou desregrado...”, define Ary; “cirurgia vai me dar um limite, não vou ir além... quando vejo até onde cheguei”, Fabiana; “o problema é a falta de limite (...) eu só me sentia satisfeita quando o estômago doía”, Eda. Carlota conta que com sua primeira gravidez engordou 100 quilos, e com isso “fui para casa da minha mãe, para ela me controlar... porque eu comia muito”.

O obeso não deixa restos, come até a última migalha, mas continua insatisfeito, voraz, saco sem fundo (ROCHA, 2007; VILHENA; NOVAES; ROCHA, 2008). Mas quem come quem? Não parece ser o obeso aniquilado e devorado pela comida? Faz lembrar o João da fábula infantil “João e Maria”, que, preso numa gruta escura, dia após dia é fartamente alimentado para engordar e ser comido pela bruxa. O esperto João, aliás, consegue escapar da terrível floresta em

que foi abandonado para morrer, mas cai na emboscada da bruxa, ser enigmático que goza de poderes e que pretende devorá-lo. O corpo excessivo do obeso, cheio demais, é sentido por muitos como se fosse sufocá-lo, engoli-lo. Esse corpo parece encarnar o próprio objeto de gozo a ser devorado, remetido a um Outro enigmático, sem falta, Outro não barrado e que não o remete a nada senão aos limbos do ser, ou à gruta escura de João.

Para Recalcati (2002), na obesidade há uma impossibilidade de recusar, de introduzir um “não”, um pouco de separação. Obesidade, assim como bulimia, tem, num primeiro plano, esse devorar, essa incorporação infinita, impossibilidade de recusar o objeto-alimento, mas enquanto na bulimia, após os picos de empanzimento, há uma recusa, no caso do obeso há uma assimilação e aceleração constantes, o que justificaria colocá-la do lado da alienação. Isso explica, para o autor, a propagação da obesidade na infância e adolescência: “o ‘Sim!’ do sujeito obeso, dito de modo obrigatório reflete a posição originária da criança quanto à demanda do Outro” (RECALCATI, 2002, p. 59). Demanda que, acredita-se, não deixa de ser originalmente de um objeto com toda a sua carga de gozo, de completar as fantasias maternas. Na obesidade, continua, “constatamos, de modo mais patológico, a opressão do sujeito como objeto do Outro” (RECALCATI, 2002, p. 60).

No caso de Fatso, ele consegue um acordo, nem só o desejo nem só o gozo, casa-se e continua a comer fartamente; mas está longe de ser o que ocorre normalmente. Se objetiva-se uma separação da comida, é preciso que algo surja aí. É esse o efeito que se quer da cirurgia bariátrica? Que faça um corte nessa relação sufocante e mesmo mortífera, entre o sujeito e a comida? Algumas vezes parece ser mesmo esse o efeito que se dá nos obesos que operam e lidam bem com todas as implicações e restrições que a “nova vida” implica.

Ainda é preciso levar em consideração outra dimensão do objeto *a*, sua relação com o campo do imaginário. Este é o registro da boa forma, que busca uma unidade, um fechamento, o espaço é homogêneo, aparentemente nada é separado, a forma é antes de tudo a boa-forma, inclusive a do nosso corpo. Lacan observa que quando se pensa em espaço deve-se como que neutralizar o corpo localizando-o, “o corpo é uma coisa qualquer e não é nada, é um ponto” (1962/1963/2005, p. 276). Portanto, um corpo no espaço é, no mínimo, algo que se apresenta como impenetrável, a própria função espacial sugere uma unidade

indivisível e puntiforme.

O corpo em seus primórdios está fragmentado e desarticulado, é quando o bebê antecipa uma unidade pela imagem que lhe vem do campo do Outro, ele olha um corpo inteiro que primeiro pensa ser um outro, depois, pela confirmação da mãe, percebe ser o seu. Momento da formação do eu e do corpo como unidade, momento importante pois afetará o modo como o bebê vai lidar com os outros, seus semelhantes. Assim, desde esse momento inicial tem-se a presença do simbólico, já que a imagem tem a confirmação, a sustentação simbólica do Outro, o que, aliás, Lacan (1949/1998) não cessou de enfatizar. Mieli ressalta que a criança espera do Outro “a medida do quanto a imagem especular... é efetivamente desejada por aquele para o qual ela se volta” (2002, p. 13). Contudo, apesar da imagem corporal pertencer ao registro da boa forma, um semblante tomado do campo do Outro para vestir o corpo pulsional, não servirá tão perfeitamente, não se deixa de ter um certo estranhamento com esse corpo. Mieli observa que se há uma instauração dessa imagem nessa época é também um processo que acompanhará toda a vida do sujeito, “acompanhará as vicissitudes do real do corpo que, em perpétua transformação... estará à procura constante de uma imagem que confirme sua forma. A imagem de si tem a instabilidade como uma característica” (MIELI, 2002, p. 12). Esta imagem instável é devido ao próprio processo que resulta nela, uma identificação que favorece sua oscilação entre sujeito e outro.

Além da dimensão imaginária e simbólica esse corpo é também afetado por um gozo que vem do real, ele não é só unidade corporal e semblante é também uma substância gozante; “Não é lá que se supõe propriamente a experiência psicanalítica? — a substância do corpo, com a condição de que ela se defina apenas como aquilo de que se goza [...] um corpo, isso se goza” (LACAN, 1972/1973/2008, p. 32, tradução nossa)<sup>12</sup>. Laurent (1997) ressalta, inclusive, que o gozo é a única substância que Lacan reconhece. O sujeito, a propósito, é tão só efeito. Lacan (1972/1973/2008) sublinhará que só há psicanálise de um corpo vivo e que fala, e o mistério está justo no “que fala”. Na década de 1970, Lacan aprofundou-se na empreitada de investigar ora por um enfoque ora por outro, a relação íntima entre significante e gozo, resgatando e reunindo, acredita-se, dois

<sup>12</sup> ¿No es esto lo que supone propiamente la experiencia psicoanalítica?: la sustancia del cuerpo, a condición de que se defina solo por lo que se goza [...] un cuerpo es algo que se goza.



momentos importantes: o inconsciente estruturado como uma linguagem, e o gozo quase sinônimo do real, que se alastra até as labaredas de gasolina. Em 1972, buscando o caminho do gozo no ser falante, ele nos diz que “o significante se situa no nível da substância gozante [...] o significante é a causa do gozo. Sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo?” (1972/1973/2008, p. 33, tradução nossa)<sup>13</sup>. Posteriormente, valoriza a repetição de gozo, a cadeia significante serve ao propósito de veicular o gozo; e com o Seminário 17, ele chega a algo que seria prévio ao significante, o ser de gozo, um corpo afetado de gozo, e que será vestido pela imagem i(a). Certamente que essas três dimensões só podem ser separadas teoricamente.

O homem adora seu corpo porque acredita que o possui e tem controle sobre ele, que tem uma consistência indiscutível. A consistência talvez seja desprovida de sentido, já que não se precisa pensar nada, está tudo lá, já dado. É de uma consistência dessa que se gostaria que o corpo fosse feito, um Éden sem turbulências, que não inquieta. Contudo, até mesmo essa completude e consistência de i(a) é ilusória, o corpo é substância gozante, um saco cheio de buracos, ouvidos que nunca se fecham, boca que devora e vomita. O corpo pulsa, goza e levanta acampamento a qualquer momento. Além disso, o imaginário pode até ser um lugar que “dá corpo”, mas é uma mesma tecitura que nada distingue, só o simbólico consegue imprimir uma marca que sustenta. Assim, não é o fato do sujeito ter um corpo que o sustenta, e sim as marcas, as letras que o sustentam e por isso ele tem um corpo.

Então, o homem não é um corpo, e se tem um precisa, sobretudo, *dizer* que o tem. É pela linguagem que se toma posse desse corpo que levanta acampamento, que se acredita possuir quando, na verdade, só se acessa indiretamente. Quando se faz referência à dimensão de estranhamento, não se trata de um completo estranhamento, de um abandono, de “deixar cair a relação com o próprio corpo” (LACAN, 1975/1976/2006, p. 147, tradução nossa)<sup>14</sup>, como diz Lacan acerca de Joyce, todavia é uma relação imperfeita para todos os sujeitos. Afinal, pergunta-se, “Quem sabe o que se passa com seu corpo?” (LACAN, 1975/1976/2006, p. 146, tradução nossa)<sup>15</sup>. É importante salientar a

<sup>13</sup> El significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante [...] El significante es la causa del goce. Sin el significante ¿cómo siquiera abordar esa parte del cuerpo?

<sup>14</sup> *Dejar caer* la relación con el propio cuerpo.

<sup>15</sup> ¿Quién sabe lo que pasa en su cuerpo?

relação que há entre um corpo que é alheio, o que há de mais radical nesse corpo, e sua imagem,  $i(a)$ . Trata-se, pois, da relação do registro do imaginário, morada da imagem do corpo, com algo que é mais do que essa imagem, dimensão de um desconhecido do corpo que resiste a fazer uma boa forma.

Lacan (1962/1963/2005) observa que o objeto  $a$  é um objeto destacável em diferentes níveis da experiência corporal. O  $a$  constitui-se na relação do sujeito com o Outro, articulando-se intimamente com a função do desejo, mas é também um pedaço arrancado do próprio sujeito, o objeto  $a$  cai do corpo. Na cadeia da fabricação humana dos objetos cedíveis

desde o começo, inicialmente, trata-se de um objeto escolhido por sua qualidade de ser especialmente cedível, por ser originalmente um objeto solto, e se trata de um sujeito a ser constituído em sua função de ser representado por  $a$ , função esta que constituirá essencialmente até o fim. (LACAN, 1962/1963/2005, p. 356).

Mas nessa cadeia de fabricação o que se quer trazer é sua parte escópica, já que a obesidade mórbida tem uma forte dimensão visual. Comumente, apaixona-se e deseja-se o que se acha atraente de algum modo, o que se vê como bonito, não e à toa que o tom da vida desejanse é atravessado por modelos visuais. Lida-se, pois, com “a miragem do desejo humano” (LACAN, 1962/1963/2005, p. 318), é no nível visual que se pode ver melhor o que significa o engodo do desejo, pois é nesse nível em que o objeto  $a$  é mais mascarado e onde a estrutura do desejo está mais plenamente desenvolvida em sua alienação fundamental: “o que a forma especular tem de satisfatório é justamente mascarar a possibilidade desse aparecimento do  $a$ . Em outras palavras, o olho institui a relação fundamental desejável porque sempre tende a fazer desconhecer, na relação com o Outro, que por trás do desejável há um desejanse...” (1962/1963/2005, p. 296).

Lacan observa que, diferentemente do corpo que é inalienável, o objeto central do desejo, o objeto  $a$ , é separado, elidido e alienável, no sentido de transferível. O corpo tem imagem, já o objeto  $a$  não se pode acessá-lo no campo da imagem, ele é aquilo que falta, é não especular, não apreensível na imagem. Assim, no nível do olho, do visual, a base da função do desejo é o objeto  $a$  na medida em que ele é não só separado, característica primordial, mas também elidido. A referência radical ao  $a$  é então intrinsecamente desconhecida e alienada na relação especular, mascarado que está por trás da imagem ( $i(a)$ ), já que a imagem é, a princípio, a superfície plana. Por ser elidido leva a um

apaziguamento, mesmo que frágil, na relação com o desejo.

Mas o desejo é, em seu cerne, desejo de desejo, a mais satisfeita vida repousa em vicissitudes e só é satisfeita de modo parcial e passageiro. Édipo é aquele que quer ver o que existe além da satisfação bem-sucedida de seu desejo, quer saber desse desejo de desejo. Seu pecado é que ele quer saber e paga com um horror, o que acaba vendo são seus próprios olhos, *a*, jogados no chão, resto, dejetos apenas. Isso não significa que no nível escópico precisa estar presente esse rito sangrento do engeuecimento, sublinha Lacan (1962/1963/2005), pois felizmente tem-se olhos para não ver, não é necessário que sejam arrancados. O que está por trás do desejo de não ver, tão evidente no nível visual, é uma impotência fundamental.

Em outras palavras, tende a não aparecer resto na imagem, pois a imagem é fechada, completa, “não consigo ver o que perco ali, esse é o sentido do estádio do espelho” (1962/1963/2005, p. 277). A imagem especular, em sua forma *i(a)*, marcada pelo domínio da boa forma, é o objeto característico do estádio do desejo. Lacan (1962/1963/2005) avisa que no registro da imagem está-se cego para a castração, sempre evitada no nível do desejo. Entretanto, o *a* pode reaparecer em outro lugar. Para ver esfacelar-se o que há de ilusório no campo visual basta introduzir uma mancha, uma pinta, um sinal no campo visual, revela-se, então, a ironia do desejo. Tal mancha mostra o lugar do *a*, e mais do que manchar a forma ela “é um sinal que me olha. É por me olhar que me atrai tão paradoxalmente, às vezes com mais razão que o olhar de minha parceira, porque esse olhar me reflete e, por me refletir, não passa de meu reflexo, vapor imaginário” (1962/1963/2005, p. 277). Já a mancha não reflete, é um ponto opaco, atrai paradoxalmente porque desvela ao sujeito sua castração tão cuidadosamente omitida.

É preciso levar em conta a relação entre o prazer, com sua homeostase, e o gozo com seus excessos, ou seja, o princípio do prazer como barreira ao gozo. Em 1960 uma transgressão era indispensável para aceder ao gozo, tal como Sade, transgredindo o belo rumo ao horror, ao gozo violento: “Se as vias para o gozo têm, nelas mesmas, algo de impraticável, é a interdição que lhe serve, por assim dizer, de veículo utilitário” (1997, p. 217). Entretanto, o mais importante é a seguinte questão: se a Lei é para ser, de certo modo, transgredida, se um dos motivos de sua existência é ser transgredida e assim possibilitar o gozo, “se essa

vereda é necessária, qual é o risco? Em direção a que meta avança o gozo para ter de se apoiar na transgressão a fim de ter êxito? (...) Recuamos diante de quê? Do atentar à imagem do outro, pois é a imagem sobre a qual formamo-nos como eu” (LACAN, 1959/1960/1997, p. 238). O gozo é sempre sentido pelo corpo, e quando se avança em direção a um gozo sem freios o corpo do próximo despedaça-se, nos diz Lacan debruçado sobre Sade. Como lembra Valas, “pode-se dizer que só há gozo do corpo, só o corpo pode gozar, e que um corpo, aliás, é feito para gozar” (2001, p. 35).

No Mais além, Freud fala de “sensações de prazer e desprazer, mas também as de uma peculiar tensão que, por sua vez, pode ser agradável ou desagradável” (1920/2006, p. 61, tradução nossa)<sup>16</sup>, é neste fragmento que este estudo se apoiou para aproximar Freud com o conceito de gozo de Lacan. Assim, pode-se dizer que o que sobressai no Seminário da Ética do desejo (LACAN, 1959/1960/1997), é o para-além concernindo à ruptura, talvez uma leitura do Mais-além como transgressão para aceder ao gozo. Porém, no nível de i(a) tende-se a frear, despedaçar o corpo do outro é ameaçar a unidade do sujeito, sua integridade, seu eu.

Viu-se que a imagem corporal é naturalmente instável e sempre tenta se adaptar às vicissitudes pelas quais passa o corpo, contudo isso tem grandes proporções na obesidade mórbida, já que as mudanças e vicissitudes são grandes e constantes. Assim, a dimensão de estranhamento, de desconhecimento ganha um peso a mais. O corpo gordo a ser operado, cuja imagem refletida denuncia a mutação gradativa e incessante, só toma a cena num segundo momento, o que está lá originalmente é um certo modo de relacionar-se com a comida, um modo de gozo do sujeito. A obesidade antes de ser um acúmulo de gordura é um acúmulo do objeto, o obeso antes de ser um corpo gordo é um comer com gozo. Mas se eu engordo esse corpo a cada dia, como dizer que eu não sou meu corpo, que ele não tem consistência, que não tenho e sou um corpo? Pois é nesse ponto que se é legitimado pela experiência dos obesos: quando estão na comilança voraz seu corpo, todo aquele enorme corpo a engordar, a limpar, a arrastar e cuidar o dia todo, fica em suspenso, como se não existisse, não é ele que conta naquele momento; como se o obeso não fosse um corpo obeso, mas sobretudo um devorar

---

<sup>16</sup> Sensaciones de placer y displacer, sino también las de una peculiar tensión que, a su vez, puede ser placentera o displacentera

insatisfeito e ávido. “não pensava em nada, não vi que tava comendo, não tava pensando em nada”, Odessa; “você come pra se satisfazer, mesmo que depois vá sentir culpa naquele momento alivia, você não pensa em nada”, Fabiana.

Mexendo em umas coisas na casa da sua irmã, diz Carlota, “vi uma foto minha muito gorda, só de lençol, andava assim porque sentia calor (...) fiquei me olhando... meu olho se encheu de água”. De que superfície trata-se no corpo obeso? Qual a consequência de tantas mutações e vicissitudes no nível da imagem do corpo? O que há por trás dessa enorme imagem corporal? Ou, como dizia Carol, “foi bom ver a exposição da cirurgia, mas causa um pouco de medo, preocupação... quando eles me abrirem o que é que vão achar aqui dentro?”. Eles relatam que se reconhecem cada vez menos no espelho à medida que engordam e mudam, não raro sentem-se surpresos ao olhar uma foto, ou, ao que parece, só através do olhar do Outro é que recebem a mensagem dessa imagem, de seus impressionantes contornos; “não gosto do olhar das pessoas”, Fabiana. Parece que, aos poucos, não mais sentem os limites de seu corpo, não alcançam algumas regiões, não chegam aos confins da própria imagem, enfim, não reconhecem seus corpos, estranham-no. A imagem na obesidade mórbida tem implicações importantes. A “miragem do desejo” no nível da imagem não se dá no obeso mórbido. Ele aos poucos vai desconhecendo seu corpo à medida que vai mudando o formato, o desenho, como se a imagem não tivesse consistência, nem forma; assim, a obesidade demonstra como  $i(a)$  é frágil, e sofrendo profundas vicissitudes e mutações, desarticulando-se,  $i(a)$  deixa de escamotear o objeto  $a$  com eficiência. Em outras palavras, fica comprometida a tarefa de engodo do desejo, a estrutura do desejo não está plenamente desenvolvida em sua alienação fundamental. Isso não é bom, o sujeito precisa dessa espécie de apaziguamento na relação com o desejo.

Assim, no nível da imagem o obeso mórbido se trai. Se há por um lado todo um esforço em anular essa falta enchendo-a, em abortar a dimensão desejante, no nível visual esse objeto  $a$  (causa do desejo), cedível e elidido, é escancarado, sua  $i(a)$  não escamoteia o objeto  $a$  e conseqüentemente a dimensão desejante. Com isso, o obscuro do corpo também fica às claras. É útil se resgatar, aqui, a experiência do corpo monstruoso, todo o jogo em evidenciar e camuflar a deformação, e assim perturbar e tranquilizar o olhar do basbaque, a batida do olhar, de que fala Courtine (2008b). Claro que tem aí o problema dos limites entre

o si e o não-si, eu e o outro, como alertou Le Breton (1995), mas principalmente a desordem radical que o corpo do monstro trazia à tona em um princípio tautológico, sendo em si mesmo ininteligível, não se integrando em nenhum outro quadro de representação, como observou Foucault (1974/1975/2001), ou como diria Courtine (2008b), algo da ordem do não representável, de um real irreduzível à simbolização. Esse ponto opaco que faz o choque perceptível, esse resto irrepresentável e irreduzível que causa uma ameaça sentida no próprio corpo do espectador é o *a*, que mira o espectador a partir da grande fissura na imagem do obeso mórbido, mira e aponta-lhe o que ele tenta dissimular na própria imagem. Comumente, esse corpo não desperta no outro o desejo, mas um misto de horror e fascinação quando se olha um grande obeso na televisão ou na rua, uma atração paradoxal. Em uma imagem comum, por ser fechada, não se consegue ver o que se perde ali, pontuou Lacan (1962/1963/2005), nessa imagem desarticulada da obesidade isso aparece, mas de modo um tanto violento, já que a dimensão da falta e do desejo está mal articulada. O corpo todo do obeso é uma mancha, um ponto opaco que atrai; é violento para ele e para o outro também.

Esse comer compulsivo, um devorar intenso quando não há um corpo, seja gordo ou magro, não há um obeso, não há nada senão aquele devorar, esse comer está do lado da pulsão de morte, refere-se ao horror de um gozo por ele mesmo ignorado. É preciso descobrir um saber-fazer com este corpo que é substância gozante, um modo de gozar dele e com ele sem ser devorado por ele. A comida aponta também para uma tentativa de quantificação, quando se está sempre contando e somando as calorias, pesando as gramas da dieta, a quantidade e o tipo de comida, os quilos a mais ou a menos. A comida permitiria, desse modo, um ciframento do gozo. Mas os pacientes fiam-se na medicina para resolver, ou mesmo decifrar, sua obesidade, buscando soluções fora deles. Pode haver aí uma cilada. Em geral os pacientes relatam que a vida mudou depois da cirurgia. O corte da cirurgia, como foi dito, parece apontar para uma verdadeira passagem: a vida “antes” e a vida “depois”. Os médicos são postos no lugar de mestres, mas só podem atuar naquilo que aparece. Não possibilitam, necessariamente, acesso ao que há de desejo e de gozo no laço com a comida, e na relação com a imagem do corpo, enfim, ao que há do sujeito na obesidade mórbida bem como no movimento rumo à cirurgia bariátrica.