



**Paula Issberner Legey Barroso**

**Entre o Um e o Múltiplo – modos de  
constituição do corpo, patriarcado e  
abalos na função do pai**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-  
Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) do  
Departamento de Psicologia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Monah Winograd

Rio de Janeiro,  
Abril de 2025



**Paula Issberner Legey Barroso**

**Entre o Um e o Múltiplo – modos de  
constituição do corpo, patriarcado e  
abalos na função do pai**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de  
Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica)  
da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão  
Examinadora abaixo:

**Profa. Monah Winograd**

Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Prof. Marcus André Vieira**

Consultório Particular

**Prof. Fabrício Martins Pinto**

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Profa. Flávia Letícia Biff Cera**

Bolsista/Pesquisador Sem Vínculo

**Prof. Gilson de Paulo Moreira Iannini**

UFMG

Rio de Janeiro, 11 de abril de 2025.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e da orientadora.

### **Paula Issberner Legey Barroso**

Graduou-se em Psicologia, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC- Rio, em 2007. Especialização em Clínica Psicanalítica no IPUB-UFRJ (2008-2010). Mestrado em Psicanálise: clínica e cultura, (2011-2013). Associada do Instituto de Clínica Psicanalítica do Rio de Janeiro. Membro da Escola Brasileira de Psicanálise e da Associação Mundial de Psicanálise.

#### Ficha Catalográfica

Barroso, Paula Issberner Legey

O um e o múltiplo : modos de constituição do corpo, patriarcado e abalos na função do pai / Paula Issberner Legey Barroso ; orientadora: Monah Winograd. – 2025.

134 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2025. CDD: 150

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Corpo. 3. Pai. 4. Patriarcado. 5. Um. 6. Conjunto. I. Winograd, Monah. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD:150

Para André,  
Mariola, Ana B, Gael  
e para Chico, o menininho no piano.

## Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelo apoio concedido.

Ao Marcus André Vieira, por manter, mesmo no trabalho acadêmico, a orientação pelo real.

Aos professores e funcionários da PUC-Rio.

À Flávia Cera, ao Fabricio Martins Pinto, ao Gilson Iannini, à Monah Winograd, por terem aceitado participar da Comissão Examinadora dessa tese, pela leitura e contribuições. À Luciola Macedo, pela leitura e contribuições no exame de qualificação. Ao Fernando Tenório, pela disponibilidade em participar como suplente e à Cristina Frederico pela disponibilidade e confiança.

Ao Romildo do Rêgo Barros, meu supervisor.

Ao meu pai Luiz Fernando Legey e à minha mãe Liz Rejane Issberner, pela leitura e pelo exemplo.

Ao André Abu-Merhy Barroso pela leitura, pelo riso e pelo amor de todo dia.

Aos tantos amigos que tenho a sorte de ter em torno da Escola Brasileira de Psicanálise, que às vezes fazem o trabalho parecer uma festa.

À Thereza De Felice e à Marinela Marques Porto, amigas e colegas de doutorado. Ao grupo de orientação do Marcus, que esteve junto nesse momento final.

À Elisa Aires e à Mariana Rocha Lima, minhas amigas.

À Patricia Paterson, amiga de uma vida inteira.

## Resumo

Legey, Paula; Winograd, Monah. **O Um e o Múltiplo. Modos de constituição do corpo, patriarcado e abalos na função do pai.** Rio de Janeiro, 2025. 134p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

*O Um e o Múltiplo. Modos de constituição do corpo, patriarcado e abalos na função do pai* investiga as articulações entre o Um e o Múltiplo no modo de criação de uma unidade. Para tanto, pesquisa os modos de constituição do corpo para além da função do pai. Este trabalho explora as relações entre patriarcado e função paterna, percorrendo o modo como foi pensada no ensino lacaniano. Pretende-se estabelecer uma ligação entre o que pode ser identificado como abalo no patriarcado e as mudanças na função do pai. Uma das vertentes deste trabalho é mostrar a insuficiência da função paterna em conter algo do corpo que se inscreve como um gozo que a ultrapassa, não só na atualidade, mas de modo estrutural. A psicanálise trabalha, desde o início, com Freud e a circunscrição do sintoma histérico, com a noção de um corpo erógeno, cuja anatomia não corresponde àquela da biologia. Lacan foi muito claro quanto ao fato de o corpo não estar garantido por uma suposta biologia, e quanto à necessidade de construção do corpo próprio. Ele utiliza um dado observável, o fato de o ser humano reconhecer a sua forma no espelho em um momento muito precoce do desenvolvimento, para articular um modo de construção em que um Outro simbólico valida a montagem de um corpo. Esse Outro equivale àquilo que Lacan chamou Nome-do-Pai, função metafórica, que dá lugar ao desejo. Essa montagem do corpo depende da função paterna. Esta tese visa a definir modos de construção do corpo que não passem pelo lugar do Outro como aquele que assente, mas por uma incorporação direta do simbólico como letra. O objetivo é mostrar como Lacan recorreu à teoria dos conjuntos para indicar um modo de criar uma unidade que mantenha, simultaneamente, a multiplicidade - como num conjunto formado por elementos heteróclitos. Este modelo pode ser pensado não apenas como um modo de fazer Um corpo que não elimine as diferenças internas, mas num modo de coletividade que mantenha a heterogeneidade entre seus participantes.

## Palavras-chave

Corpo; pai; patriarcado; um; conjunto.

## **Abstract**

Legey, Paula; Winograd, Monah (Advisor). **The One and the Multiple. Ways of constituting the body, patriarchy and shocks to the role of the father.** Rio de Janeiro, 2025. 134p. Doctoral Thesis – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The One and the Multiple. Modes of constitution of the body, patriarchy and tremors in the function of the father investigates the articulations between the One and the Multiple in the way a unity is created. To this end, it investigates the ways in which the body is constituted beyond the function of the father. This work explores the relationship between patriarchy and the paternal function, going through the way it has been thought of in Lacanian teaching. The aim is to establish a link between what can be identified as a shake-up in patriarchy and changes in the function of the father. One of the aspects of this work is to show the insufficiency of the paternal function in containing something in the body that is inscribed as a jouissance that goes beyond it, not only in the present day, but in a structural way. Lacan was very clear about the fact that the body is not guaranteed by a supposed biology, and about the need to construct one's own body. He uses an observable fact, the fact that human beings recognise their shape in the mirror at a very early stage of development, to articulate a mode of construction in which a symbolic Other validates the assembly of a body. This Other is equivalent to what Lacan called the Name-of-the-Father, a metaphorical function that gives rise to desire. This assembly of the body depends on the paternal function. This thesis aims to define ways of constructing the body that do not pass through the place of the symbolic Other as the one who settles, but through a direct incorporation of the symbolic as letter. The aim is to show how Lacan used set theory to indicate a way of creating a unity that simultaneously maintains multiplicity - as in a set made up of heteroclitic elements. This model can be thought of not only as a way of making a body that doesn't eliminate internal differences, but as a way of collectivity that maintains heterogeneity among its participants.

## **Keywords**

Body; father; patriarchy; one; set.

## Sumário

Lista de Figuras .....	10
Introdução .....	12
<b>1. A função do Pai e o patriarcado .....</b>	<b>20</b>
1. 1. <i>Sobre o patriarcado</i> .....	20
1. 2 <i>Patriarcado e função paterna</i> .....	22
1. 3. <i>Pai e Nome-do-Pai</i> .....	24
1. 4. <i>O pai não é Universal ou A constituição subjetiva para além do Nome-do-Pai</i> .....	30
1. 5. <i>Versões do pai</i> .....	33
1. 6. <i>O pai como exceção</i> .....	36
1. 7. <i>A Era do Plástico</i> .....	38
1. 8. <i>O pai como sintoma, ou sinthoma (“se quiserem”)</i> .....	41
1. 9. <i>Cultura e Natureza</i> .....	44
1. 10. <i>O corpo no perspectivismo ameríndio</i> .....	47
<b>2. A montagem do corpo.....</b>	<b>49</b>
2. 1. <i>Corpos plásticos</i> .....	49
2. 2. <i>Como se constrói um corpo?</i> .....	50
2. 3. <i>Organismo e corpo</i> .....	52
2. 4. <i>Pulsão, corpo e natureza</i> .....	53
2. 5. <i>Eu prazer: a formação de um primeiro interior</i> .....	55
2. 6. <i>A montagem tradicional do corpo no estádio do espelho</i> .....	58
2. 7. <i>A identificação que funda o eu</i> .....	60
2. 8. <i>O corpo através do esquema ótico</i> .....	61
2. 9. <i>As zonas erógenas criam o corpo</i> .....	65
2. 10. <i>O Nome-do-Pai e o falo na constituição do corpo</i> .....	67
2. 11. <i>A crise na confiança no Outro, crer no sinthoma</i> .....	71
2. 12. <i>Joyce, a busca de um nome e o Nome-do-Pai</i> .....	72
2. 13. <i>Sinthoma como acontecimento de corpo, o corpo como efeito do sinthoma</i> .....	75

2. 14. <i>A topologia dos nós</i> .....	77
3. Um corpo como um conjunto de coisas heteróclitas.....	81
3. 1. <i>True Rouge e acontecimento de um corpo</i> .....	81
3. 2. <i>O Outro não existe, o Um existe</i> .....	85
3. 3. <i>A teoria dos conjuntos e o universal posto em questão</i> .....	87
3. 4. <i>Um corpo- letra, como um conjunto de coisas absolutamente heteróclitas</i> .....	89
3. 5. <i>Todo e não-todo: classe e conjunto</i> .....	91
3. 6. <i>Nãotodo e linguagem para além da referência fálica</i> .....	93
3. 7. <i>David Bowie e a Letra</i> .....	95
3. 8. <i>Uma lógica de sacos e cordas</i> .....	97
3. 9. <i>O parangolé e o múltiplo (coletivo)</i> .....	100
4. O corpo social.....	104
4. 1. <i>O individual e o social</i> .....	104
4. 2. <i>A banda de moebius: Lygia Clark e uma outra delimitação entre o eu e o outro</i> .....	106
4. 3. <i>O grupo freudiano e o pai/líder como elemento unificador</i> .....	109
4. 4. <i>O coletivo como um conjunto de coisas heteróclitas</i> .....	111
4. 5. <i>Ocupar um lugar no Outro: parte x elemento de um conjunto</i> .....	113
4. 6. <i>A Escola de psicanálise</i> .....	118
4. 7. <i>Identificação, identidade e identidade sinthomal</i> .....	119
Conclusão .....	121
Referências Bibliográficas:.....	125

## Lista de Figuras

Figura 1 - Esquema ótico de Lacan	p. 58
Figura 2 - Esquema ótico simplificado	p. 62
Figura 3 – Nó borromeano	p. 73
Figura 4 - Nó de quatro em Joyce	p. 78
Figura 5 - True Rouge	p. 83
Figura 6 - Quadro da sexuação	p. 90
Figura 7 – Parangolé	p. 99
Figura 8 – Caminhando	p. 103
Figura 9 - Irene dos Santos. Guerrilheiras, da série Alma de Bronze	p. 112
Figura 10 - Elizabete Afonso Pereira. Guerrilheiras, Alma de Bronze.	p. 113

*Quem terá ainda a ingenuidade de se ater, no tocante a Freud, à imagem de burguês bem situado de Viena(...)? Agora que já não temos senão sua obra, acaso não reconheceremos nela um rio de fogo (...)?*

*Quem trovejou como esse homem de gabinete contra o açambarcamento do gozo por aqueles que amontam sobre os ombros dos outros o fardo da necessidade?*

*Quem, tão intrepidamente, quanto esse clínico apegado ao terra-a-terra do sofrimento, interrogou a vida em seu sentido, e não para dizer que ela não o tem – maneira cômoda de lavar as mãos – mas para dizer que tem apenas um, onde o desejo é carregado pela morte?*

Jacques Lacan

*A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958/1998, p. 648).*

## Introdução

Um menininho de três anos precisa esperar enquanto sua mãe trabalha. Ele não aceita. Chama: "mãe, mãe! Ô manhê! Mamãe!", repetidas vezes. Na sala ao lado, onde ele está, há um piano. Ele vê o piano, toca uma tecla, depois outra...começa a apertar as teclas de um modo ritmado e a escandir as sílabas e conjugar o som do piano com as palavras: "ma-mãe, mãe, ma-mãe..." Ele parou de chamar, está fazendo outra coisa com os sons da palavra *mãe* e seus derivados.

Lacan usou o termo *letra* para ressaltar o aspecto de materialidade do significante. O que isso quer dizer, materialidade do significante? Há algo no uso das palavras que não passa pelo seu poder de comunicação pela via do sentido. A palavra, quando vira música, é capaz de mostrar um aspecto disso, uma satisfação que se encontra nos usos da sonoridade das letras, das sílabas, num fazer com a linguagem. As palavras podem ser manipuladas como um material, mais ou menos do modo como um artista manipula as tintas, ou uma criança mexe numa massa de modelar. É preciso pensar na linguagem como um material dobrável, plástico. Mas a noção de letra vai um pouco além disso. Lacan a define como um conjunto: a letra é um conjunto de coisas heteróclitas. Ele é direto quanto a isso: a letra não constitui o ajuntamento, ela é o ajuntamento (Lacan, 1972- 73/1985, p. 65, grifo nosso). Parece enigmático. A letra permite pensar um modo de juntar elementos distintos sem que seja necessário unificá-los através de um atributo comum. A noção de letra poderia servir para pensar um modo de fazer um conjunto-corpo sem eliminar a heterogeneidade, algo do aspecto fragmentário do corpo, em favor de uma aparente homogeneidade?

Essa tese surgiu de uma questão que retorna: é possível um corpo em que a ilusão de unidade não se sobreponha a seu aspecto fragmentário sem que isso se traduza na vivência de corpo despedaçado? Essa pergunta já parte do pressuposto que o corpo é uma montagem, o que não é óbvio nem de alguma forma intuitivo - é um ponto que precisa ser apresentado. Mais um outro passo: a montagem dissimula seu processo de criação. De modo geral a ideia de si como corpo parece natural, como se não fosse uma fabricação, ainda que o aspecto fragmentário do corpo nos assombre em alguns momentos.

Me surpreendi ao reencontrar uma questão no terceiro capítulo, quando escrevi: “Gostaríamos de pensar na possibilidade de um corpo unificado pelo princípio do conjunto, em que não seja um atributo comum que sustente sua unidade, mas a letra” (p.90). Essa pergunta estava ali, mas não estava claro. Quando ela surgiu, percebi que ela estava, o tempo todo, orientando esse trabalho. O desejo de pensar nisso tem muitos motivos. O mais fundamental é uma percepção dos efeitos da análise no corpo, na imagem corporal e na imagem de um eu. Há, porém, algo que se apresenta atualmente, uma tendência que parece esfumigar os contornos do corpo e deixar mais à mostra seu aspecto de construção. Jacques Alain Miller chamou isso de “porvir fragmentado do corpo” (Miller, 2004, p. 12). Pensaremos essa tendência em conexão com a queda da prevalência, na sociedade ocidental, daquilo que chamamos de Nome-do-Pai, aquilo que validaria a montagem do corpo. A essa mudança, ao trincamento do Nome-do-Pai (Miller, 2014, p. 22), associaremos um abalo no patriarcado.

Quais as relações entre as mudanças no patriarcado e os abalos no Nome-do-Pai? Poderíamos pensar que, se o pai já não é mais o centro da família, o Nome-do-Pai também não seria mais o pivô da constituição subjetiva? O que costumamos chamar de patriarcado? Quais as mudanças na sociedade contemporânea que nos levam a falar de um abalo do patriarcado? Qual a função do pai fora de sua função de patriarca? No primeiro capítulo realizaremos uma pesquisa do termo Nome-do-Pai e da função do Pai tal como circunscrita pelo ensino de Lacan e pelos textos de Freud. Nosso objetivo será articular Nome-do-Pai e patriarcado, ao mesmo tempo, pensar modos de constituição subjetiva e de laço social que não se sustentem no Nome-do-Pai necessariamente.

Associaremos a crise do patriarcado a uma mudança no modo de funcionamento social que repousa numa passagem de um modo de constituição social, corporal e subjetiva que se apresenta como único possível, para modos múltiplos de constituição social, corporal e subjetiva. É importante destacar que, ao mesmo tempo que essas mudanças permitem a abertura para outros modos de se fazer corpo, elas podem ser vividas como ameaça, e gerar o aprisionamento a uma imagem rígida de si como reação a um desnorreamento. A identificação simbólica com um traço do pai tem um peso e uma função. Se isso não opera, pode acontecer o apelo a uma figura ou ideia que encarne uma espécie de pai total, sem limites, diferente do Nome-do-Pai, em que o pai é, ele mesmo, submetido à castração. Não iremos por esse caminho nessa tese, mas a rigidez e o extremismo podem ser considerados tendências no momento atual.

Nesse capítulo, usaremos a expressão “Era do Plástico” para nomear os tempos que correm: rigidez e conservadorismo por um lado, mas multiplicidade e flexibilidade por outro. O plástico é um material que pode assumir diversas formas, mas cuja degradação na natureza pode levar centenas de anos. A partir daí, estudaremos a função do pai no ensino de Lacan, passando pelo Nome-do-Pai, sua pluralização, pela *versão de um pai* até a noção de *sinthoma*, em que o Nome-do-Pai aparece como uma possibilidade dentre outras de constituição subjetiva (1975-76/2007).

Algumas vezes pensa-se numa entrada do ser humano na cultura como uma necessidade lógica e equivalente à inscrição do Nome-do-Pai. No final desse capítulo indicaremos o quanto é questionável essa ideia de uma separação entre natureza e cultura. O faremos através do perspectivismo ameríndio, pelo texto *Perspectivismo e multinaturalismo* na América indígena de Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 2004). O perspectivismo provoca uma torção no pensamento antropológico, fundamentado na oposição natureza e cultura, e dá destaque ao corpo como construção periódica realizada em um contexto social. Com isso, vamos ao segundo momento desse trabalho, em que pesquisaremos sobre os modos de construção do corpo.

Como afirma Lacan, a ideia de si como um corpo tem um peso, mas o corpo sai fora a todo instante (Lacan, 1975-1976/2007, p. 64). Ou seja, é comum sentirmos nosso corpo vacilar, seja em um estranhamento no espelho, através de um sintoma físico, numa experiência de ansiedade... Veremos como a noção do corpo como algo diferente de um organismo biológico está presente desde Freud através do conceito de pulsão. O corpo como algo a ser fabricado está mais evidente hoje devido à ação da ciência aliada ao capitalismo, com suas possibilidades de alterações nos corpos através das cirurgias, dos procedimentos estéticos, dos exames de imagem, que “enxergam” além da barreira da pele.

Como se constrói um corpo? Um modo comum seria através de uma identificação que Lacan circunscreveu pelo estágio do espelho (1939/1998). A formação do corpo acontece através da identificação com uma imagem externa, que dá a convicção de totalidade a partir de fora. O Nome-do-Pai, como veremos, tem um papel fundamental nisso, pois dá validade a essa montagem. Lacan desenvolve as elaborações sobre a constituição do corpo que se iniciaram com o estágio do espelho fazendo uso de um experimento de ótica da física que dará origem ao esquema ótico, abordado pela primeira

vez no *Seminário I* (Lacan, 1953-1954/ 2009). A formação do corpo corresponde à operação de formação do eu através da identificação com uma imagem totalizada, mas também à formação de um resto, que Lacan nomeia de objeto *a*. O reconhecimento de nossa própria forma é limitado, há um resíduo que resiste à especularização.

Tanto no estágio do espelho quanto no esquema ótico é necessário o lugar do Outro como aquele que ratifica a montagem. No estágio do espelho, o olhar de assentimento valida o laço entre imagem e corpo. No esquema ótico, a função do espelho plano é comparada à função do Outro (Lacan, 1962-1963/2005, p. 41), que estabiliza o envelopamento das zonas erógenas dentro do corpo. Esse Outro, escrito com maiúscula, diferencia-se do outro como semelhante, outro do espelho, fundador da imagem narcísica do eu. Podemos localizar, nesse modelo, o corpo como imaginário, o objeto como real, o falo negativizado como elemento simbólico e o Outro como amarração entre os três. Trataremos disso em detalhes no segundo capítulo.

Se a garantia fornecida pelo Outro, representante de uma lei comum, não tem esteio na cultura, como fica a montagem do corpo? Veremos que, se o espelho plano balança, isso tem efeitos na imagem do corpo, mexe com seus limites, podendo deixar mais ou menos à mostra o aspecto do corpo como fragmentado. Isso nos levará ao seguinte impasse: se nos limitarmos ao modelo do estágio do espelho e do esquema ótico, então, se a crença no Outro não se sustenta, a montagem do corpo não será possível. Nos interessa entender como se dá a montagem dos corpos atualmente, em que o espelho plano do Outro parece ter se movimentado.

Ao longo de seu ensino, Lacan passou a usar o nó e o furo para abordar a constituição do corpo. Neste modelo, o corpo também se faz com a articulação entre real, simbólico e imaginário, mas sua ligação acontece através de um quarto elo que faz o nó. O *sinthoma* seria um quarto elo. Quando se trata do *sinthoma*, sublinha-se a presença do corpo enquanto acontecimento, seu aspecto de gozo. Dessa perspectiva, o enodamento dos três registros garantiria a montagem de um corpo, enquanto o rompimento do nó seria a vacilação do corpo. A função do *sinthoma* é equivalente à função do pai como aquilo que, ao manter junto os três registros, faz existir um corpo. A clínica dos nós possibilita afirmar que o Nome-do-Pai é um *sinthoma* entre outros, e articular formas de constituição do corpo sem passar necessariamente pelo Nome-do-Pai.

Como pensar em um corpo que se realize sem a função do Outro que assente? É possível pensar na constituição de um corpo que não se apoie tanto na forma, mas que possa se sustentar na manutenção de seus fragmentos? É possível um corpo que se sustente sem excluir o resíduo não especularizável, mas que possa incluí-lo em um novo arranjo? Como fazer *um* sem que seja necessariamente *um todo*? O que chamamos de *um*? O que significa contar uma unidade, aquela que supostamente faria um indivíduo, ou ainda, contar um grupo como unidade, ou contar a unidade numa sequência de números?

Nossa escrita, no capítulo 3, se guia pelo desejo de articular a diferença entre a unidade imaginária e o *um* como marca de gozo que faz acontecer um corpo, nomeado por Lacan como *há-um* (Lacan, 1971-1972/2012). Uma ideia fundamental nesse momento de nossa construção é apresentada por Éric Laurent, quando afirma que o corpo, antes abordado por Lacan pelo imaginário e pela identificação imaginária, deixa de ser situado segundo um ponto simbólico exterior (o Outro que assente) e passa a ser captado por uma incorporação direta do simbólico (Laurent, 2016, p. 31). O corpo não é construído somente através de um Outro externo que, a partir de uma certa distância, valide sua montagem, mas a partir de algo que participa da montagem desde o interior, que surge a partir de dentro. A teoria dos conjuntos, com a noção de conjunto vazio nos ajudará a pensar isto. O conjunto vazio aparece “como milagre e como Um-a-mais.” (Miller, 2021, p. 63), brota do interior do conjunto a partir do momento em que contamos os subconjuntos de um conjunto. A noção de letra, que aproximaremos do conjunto vazio, nos servirá nesse ponto, pois destaca o aspecto de materialidade do simbólico. A letra não é a impressão de um traço, mas “rasura de traço algum que seja anterior” (Lacan, 1972/2003, p. 21). A letra não se inscreve em uma matéria, ela *é* matéria. Em relação à letra não se trata, portanto, de uma impressão, como algo que é colocado na superfície. Não há um corpo sobre o qual a letra viria se inscrever, mas a letra cria um corpo. A letra não é algo que vem de fora e incide sobre o corpo, mas é também corpo, o corpo acontece na rasura desse traço que não há.

Buscaremos aproximar, portanto, o *há-um*, o conjunto vazio e a letra, tendo como horizonte que o que está em questão não é exatamente o corpo como superfície de inscrição, mas como lugar de gozo; e de um gozo pensado não mais em sua articulação com o falo e com o Nome-do-Pai, mas como gozo *nãotodo* ou feminino. Gostaríamos de pensar o *um-sozinho* como letra, marca de gozo que cria um corpo através da formação de uma unidade que não faz todo, nem universal; o corpo enquanto conjunto de coisas

heteróclitas. Nesse trajeto teremos como suporte alguns trabalhos artísticos, bem como um breve fragmento clínico.

A noção de um agrupamento em que as partes não sejam eliminadas, ou ainda, em que a heterogeneidade não desapareça diante de uma totalidade homogeneizante, nos leva a extrapolar um pouco o tema do corpo, nos leva na direção de pesquisar modos de agrupamentos sociais guiados a partir dessa lógica. Na conhecida frase de *Psicologia das massas e análise do Eu*, Freud afirmou que “a psicologia individual é também, de início, simultaneamente psicologia social” (Freud, 1921/2024, p. 137). Percorreremos o caminho que Freud faz com relação a essa afirmação, que nos levará à noção de *infamiliar*, ao fato de que nossa casa no Outro vai um pouco além da imagem de que somos feitos (Lacan, 1962-1963/2005, p. 58). Entre a psicologia individual e a psicologia social, a ligação se estabelece ao modo de um tensionamento. A psicanálise, de saída, trabalha com um eu descentrado de si mesmo. O sujeito não se confunde com o indivíduo, não é um corpo com uma membrana que defina o que é interno do que é externo (Rêgo Barros, 2008, p. 54), mas é formado, desde seu fundamento, a partir de fora.

Ainda assim, Freud apenas conseguiu definir conceitualmente o grupo através de uma aproximação entre o modo de formação do grupo do modo de formação do indivíduo. Isso significa que Freud apenas pôde articular um grupo formado como uma unidade orientada por um ideal comum, e não como o Um formado a partir da lógica do Um paradoxal ou do *nãotodo*. Nos acostumamos a pensar, com Freud, na identificação como base para a coletividade. O laço social, na articulação freudiana, é constituído pelas identificações em torno do Ideal do eu. O traço identificatório com o Outro, na direção vertical, ligada ao Ideal do Eu, torna possível que se instale o vínculo horizontal, que permite a ligação que forma um grupo.

Aproximaremos o modo como Freud pensou a formação dos grupos ao modo de fazer corpo do estágio do espelho. A identificação horizontal corresponde à identificação ao semelhante, e a identificação ao líder corresponde à função do Outro como Ideal do eu. Como são os outros modos de se fazer uma ligação em um coletivo que não através da identificação ao líder? Que tipo de laço social podemos esperar se não através do pai como figura que centraliza as identificações? Da mesma forma que houve um abalo na formação da unidade corporal pelas modificações no campo do Outro, podemos supor que houve mudanças no modo de formação de grupos. Para nos aproximarmos dessa ideia utilizaremos como apoio o trabalho da artista Virginia de Medeiros realizado em uma

ocupação no centro de São Paulo. Também nos orientará a lógica da Escola de psicanálise, criada por Lacan com um modo de funcionamento próprio, alternativo às Sociedades de Psicanálise, e como uma crítica a elas. A proposta da Escola é de uma coletividade que se una de outra forma do que aquela que se dá através da identificação ao Pai. Podemos aproximar a lógica da Escola daquela de um conjunto que não obedece ao universal de “para todo x”. Trata-se de um conjunto que não funciona de acordo com uma proposição universal, mas cujos elementos se constituem no um a um.

Em *Meu ensino*, Lacan fala de forma jocosa: "Não pretendo absolutamente tecer críticas aqui contra a sociedade em que vivemos. Ela não é nem melhor e nem pior que as outras. Uma sociedade humana sempre foi uma loucura. Não está pior do jeito que está. Isso continuará sempre" (Lacan, 1967b/2006, p.73). Na construção deste trabalho estamos atentos para não assumir uma posição demasiadamente alarmista frente à sociedade atual, como se o abalo das estruturas tradicionais levasse, necessariamente, a reações extremas. Tentaremos nos manter mais próximos das soluções singulares (sintomáticas) do que das gerais. Entendemos o lugar da psicanálise na cultura como *êxtimo*, nem interno nem externo ao discurso predominante, nem do lado de uma nostalgia do passado e nem de um elogio ou depreciação do presente. No *Seminário 20*, Lacan brinca com a palavra *convencer*, ao afirmar que não busca *cãovencer* as pessoas que não querem nada com ele e indica que o próprio da psicanálise é não vencer, “cão ou não”. Não se trata, então, de que o discurso analítico possa vencer, mas que possamos sustentar um meio para que ele opere.

A psicanálise nasceu como sintoma da exclusão do sujeito pelo discurso médico, com o sintoma histérico. Devemos andar próximos do sintoma. Como afirma Éric Laurent, “passar da crença ao pai para a crença no sintoma é uma ambição para a psicanálise de nosso tempo” (Laurent, 2007, p. 172).

Esse trabalho foi feito com muitas idas e vindas, no sentido de que os recortes de capítulos, seções de capítulos, frases etc., foram mudando ao longo de sua escrita, foram se interpenetrando, colando, descolando, saindo do lugar. Lacan disse que “É de suturas e emendas que se trata na análise” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 71). Esse texto foi tecido desse jeito, com suturas e emendas, que até certo ponto, se mantém um pouco à mostra. Talvez não se possa esperar que sua estrutura se organize de acordo com um desenvolvimento linear, partindo do capítulo um, depois dois, depois três, para chegar em

um quarto. Cada capítulo faz um percurso do início ao fim, à sua maneira, de um determinado ângulo da questão. Esperemos poder transmitir, através dele, algo do vivo das questões que impulsionaram sua escrita.

# 1. A função do Pai e o patriarcado

## 1. 1. Sobre o patriarcado

O que costumamos chamar de “patriarcado”? Quais as mudanças na sociedade contemporânea que nos levam a falar de um abalo do patriarcado? <sup>i</sup>

Quais as relações entre patriarcado e o pai, a figura paterna, a função paterna e o Nome-do-Pai de Lacan? Qual a função do pai fora de sua função de patriarca?

Costuma-se chamar de patriarcado o sistema social em que a autoridade paterna detém o poder de modo predominante. Nesse funcionamento os homens assumem as funções de liderança política e ocupam um lugar de dominância em todas as esferas da vida privada e pública. A palavra *patriarcado* vem da combinação de *pater* e *arkhe*, palavras gregas para, respectivamente, *pai* e *comando* ou *regra*. Trata-se, então, da regra ou comando do pai. Podemos defini-lo, de forma inicial, como um sistema de hierarquia baseado em gênero, em que as mulheres devem se submeter aos homens, “um sistema de dominação concebido de forma ampla, que incorpora as dimensões da sexualidade, da reprodução e da relação entre homens e mulheres” (Aguiar, 2000, p. 327).

Embora não seja nosso foco aqui, é importante lembrar que não há concordância sobre o significado exato desse termo. Não há unanimidade quanto ao seu uso, refutado como uma necessidade teórica por algumas intelectuais ligadas a pesquisas feministas. (Castro e Levinas, 1992). Sugere-se que o termo perdeu seu estatuto de conceito, operando mais como uma referência sistemática da dominação sexual. (Castro e Levinas, 1992).

Tal como usado em Weber, o termo patriarcado se refere a um tipo de organização social em que o senhor é a lei, cujo domínio está referido ao espaço das comunidades domésticas ou formas sociais mais simples, tendo sua legitimidade garantida pela tradição (Castro e Levinas, 1992). Nesse sentido o termo se refere a um momento anterior ao surgimento do Estado, o que faria com que fosse incorreto falar em patriarcado na sociedade capitalista. Se utilizássemos o termo no sentido weberiano, então o advento do Estado coincidiria com a queda do patriarcado.

Algumas autoras e autores preferem não usar o termo patriarcado em suas pesquisas por entenderem que seu uso alimenta a ideia segundo a qual o patriarcado é a gênese de constituição de toda a vida social. É quase como se o uso do termo pudesse dar legitimidade a uma ideia de que toda organização social “civilizada” seria necessariamente regida por uma lógica patriarcal (Aguiar, 2000).

O patriarcado, enquanto efeito de discurso, se apresenta como universal, no sentido de que nega formas históricas e culturais diversas, numa ambição de domínio sobre a vida civilizada. A pretensão de domínio do patriarcado se mostra claramente na medida em que se acredita, quando se está tomado em sua rede discursiva, que o patriarcado é o fator que torna possível a passagem de um estado de natureza para um estado de cultura (Santiago, 2024, p. 179).

Ainda que o termo seja usado de forma heterogênea, e que seja difícil defini-lo conceitualmente, é comum usá-lo como uma formulação que aponta para a dominação sexual que se apresenta de formas diferentes em momentos sociais diferentes. De fato, existe toda uma gramática do patriarcado: o gênero masculino na concordância do plural; pai+mae=pais, o nome de família passado de geração em geração é o do homem; a resistência em usar, por exemplo o termo *presidenta* com a contrapartida das funções ligadas tradicionalmente às “obrigações” de mulheres, como *empregada doméstica*. A dominância dos homens e da autoridade paterna se manifesta em termos jurídicos muito evidentes. No Brasil, o uso do termo “pátrio poder” para designar a autoridade dos pais sobre os filhos menores de idade vigorou até 2002, quando foi substituído pelo termo “poder familiar”.

O que nos leva a falar em abalo no patriarcado? Essas mudanças na lei já indicam alguma coisa, e o próprio fato de haver questionamentos das formas gramaticais ligadas ao patriarcado também. Mas se pensarmos em termos de dominância masculina no mercado de trabalho, por exemplo, ou se procuramos saber as taxas de feminicídio ou mesmo se pensarmos que em português a palavra para designar alguém que se ocupa dos cuidados de casa só existe no feminino *dona de casa*, então pareceria questionável a ideia de que o patriarcado se encontre abalado.

Associaremos, então, a crise do patriarcado, não a uma passagem do poder predominante do homem para as mulheres, mas a uma mudança no modo de funcionamento social que pode ser nomeado ou articulado de diferentes maneiras, mas

cujo eixo está numa passagem de um modo que se apresenta como único de constituição social, corporal e subjetiva para modos múltiplos de constituição social, corporal e subjetiva, que encontramos na contemporaneidade. Com isso, não estamos inferindo que modos diversos não existiam em outros períodos históricos ou em outras sociedades, mas sim que o patriarcado, em seu modo de dominação, se apresenta como único modo possível de movimento civilizatório.

David Graeber e David Wengrow, no livro *O despertar de tudo* sustentam uma versão diferente do curso geral da história daquela que ficou conhecida em nossa sociedade ocidental. Eles afirmam, por exemplo que “hoje está claro que as sociedades humanas antes do surgimento do cultivo agrícola não se limitavam a pequenos bandos igualitários”, mas que o mundo era “repleto de experiências sociais arrojadas”. (Graeber e Wengrow, 2021, p. 14). Isso nos serve no sentido de dissociar a ideia de civilização da ideia de patriarcado. Outras organizações seriam e já foram (ou/ e ainda são) possíveis mais além da feita através de um eixo unívoco, correspondente ao que em psicanálise lacaniana chamou-se de Nome-do-Pai.

### ***1. 2 Patriarcado e função paterna***

No livro *Lacan e Lévi-Strauss*, Markos Zafirooulos fala de uma mudança importante logo no início do ensino de Lacan com relação à função do pai, que fará do pai um operador universal. Inicialmente influenciado pela concepção durkheimiana de família conjugal, Lacan encontra uma solução mais interessante para localizar as coordenadas do romance familiar que Freud isolou como base da formação da neurose através da antropologia de Lévi- Strauss. A invenção do conceito de Nome-do-Pai corresponderia a essa mudança.

Na conceitualização de Durkheim, a família contemporânea de sua época é nomeada família conjugal, que ele diferencia da família patriarcal e da família paternal. A família conjugal resultaria de uma contração da família paternal. A família paternal compreenderia o pai, a mãe e todas as gerações vindas deles, salvo as filhas e seus descendentes. A família conjugal compreenderia apenas o marido, a mulher e os filhos menores e celibatários. “Como os únicos elementos permanentes são o marido e a mulher, já que todos os filhos, cedo ou tarde, deixam a casa paternal, eu proponho chamá-la de

família conjugal.” Nesse tipo de família cessaria o estado de dependência absoluta que era a base da família paternal e da família patriarcal.

Em *Os complexos familiares na formação do indivíduo* Lacan (1938/2003), influenciado pelas ideias de contração familiar desenvolvidas por Durkheim (1892/1921), indica um declínio social da imago paterna (Lacan, 1938/2003, p. 66). À crise psicológica provocada por esse declínio Lacan relaciona o aparecimento da própria psicanálise. É nesse contexto de uma figura paterna sempre de algum modo “carente, ausente, humilhada, dividida, postiça” (*Ibidem*, p;67) que surge a psicanálise. Lacan complementa ainda que não é por acaso que um filho do patriarcado judaico tenha imaginado o complexo de Édipo, e ainda “Como quer que seja, foram as formas de neurose predominantes no fim do século passado que revelaram que elas eram intimamente dependentes das condições da família” (*Ibidem*, p. 67).

Zafiropoulos reconhece nesse início de abordagem lacaniana da figura paterna um afastamento (para posterior reaproximação através do estruturalismo de Lévi-Strauss) das concepções freudianas do Édipo como elemento de estruturação subjetiva universal. Ele argumenta que há uma passagem do pai de família ao Nome-do-Pai, no ensino de Lacan, que faz com que a função do pai seja operatória independente das condições sociais – quer sejam estas de um declínio do poder do pai na dita família conjugal, ou do pai na família extensa ou modelo patriarcal. Enquanto Lacan se restringe a pensar na função do pai de família, poderia dizer que há um declínio do pai (de seu poder e sua importância na constituição familiar), porém, quando pensa no pai como função poderia retornar à universalidade do Édipo freudiana. Embora isso seja um aspecto a ser considerado, queremos destacar aqui outros pontos que consideramos mais fundamentais:

- *As condições históricas e o contexto social do surgimento da psicanálise como sendo aquele de um declínio da figura do pai.* Quando, em *Os complexos familiares na formação do indivíduo* (1938/2003), Lacan aproxima a origem das neuroses da queda da família patriarcal, isso não representa uma nostalgia do pai forte, mas uma constatação de que a psicanálise precisa de uma falha específica no funcionamento social para poder existir.

Isso implicaria que a psicanálise só é possível quando o pai não se sustenta como poderoso pai de família? Certamente é preciso haver brecha para a psicanálise surgir - brecha, incompletude, falha na atribuição dos lugares. Isso nos leva à pergunta sobre as condições de existência da psicanálise e sobre a dependência da manutenção da

democracia para que a psicanálise possa continuar a existir. Ponto fundamental para nossa reflexão, mas em relação ao qual não poderemos nos estender aqui.

- *O segundo ponto, mais diretamente ligado a essa pesquisa: O pai aparece desde o início do ensino de Lacan como uma figura insuficiente*, o que continua, de alguma forma, quando ele sublinha a noção do Nome-do-Pai como pai morto, e em *O seminário, livro II*, especialmente, quando afirma a impossibilidade do pai de ver tudo, e de reter a libido, que escapa em um elemento não simbolizável, objeto *a* (Lacan, 1964/1998). Ao formalizar a função paterna como aquela de possibilitar o desejo, como veremos adiante, Lacan indica também sua estrutura irremediavelmente limitada. O que constitui um elemento fundamental do Édipo em Lacan é que, de certa forma, não há pai algum que esteja à altura de sua função. É, ao mesmo tempo, por não estar à altura de sua função que o pai pode dar espaço para o desejo singular.

- *Após essa mudança inicial do pai de família para o pai universal, há ainda outra mudança, do pai universal para uma versão do pai*, o que corresponde à pluralização dos Nomes-do-Pai (Lacan, 1963/2005) e mais adiante na afirmação do Nome-do-Pai como um sintoma, como apenas uma possibilidade de inscrição na cultura dentre outras, singulares (Lacan, 1975-1976/2007). Veremos isto ao longo deste capítulo.

### **1. 3. Pai e Nome-do-Pai**

Em *O seminário livro 3, As psicoses*, podemos acompanhar de perto as linhas que desembocarão na conceitualização do Nome-do-Pai. Lacan faz girar a questão das Psicoses em torno de dois enigmas fundamentais, um pai e a mulher. Enquanto é possível encontrar para o homem e para a mãe uma localização mais segura, o pai e a mulher permanecem menos diretamente apreensíveis. Sobre isso, são significativas as linhas a seguir:

Que pode querer dizer ser pai? Vocês conhecem as discussões eruditas em que logo se entra, etnológicas ou outras, para saber se os selvagens que dizem que as mulheres concebem quando estão colocadas num tal lugar, têm realmente a noção científica de que as mulheres se tornam fecundas quando copularam devidamente. Essas interrogações surgiram, contudo, para muitos como fazendo parte de uma tolice perfeita, pois é difícil conceber animais humanos bastante embrutecidos para não perceberem que, quando se quer ter crianças, é preciso copular. A questão não é essa. A questão é que a injunção desses fatos – copular com uma mulher, que ela porte em seguida alguma coisa durante um certo tempo em seu ventre, que esse produto acabe por ser ejetado – jamais terminará por constituir a noção do que é *ser pai*. (Lacan, 1955-56/2002, p. 329)

No *Seminário, livro 4* Lacan (1956-1957/1995, p. 209) divide três dimensões do pai: real, imaginário e simbólico, acompanhando os três registros segundo os quais Lacan aborda a experiência do ser falante em análise. O pai simbólico é “uma necessidade da construção simbólica” (*Ibidem*, p. 225), é aquele que veicula a universalidade da castração, como veremos a seguir: todos iguais diante da lei, inclusive ele próprio. Lacan destaca que só podemos situar o pai simbólico num mais-além “quase que numa transcendência”. O pai simbólico não seria alguma coisa com substância, porém uma função. Nesse momento Lacan fala do pai real mais ou menos como equivalente ao pai da realidade, ou seja, o personagem do pai, aquele a quem a criança só tem acesso a partir de suas próprias fantasias. Ele afirma que o termo simbólico só aparece por meio do pai real, é sua intervenção que veicula a castração. O pai imaginário seria aquele que priva a mãe como presença, é o aspecto em que o pai aparece como rival ao qual se dirige a agressividade.

O conceito de Nome-do-Pai reorganiza essa divisão ao indicar que o fundamental na função de um pai é seu papel de metáfora do desejo da mãe (Lacan, 1957-1958/1999). A metáfora é definida por Lacan como uma função da cadeia significante em sua dimensão de substituição. Vamos fazer uma breve digressão sobre dois termos que Lacan utilizou com muita frequência, metáfora e metonímia, para melhor nos aproximarmos do pai como metáfora.

Lacan destacou, a partir da linguística de Jakobson (2008), duas vertentes da incidência do significante no significado, metonímia e metáfora. Ele remete essas duas figuras de linguagem ao uso que Freud faz dos termos *deslocamento* e *condensação*, respectivamente. Desde o início da teoria freudiana o termo deslocamento está presente, mas em *Interpretação dos Sonhos* (Freud, 1900/1996), ganha destaque como mecanismo do trabalho dos sonhos ao lado do termo *condensação*. Os dois termos estão ligados à noção freudiana de uma separação entre afeto e representação e da hipótese econômica de uma energia de investimento suscetível de desligar-se de uma representação e seguir caminhos diversos (Laplanche, 2001, p. 116), energia que, posteriormente, Freud nomeará como pulsão (Freud, 1905/1996). No caso do deslocamento, há um deslizamento por caminhos associativos para outra representação. Já no caso da condensação, uma representação é investida de energias deslocadas a partir de diferentes cadeias associativas, ganhando uma vivacidade especial (Laplanche, 2001, p. 88). Na condensação uma representação única é uma interseção de várias cadeias associativas. O

mecanismo da condensação está presente no sintoma, que é um ponto nodal de cadeias associativas recalçadas.

Em linguística a metonímia seria uma figura de linguagem que se inscreve no campo da substituição de uma coisa pela outra, enquanto a metáfora poderia ser colocada no campo da comparação de uma coisa com outra, ou uma substituição que mantém, de alguma forma, aquilo que foi substituído. No escrito *A instância da letra no inconsciente* (1998) Lacan aponta o aspecto de *falta-a-ser* implicado na metonímia, cuja conexão de significante com significante causa o efeito de transporte da significação, que se desloca sempre para outro lugar no deslizamento da cadeia de significantes. Lacan utiliza o sinal de *menos* (-) na função da metonímia para marcar “a irredutibilidade em que se constitui, nas relações do significante com o significado, a resistência da significação” (Lacan, 1957/1998, p. 519). A metonímia relaciona-se com a estrutura do desejo, com o movimento de dar sentido a algo que é vazio, em que aquilo que seria a última palavra sobre meu ser sempre escapa, parece estar em outro lugar, mais-além.

Quanto à metáfora, Lacan afirma que sua “centelha criadora” brota entre dois significantes em que “um substituiu o outro, assumindo seu lugar na cadeia significante, enquanto o significante oculto permanece presente em sua conexão (metonímica) com o resto da cadeia” (Lacan, 1957/1998, p. 510). Daí o efeito que a metáfora causa de um a mais de significação e por isso ele utiliza nessa função o sinal de *mais* (+).

A metáfora opera como através uma substituição que mantém aquilo que substituiu (Lacan, 1956-1957/1995, p. 388). Em *O seminário, livro 5, As formações do Inconsciente*, Lacan afirma que o pai é um significante que aparece no lugar do primeiro significante introduzido na simbolização. No escrito *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1955-1956/1998, p. 563), Lacan desenha a seguinte fórmula, baseada na fórmula da metáfora:

$$\frac{\text{Nome-do-pai}}{\text{Desejo da mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da mãe}}{\text{Significado para o sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-pai} \left( \frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

A mãe como Outro primordial já participa do simbólico na medida em que vai e vem. O Nome-do-pai é uma operação de substituição significante que localiza o vazio do

enigma do desejo da mãe, o significado da alternância de sua presença, como sendo o falo. O Pai no lugar de Outro (no esquema, representado como A) metaforiza o desejo da mãe dando a ele significação fálica. O falo seria o significado do desejo da mãe. Lacan afirma que a metáfora paterna desempenha um papel que é exatamente aquele que poderíamos esperar de uma metáfora, isto é, leva à instituição de algo que é da ordem do significante; que fica guardado de reserva e que se desenvolverá mais tarde (Lacan, 1957- 1958/1999, p. 201).

Lacan, fala em três tempos do complexo de Édipo, em cada um desses tempos articulam-se as posições da criança, do falo, da mãe e do pai, que apenas ao final desses tempos, aparecerá revelado e exercendo sua função de inscrição da lei simbólica. Podemos entender que esses tempos aqui delimitados não se referem a uma cronologia, como etapas que são superadas e deixadas para trás, mas a formas de posicionamento diante do desejo do Outro.

O primeiro tempo consiste num certo posicionamento em que o que se busca é o desejo do Outro, faz-se às vezes de falo como a resposta para o que esgota esse desejo. O circuito mãe-criança não se fecha em um círculo completo, já que essa relação comporta, segundo Lacan, uma triplicidade implícita, pois não é a mãe que é desejada, mas o seu desejo (*Ibidem*, p. 210). Se esse desejo é desejado é porque ele pode não estar presente. No segundo tempo o pai intervém, porém no plano imaginário, onde aparece como figura onipotente que priva a mãe: trata-se do Outro do Outro. Nesse momento o pai aparece como mediado pelo discurso da mãe, como aquele que veicula uma lei imaginariamente concebida, uma espécie de tirano que legisla de acordo com seus caprichos. No terceiro tempo o pai funciona validando o simbólico, como detentor do falo, do desejo da mãe, mas detentor apenas na medida em que o falo pode circular. Aí o pai exerce a função de instância que veicula a lei da castração como universal, a qual ele próprio se submete. Lacan, no *Seminário 5*, localiza nesse momento a identificação que sustenta a formação do *ideal do eu*: o falo torna-se um operador simbólico que circula.

Antes de prosseguir, algumas considerações sobre o termo *falo* em Freud e Lacan. Na obra de Freud o termo *falo* se confunde o pênis, mas não se iguala a ele. Freud demonstra como o órgão sexual masculino se inscreve numa série de termos simbólicos substituíveis e equivalentes: pênis – fezes – presente – criança – dinheiro etc. (Freud, 1917/1996, p. 138). O fato de Freud estabelecer equivalentes intercambiáveis para o pênis já indica uma função que vai além daquela de um órgão apenas; uma função simbólica.

Esse termo representa na teoria freudiana um elemento organizador e polarizador da sexualidade, pois é em relação a ele que se torna possível a assunção de uma identidade sexual, tema abordado por Freud em diversos textos.

Lacan diferenciou de forma mais clara o pênis do falo como termo simbólico em torno do qual tradicionalmente se organiza a sexuação. No *Seminário, livro 4*, ele retomou a noção freudiana de que a criança ocupa o lugar do falo com relação à mãe para tratar da constituição do sujeito a partir de uma posição inicial de ser o falo do Outro. Lacan ressalta que nunca há equivalência completa entre falo e criança. Ele afirma:

Se a mulher encontra na criança alguma satisfação é, muito precisamente, na medida em que encontra nesta algo que atenua, mais ou menos bem, sua necessidade de falo. (...) A questão, então, é a seguinte – o que acontece na medida em que a imagem do falo para a mãe não é completamente reduzida à imagem da criança? (Lacan, 1956- 1957/1995, p. 71)

Assim, desde sempre, *falo* é um nome para o que une, mas também separa mãe e criança. Une porque ela ocupa o lugar de falo, mas separa porque a correspondência falo - criança não é exata. Há, no entanto, um caminho que vai de uma maior identificação do bebê com o objeto fálico para um descolamento desse estado inicial. O Nome-do-Pai é uma operação de substituição que localiza o significado da distância entre mãe e criança como sendo o falo. Tal como circunscrito pelo pai, o falo será um lugar que se desloca, será tudo aquilo que vier como uma resposta para o que se supõe ser o desejo do Outro.

Precisamos ressaltar que essa nomeação paterna do falo como o x do desejo do Outro só é uma resposta até certo ponto, pois mantém uma abertura que sempre relança a pergunta. A nomeação paterna mantém um enigma, o falo é um enigma, pois pode ter várias apresentações. O valor da metáfora paterna é garantir a impossibilidade de fusão através da inscrição do falo como vazio irremediável, garantindo a impossibilidade de fusão.

No primeiro tempo do Édipo, portanto, há identificação com o objeto de desejo da mãe. No segundo tempo esta posição é ameaçada pela intervenção da fala do pai no discurso da mãe. Aí o pai não está velado, como inicialmente, mas mediado através da mãe. Lacan afirma que nesse momento a criança é desalojada da posição de objeto “para seu grande benefício” (1956-1957/1995, p. 210) o que possibilita um deslocamento para o que ele isolou como terceira etapa em que o pai aparece como fundador da lei para além da mãe e o sujeito poderá não ser o falo, mas tê-lo no futuro. A partir da inscrição da

metáfora paterna o falo será tomado no jogo simbólico como significante do desejo, o que é diferente do falo tomado no nível imaginário como aquilo que completaria o Outro.

Lacan afirma que inicialmente não poderíamos falar na existência de um sujeito propriamente dito, mas de um *assujeito*, (Lacan, 1957-1958/ 1999, p. 194, 195) pois a criança estaria assujeitada ao capricho do Outro primordial. O que seria próprio da função paterna seria veicular uma lei geral, que não vem de um Outro todo poderoso, mas que está para além daquele que a veicula, uma lei a qual todo ser falante estaria submetido. A inscrição dessa lei corresponderia à entrada do ser falante na cultura. O significante paterno seria o elemento que validaria o funcionamento da lei. Nesse modelo, a existência da lei, sua legitimidade, está fundada sobre o fato de que também esse Outro tem que obedecê-la, deve se dobrar a ela. Outra forma de dizer é que “a dimensão do Outro () comporta, para que ele possa exercer plenamente sua função de Outro, que ele tenha também o significante do Outro como Outro. Também o Outro tem, além dele, esse Outro capaz de dar fundamento à lei” (*Ibidem*, p. 162). O Outro contém um para além do Outro, no que ele não detém um significante que engendre um significado unívoco. Por isso Lacan afirma que o Nome-do-Pai é o pai morto no sentido de que o pai como legislador onipotente, como o Outro no Outro, aquele que teria a palavra final, precisa estar fora do jogo para que haja lei. Daí a importância da barra no Outro indicando sua castração, seu limite. O significante Nome-do-Pai, que funda a existência da lei o faz pela universalidade da castração.

A inscrição do Nome-do-Pai, ao possibilitar o deslocamento do falo do imaginário ao simbólico, faz com que ele opere não só como algo que pode encobrir, mas que pode também revelar a falta no campo do Outro. A universalização da castração faz do falo um objeto que pode ser buscado no futuro, faz da falta um motor para o movimento. Assim, na abordagem lacaniana nesse momento, a função do pai como o portador da interdição é tão importante quanto sua função como aquele que “permite e dá” (*Ibidem*, p. 213). Zenoni destaca que Lacan tratou da função do Outro não somente como sede do código da linguagem, mas como um lugar onde coisas novas podem surgir (Zenoni, 2007, p. 21), o que ele fez principalmente através da abordagem da função do chiste:

Aquilo que, na tirada espirituosa, supre o fracasso da comunicação do desejo pela via do significante, a ponto de nos dar uma espécie de felicidade, realiza-se da seguinte maneira: o Outro ratifica uma mensagem como tropeçada, fracassada, e nesse próprio fracasso reconhece a dimensão de um para além no qual se situa o verdadeiro desejo (Lacan, 1957-1958/1999, p. 156).

O Outro, se incluirmos nessa função o Nome-do-Pai, não é apenas o detentor dos significantes, mas também aquele que pode ratificar uma construção original como válida. Isso é correlato da ideia de que o Nome-do-Pai não é exatamente a lei, mas suporte da lei, no sentido de que comporta espaços, brechas que permitem esse para-além que é o desejo.

Lacan usa o termo Nome-do-Pai para destacar os elementos estruturais do Édipo freudiano, sublinhando a função mais do que um romance com personagens fixos: a função é relativamente independente de determinações biológicas e pode também circular entre pessoas diferentes. Nesse contexto, “pai” pode ser um nome frequentemente usado pelas pessoas em análise para designar algo que incide sobre o corpo provocando uma organização e promovendo a inscrição nas leis da cultura. Esse direcionamento associável ao pai conta com o deslocamento do lugar de ser aquilo que completaria o corpo do Outro para a localização de bordas e fronteiras no próprio corpo. O valor da metáfora paterna pode ser lido como aquele de um lugar terceiro, uma forma de garantir a impossibilidade de fusão através da possibilidade de uma distância entre dois. Nesse sentido, o Nome-do-Pai separa e define posições.

#### ***1. 4. O pai não é Universal ou A constituição subjetiva para além do Nome-do-Pai***

Quais as relações entre as mudanças no patriarcado e os abalos no Nome-do-Pai? Poderíamos pensar que, se o pai já não é mais o centro da família, o Nome-do-Pai também não seria mais o pivô da constituição subjetiva, ou, inversamente, se o Nome-do-Pai não é tanto o centro da constituição subjetiva, é porque o pai não é mais o centro da família.

Mas do ponto de vista do Nome-do-Pai como função, não importa tanto que o pai seja o pai de família tradicional, haveria muitas formas de se exercer essa função de terceiro que valida a lei e que traz um espaço entre dois. A questão parece estar em que o Nome-do-Pai coloca no horizonte aquilo que falta para orientar o desejo, o que acaba sendo um modo universal de constituição da subjetividade. O Nome-do-Pai veicula a universalidade da lei. Nos dias de hoje se apresentam formas de constituição subjetiva que não se sustentam tanto na falta, mas na presença. Veremos isso mais adiante.

Se os abalos no patriarcado têm relação com o enfraquecimento do Nome-do-Pai como organizador simbólico das subjetividades e do laço social, isso se deve não exatamente a uma perda de poder do pai de família, que passa a ocupar outras funções na célula familiar, mas a uma mudança no Outro social, que não responde, em certa medida, a uma norma. De qualquer modo, parece que, em alguma medida, o Nome-do-Pai precisa se sustentar no lugar de poder do pai para sobreviver enquanto função.

Jacques Alain Miller afirma que a psicanálise nasceu em um momento muito diferente do nosso, numa sociedade que “suportava interditos violentos, censurando o dizer concernente à sexualidade” (Miller, 2011a, p. 8, 9). Aquele momento da história da civilização ocidental foi nomeado por Foucault como “disciplinar” (Foucault, 2010, p. 203), no sentido de que a técnica de poder dominante nesse período baseava-se na vigilância exercida sobre o corpo individual. Nesse contexto, Foucault localiza uma série de procedimentos que visavam a assegurar a distribuição espacial dos corpos e a organizar, em torno deles, todo um campo de visibilidade (Foucault, 2010, p. 203). Essas recomendações e interdições sobre os corpos, e especialmente sobre a sexualidade, deram origem à psicanálise na medida em que algo desse movimento de repressão retornava no próprio corpo como sintomas físicos inexplicáveis pela medicina da época. Nesse modo de organização social, os corpos eram simultaneamente reprimidos e orientados por um padrão comum, com pouco ou nenhum espaço para aquilo que era considerado desvio. Foi nesse contexto que Freud pensou a constituição do sujeito, ou do aparelho psíquico, e a entrada na civilização. As interdições organizavam o corpo e o espaço social e o preço das interdições eram os sintomas que incomodavam o funcionamento “normal” da sociedade.

Desde então, vemos mudanças significativas com relação à repressão da sexualidade acontecerem, de tal modo que podemos observar até mesmo uma espécie de espetacularização do sexual em certos meios e situações. Ao mesmo tempo em que observamos essas mudanças com relação aos hábitos sexuais, podemos reconhecer o mesmo fenômeno com relação aos modos de relacionamento e os costumes. Miller afirma que vivemos em um espaço social em que nada mais está em seu antigo lugar, mais do que isso, ele diz, é a própria noção de lugar que é colocada em questão: parecem não existirem mais lugares estabelecidos. Trata-se, em suas palavras, de uma queda das organizações coletivas dos modelos. (Miller, p. 2011b, p. 14). Assim, ainda com Miller, podemos dizer que: “O que é abalado é o modo de viver junto, o laço social, que existe

sob a forma de sujeitos desarticulados, dispersos, e que ao mesmo tempo induz cada um a um dever social e uma exigência subjetiva de invenção” (Miller, 2011b, p. 14).

Alguns psicanalistas, baseados nos conceitos de Lacan, entendem que essas mudanças que aconteceram desde a criação da psicanálise geram distúrbios na constituição da subjetividade e do laço social. É o caso de Jean-Pierre Lebrun e Charles Melman. Em seu livro *Um mundo sem limites*, Lebrun associa o declínio da legitimidade da intervenção do pai como terceiro, à ausência de limites a qual refere-se o título do livro. A sociedade atual, em que prevalece a horizontalidade, não ratifica a função paterna, que seria a de interdição e castração. Esse funcionamento seria uma incitação à perversão, entendida como um modo de constituição em que o simbólico é inscrito, mas em que não se consente com ele. O autor chega a criticar a lei francesa de 1970, que substituiu o termo “autoridade paterna” por “autoridade parental”. Ele entende que essa lei pode deslegitimar a autoridade e colocar em perigo a inscrição da diferença entre pai e mãe. (Lebrun, 2004). Da mesma forma, Melman diz que nos dias de hoje impera a lógica do matriarcado, afirmando que sua transmissão é favorecida por um modelo econômico que promete uma satisfação sem fim. Ele associa o matriarcado à lógica do amor, e o patriarcado à lógica do dever. Enquanto a segunda faria referência à ancestralidade e a um terceiro exterior, a primeira só teria como referência a maternidade, que para a criança seria vivida como ilimitada ou arbitrária (Melman, 2008).

Em muitos momentos a tese lacaniana do “declínio do pai” é apresentado com certo sentimento de nostalgia com relação à dissolução da família. Há alguns psicanalistas que parecem buscar recolocar a ordem simbólica e o Nome-do-Pai no lugar. Miller menciona uma prática reacionária da psicanálise, que procederia por exaltação ao simbólico e que teria como *modus operandis* passar para os sujeitos desbussolados os significantes mestres da tradição (Miller, 2004b).

E talvez amanhã tenhamos uma psicanálise cujo objetivo será o de reconstituir o inconsciente de papai! Em seu princípio, a reação psicanalítica não difere da ascensão dos fundamentalismos. É a mesma noção. Veremos psicanalistas tentando reconstituir artificialmente o inconsciente de papai, o inconsciente de ontem. (Miller, 2004)

Trata-se de uma tarefa avessa à psicanálise de orientação lacaniana, em primeiro lugar, porque trata-se de uma tarefa infrutífera, ou seja, o mal-estar contemporâneo não se dobra à lei paterna, não responde às intervenções que operam desse lugar. É também

uma tarefa avessa à psicanálise de orientação lacaniana porque não nos orientamos por uma norma a qual o sujeito deveria se adaptar.

### *1. 5. Versões do pai*

Supor que o Nome-do-Pai seria uma estrutura necessária para a constituição do sujeito e do laço social, como é o caso dos psicanalistas citados acima, nos levaria a uma postura normativa e pedagógica, como se houvesse um único caminho para o ser falante. Associar o matriarcado à lógica do ilimitado é ignorar que a mãe também está inscrita na ordem simbólica. Afirmar que vivemos em um mundo sem limites e que isso associa-se ao declínio da legitimidade da intervenção do pai, como o faz Lebrun, por exemplo, tem como consequência inevitável o apelo ao retorno de uma autoridade perdida.

Ora, o fato de Lacan ter proposto a pluralização do Nome-do-Pai, passando a falar em Nomes-do-Pai, o fato de, posteriormente, ter falado do Nome-do-Pai como apenas uma via possível, dentre outras para a constituição do laço social, já indica que ele pôde recolher, em sua clínica, formas de subjetivação diversas. A pluralização dos Nomes-do-pai, significa que o que faz função paterna não é tanto a universalidade do significante, mas a particularidade do desejo (Zenoni, 2007). O Nome-do-Pai “multiplica-se em tantos nomes quantos forem os suportes à sua função” (Zenoni, 2007, p. 23) deslocando-se definitivamente do status de solução universal.

Nessa perspectiva, ganha destaque a limitação do Pai com relação ao que Lacan chamou de real. No *Seminário 11* (1964/1998) Lacan usa um sonho relatado por Freud no capítulo VII da *Interpretação dos sonhos* (Freud, 1900/1996, p. 541) que ajuda a esclarecer isso. Esse sonho nos será especialmente valioso por demonstrar a ligação de algo que se repete como falha na cadeia de representações com o desejo do pai. Trata-se do sonho de um pai que havia recentemente perdido seu filho. Precisando dormir, o homem deixa um senhor encarregado de olhar pelo corpo do menino. Em repouso no cômodo ao lado, o pai sonha que o filho lhe pega pelo braço, e diz: “Pai, não vês que estou queimando?” Acordando de sobressalto o pai verifica que uma vela havia tombado no cadáver do filho que começava a pegar fogo enquanto o senhor encarregado de tomar conta do morto havia cochilado.

Lacan destaca que a causa do despertar do pai não é tanto a realidade do fogo que pega no cômodo ao lado, mas é, *no próprio sonho*, uma outra realidade. Algo se expressa por meio do acidente, mas não consiste nele, pois o que o sonho denuncia é a incidência de uma realidade faltosa, “de uma realidade que não pode mais se dar a não ser repetindo-se infinitamente (...) jamais alcançando o despertar” (Lacan, 1964/1998, p. 60). Trata-se de um encontro que não pode se concretizar. Não apenas pela morte do filho, pois esta morte e este sonho colocam em evidência um limite no simbólico, em relação sempre aspirante com um real que escapa.

O filho morto pegando seu pai pelo braço, visão atroz, designa um mais além que se faz ouvir no sonho. O desejo aí se presentifica pela perda, imajada ao ponto mais cruel, do objeto. (...) *Pai, não vês, estou queimando*. Essa frase, ela própria é uma tocha – ela sozinha põe fogo onde cá – e não vemos o que queima, pois a chama nos cega sobre o fato de que o fogo pega no *Unterlegt* [subjacente], no *Untertragen* [sustentação], no real (Lacan, 1964/1998, p. 60, 61).

Assim, o pai não vê tudo, é inconsciente como o velho do quarto ao lado (Lacan, 1964/1998, p. 60). O murmúrio em tom de repreensão “Pai, não vês”, invoca a realidade faltosa que causou a morte da criança. Lacan afirma: “o Nome-do-Pai sustenta a estrutura do desejo com a lei- mas a herança do pai é (...) seu pecado” (Lacan, 1964/1998, p. 38). As chamas que pegam no quarto do morto remetem às chamas do vivo, à particularidade do pai que guarda o segredo de seu desejo, e ao mesmo tempo, que se transmite para o filho sob essa forma de enigma a partir do qual constitui-se sua sexualidade. O que essencialmente se transmite de pai para filho é algo que não é articulável no simbólico, é o ponto que o faz inconsciente, mas também que anima o seu desejo. *Objeto a* é um dos nomes que Lacan deu para o que ele aí chama de pecado, o desejo do pai.

Lacan afirma “um pai só tem direito ao respeito, e mesmo ao amor, se este for *pai-versamente*<sup>1</sup> orientado” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 107). Laurent indica que com essa expressão Lacan destacou a apreensão do pai pela causa sexual. O fundamental daquilo que um pai transmite passa pela causa de seu desejo, ou seja, é pela circunscrição de seu desejo através do objeto que o limite e a lei serão transmitidos e não através de uma universal comum. A solução subjetiva pelo pai clássico não é algo que tenha um sentido comum, mas é “comum” na medida em que, desse modo, o sujeito se orienta pelo sentido. O pai clássico resolve a questão do gozo pela inscrição de um vazio que será preenchido através de um ideal que será de cada um, ainda que tenha relação com a cultura e que

---

<sup>1</sup> A expressão em francês é *père-versement*. Lacan joga com a similaridade entre a expressão e a palavra “perversão” justamente para destacar a função do pai como definida pela causa sexual.

possa ser compartilhado. O que desejamos destacar aqui é que há uma passagem no ensino lacaniano do pai como aquele que transmite a universalidade da castração através da função de algo que falta, para o pai como aquele que transmite a universalidade da castração através daquilo que há.

A definição do pai a partir da causa é uma posição ética fundamental, inovadora com relação aos discursos correntes que afirmam que só há amor e respeito pelo bom pai, purificado de gozo, que trabalha para a felicidade de todos. Em sua versão capitalista “o pai ideal é o *manager* que deve calcular seu tempo, dinheiro e dedicação” com relação à solução otimizada. “Quem ousaria, nos discursos correntes, dizer que merece o amor e o respeito aquele em que há causa sexual?” (Laurent, 2007, p. 57).

O que causa o desejo do pai será a pergunta em torno do qual se constituirá o desejo e ao mesmo tempo seu limite, pois isso que causa seu desejo é também negado ao sujeito como objeto. O limite imposto pelo pai é materializado pelo gozo do pai (Vieira 2008b, p. 5). A angústia de castração tem relação com o além da proibição, com “o ponto de apelo de um gozo que ultrapassa nossos limites” (Lacan, 1962-63/2005, p. 287). O pai se define por possibilitar um limite ao destacar o objeto, e por ter limite ele próprio – deseja pois não é completo. O limite realizado pela instância paterna não é feito de lições, sentidos ou explicações, mas de gozo (Vieira, 2008, p. 5). A origem da lei não são prescrições de certo e errado, mas a localização do gozo do pai. Esse gozo localizado, objeto *a* - não desmesurado, como seria, se existisse, o gozo do pai da horda - delimita e indica o objeto do desejo.

O trajeto de Lacan para além do Édipo é uma destruição sistemática do pai como ideal universal. O que se transmite daquilo que se chama um pai é a posição com relação à causa de seu desejo. Nesse sentido o foco se desloca da mãe para uma questão sobre o feminino: “É desse modo que o para além do Édipo em Lacan é inseparável da resposta dada ao gozo feminino deixado como questão por Freud” (*Ibidem*, p. 58). Sobre o feminino e o gozo feminino, trataremos de alguns aspectos no capítulo 3. Por enquanto gostaríamos apenas de deixar destacado que, no sentido que estamos interessados, o feminino não se confunde com uma mulher, assim como o masculino não é igual a homem. Ambos se referem a posições possíveis e coexistentes para qualquer ser falante.

Então, ainda que desde o início Lacan se preocupe em destacar o pai como função, descolando o pai da biologia, há um movimento ainda mais inovador em seu ensino que

vai no sentido de deslocar a universalidade do pai. Ele se separa da tendência freudiana a colocar o pai como pivô da constituição subjetiva. Como afirma Eric Laurent, podemos dizer que o acesso que Lacan escolhe à questão do pai é o de um a um daqueles que se tornaram pai (*Ibidem*, p. 172): não mais o Pai Universal, (ainda que como função), mas versões do pai, as quais só podem se delinear a cada vez.

Lacan fala do pai como aquele que pode “impactar (é-pater) [sua] família” (Lacan, *apud*, Laurent, 2023, p. 174). Esse termo em francês tem uma homofonia com o termo *pater* em latim e se afasta do ideal do *pater familias*. Laurent aproxima o pai daquilo que serve, a cada vez, suficientemente de exceção do lado da mulher e do lado do homem para poder definir o que impacta (é-pate) a família. (2023, p. 177). De qualquer modo, resta a pergunta sobre a possibilidade de constituição subjetiva sem a função paterna, ainda que reduzida a uma versão, o que equivale a dizer, sem a função da exceção.

### ***1. 6. O pai como exceção***

Ao aproximar a função do pai daquilo que serve “suficientemente como exceção”, Eric Laurent faz referência ao mito de *Totem e Tabu*, usado por Freud como suporte para pensar a constituição do sujeito em articulação com o laço social.

Conhecemos o mito: nele, Freud supõe um momento anterior ao estabelecimento de leis e do direito, em que existiria uma horda governada por um macho poderoso, que pela força bruta impunha todas as suas vontades e monopolizava todas as fêmeas para sua própria satisfação. O nascimento da lei ocorre quando os filhos se unem para assassinar o pai. Essa ação em conjunto, é o que Freud afirma ser os primeiros rudimentos da lei, que se dá através da organização de uma comunidade de irmãos regulamentada por acordos mútuos para que todos tenham acesso a uma parcela de satisfação (Freud, 1929/ 2024, p. 350). Assim, segundo a mitologia de Freud, a cultura totêmica surgida desse crime inicial baseava-se nas restrições que os filhos tiveram de impor-se mutuamente, “os preceitos do tabu foram o primeiro ‘direito’” (*Ibidem*, p. 350).

No mito de Freud, o assassinato do pai gera irremediavelmente nos irmãos o sentimento de culpa; o remorso sentido por todo grupo torna o pai morto ainda mais forte do que o pai vivo e suas proibições passam a surtir um efeito mais poderoso do que quando operava por força bruta. A interdição que vinha de fora passa a ser internalizada:

“A cena da sujeição do pai, de sua maior derrota, tornou-se o estofado da representação de seu triunfo supremo” (Freud 1913/ 1996, p. 152). A morte do pai eterniza seu poder como vazio. O poder do pai se distribui entre o falo que falta e o objeto como recalçado, como veremos adiante,

Em *O mal-estar na cultura* (Freud, 1929/2024), Freud afirma que, para que exista agrupamento humano, é necessária alguma regulação dos relacionamentos sociais, o que implica numa limitação da satisfação individual. O mito de *Totem e Tabu* é uma forma de Freud imaginar um momento na história da civilização em que não haveria obstáculos para a satisfação, um momento anterior à lei. O pai da horda encarna essa figura sem restrições, que impede o acesso às satisfações individuais de seus filhos por não ter, ele próprio, limites no acesso à sua satisfação. O Nome-do-Pai só alcança sua função enquanto pai morto, ou seja, através da possibilidade da exceção cujo retorno assombrará o grupo, garantido que todos e cada um restrinja e se dobre a um acordo coletivo. A vida humana em comum só se tornaria possível quando o poder de uma comunidade prevalecesse sobre o poder do indivíduo, é o que Freud chama de “direito” em contraposição à “força bruta”.

Vimos que a lei da interdição do incesto, o Nome-do-Pai, é estruturalmente uma função mediadora. O que Lacan chamou de Nome-do-Pai é o equivalente do pai morto de *Totem e Tabu*. Trata-se de uma função que autoriza o desejo, mas que encontra seus limites. Sobre isso, Lacan afirma;

Freud (...) fala com uma inflexão quase carinhosa da preciosidade dessa identificação viril que decorre do amor pelo pai, e de seu efeito na normalização do desejo. Mas esse efeito só se produz de modo favorável na medida em que tudo está em ordem do lado do Nome-do-Pai, isto é, do lado do Deus que não existe. (Lacan, 1959-60/1997, p. 222).

O Nome-do-Pai, então, está do lado do Deus que não existe. A teoria lacaniana sobre a lei supõe a apresentação de um Outro mortificado, na medida em que O Outro do Outro não é jamais encontrado senão por seu lugar (Lacan, 1959-60/1997, p. 85).

A função da exceção só funciona se não houver ninguém nesse lugar para ocupá-la. O Pai da horda seria aquele pelo menos um para quem não funcionaria a lei. Em *Totem e Tabu* o Pai não é castrado. “(...) é a partir desse *existe um*, é com referência a essa exceção, que todos os outros podem funcionar” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 35). Esse Pai tirânico, que goza sem limites, só existe como uma função que, ao negar a castração, funda um conjunto através dessa negação – o conjunto daqueles que se inscrevem na lei

da castração. Por existir a possibilidade de um que não seja castrado, todos serão castrados; por causa do fantasma do retorno daquele menos um para quem não há falta no campo da satisfação, todos se submetem à falta de um pedaço de satisfação.

Lacan afirma que o mito de *Totem e Tabu* é “uma história para boi dormir” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 200), pois só existe como mito, um desejo de gozo sem limitações. Ao mesmo tempo, a função da exceção é essencial na organização da norma fálica. O Pai que teria tido acesso a um gozo absoluto e irrestrito é a possibilidade de negação da castração que sustenta o mundo da lei. O fantasma do retorno da violência do pai garante o vínculo entre a comunidade de iguais e ao mesmo tempo representa um horizonte de gozo sem limites.

Dessa perspectiva, o pai existe como operador lógico. “A existência desempenha aqui o papel de complemento, ou, para falar mais matematicamente, do limite” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 196). Lacan define o limite a partir da matemática como alguma coisa que é maior que um ponto, menor que um outro, mas nunca igual nem ao ponto de partida, nem ao ponto de chegada (Lacan, 1972-1973/1985, p. 18). Assim, o limite é algo em direção ao que se caminha, mas sem se alcançar. O pai da horda é esse limite, a possibilidade de existência de algo que escapa à castração que nunca se realiza, e que justamente por isso faz com que a norma fálica se eternize.

Caberia então pensar se é possível a constituição do sujeito e do laço social sem a função da exceção operando como limite que faz um todo. Talvez isso possa nos aproximar do que vivemos nos dias de hoje.

### ***1. 7. A Era do Plástico***

Para Stuart Hall (2006), as sociedades modernas equilibram-se em mudanças constantes, rápidas e permanentes, o que as diferencia de forma fundamental da sociedade tradicional. Nas sociedades modernas não opera um centro ou princípio articulador único, elas não se organizam a partir do desdobramento de uma causa ou lei unívoca. Como afirma Hall, as transformações ligadas à modernidade tardia libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. Anteriormente era possível acreditar que estas eram estabelecidas por Deus e que, por isso, não eram passíveis de mudanças fundamentais.

Multiplicidade, rapidez, *plasticidade*, são marcas de nossos tempos. Uma pesquisa realizada em 2019 por uma equipe de biólogos da Universidade da Califórnia sugere que estamos vivendo um momento que poderia ser chamado de “Era do plástico” (Brandon *et al*, 2019). Para a bióloga, o plástico pode ser entendido como uma espécie de “fóssil eterno”, vestígio pelo qual nossa civilização será lembrada na história.

Brandon e uma equipe de pesquisadores analisaram sedimentos do fundo do mar perto da costa da Califórnia, que datam de 200 anos. Eles notaram que, a partir de 1940, a quantidade de plásticos microscópicos dobrava em número a cada 15 anos. Em 2010, ano em que as amostras foram coletadas, o depósito de plástico no mar crescia a uma taxa 10 vezes maior do que antes da Segunda Guerra Mundial. A bióloga afirma que sua descoberta reforça a ideia de que o acúmulo de plástico pode ser usado como um indicador do início do Antropoceno, era geológica que se caracteriza pelas mudanças que os seres humanos causaram no planeta.

Nos interessa aqui menos pensar num possível futuro da civilização e em como seremos lembrados, do que no plástico como uma marca de nossa época, num sentido bem literal, mas também como uma metáfora do que vivemos.

Em *Políticas da Inimizade* (2017), Mbembe situa algumas características de nossos tempos. Ele refere-se à nossa época como “Idade do plástico”. O plástico teria substituído o ferro como uma nova característica de nossa civilização. Essa característica é acompanhada do aumento da velocidade da economia financeira e do crescimento do poder do capital sobre a vida. A presença da rapidez em diversos aspectos, relacionais e econômicos, tornou a economia e as políticas globais instáveis, imprevisíveis (Mbembe, 2017, p. 32). Ele afirma:

De fato, o mundo já não é considerado apenas como um artefato que o ser humano fabrica. Tendo saído da Idade da Pedra e da Prata, do Ferro e do Ouro, o ser humano, por seu turno, hoje tende a se tornar plástico. O advento do homem plástico e de seu corolário, o sujeito digital, vai diretamente de encontro com inúmeras convicções tidas até recentemente como verdades imutáveis. (Mbembe, 2017, p. 32).

O homem se tornar plástico é uma forma interessante de falar do que vivemos atualmente. De fato, se comparado à pedra, à prata, ao ferro e ao ouro, o plástico guarda características muito próprias. A maleabilidade talvez seja a mais marcante delas. Por outro lado, uma característica importante do plástico em nossa civilização, é que,

diferentemente da pedra e dos metais, o plástico tende a ser descartado, sem reaproveitamento, deixando um resíduo que demora centenas de anos para se desfazer.

Mbembe afirma que a crença segundo a qual existiria algo “propriamente humano”, uma espécie de “homem genérico” parece não mais se sustentar. O autor atribui isso à mistura de culturas que vivemos atualmente. Ele afirma:

O universal desaparece e se compreende que só é possível existir um universal a partir da destruição da epistemologia e da ontologia das populações dominadas, das populações colonizadas ao longo do século e que, hoje, ainda pagam o preço de terem sido alvo da colonização europeia ou da dominação estadunidense. (Mbembe, 2017, p. 32).

Até pouco tempo poderíamos agir “como se o Outro fosse um só”, como se só houvesse a estrutura universal patriarcal ligada ao Nome-do-Pai. Mas tudo fica um pouco diferente “quando o universal se fragiliza”. “Agora somos lançados em um mundo plural, no qual aquele patriarcal, ocidental, seria apenas uma estrutura entre outras” (Vieira, 2018, p. 22). A crise do patriarcado seria equivalente ao abalo no modo unívoco de organização dos corpos e da sociedade. Sem o princípio unificador encarnado pelo pai tradicional, ou pela figura do colonizador, entram em cena outros modos de laço social e de arranjos subjetivos.

Antes do surgimento do plástico, os materiais eram produzidos em baixa escala, de forma artesanal. O barateamento da produção proporcionado pelo plástico, sua versatilidade e aplicabilidade para diversos fins, traz consigo inúmeras vantagens. Simultaneamente, nossos tempos plásticos também são tempos de uma rigidez que pode ser associada a uma reação à perda de referenciais estáveis. O plástico, afinal, pode ser um material rígido, de decomposição demorada. Além disso, se o material plástico torna possível que múltiplos objetos sejam produzidos, há um mesmo número de objetos jogados fora. O novo a todo instante traz consigo a repetição monótona de uma “novidade” que não é mais nova (Benjamin, 1989). Nada fica, tudo envelhece muito cedo, vai para o lixo. Para citar Charles Baudelaire “A cidade muda mais rápido que o coração dos mortais” (1985, p. 326).

O que chamamos de plasticidade, então, não seria uma espécie de problema a ser resolvido, mas uma marca e uma tendência do que vivemos nos tempos que correm. Maleabilidade e multiplicidade nos modos de constituição subjetiva por um lado, produção avassaladora de detritos que permanecem e envelhecimento produzido na mesma velocidade de criação do novo, por outro. É uma experiência próxima de todos

nós; o telefone que era novo ano passado já está ultrapassado no ano seguinte, e muito rapidamente seu sistema já não funciona mais apesar das atualizações disponíveis.

A noção de *sinthoma*, pensada por Lacan a partir de *O Seminário, livro 23* (1975-76/2007) responde à necessidade de se levar em conta arranjos subjetivos mais plásticos ou maleáveis.

### ***1. 8. O pai como sintoma, ou sinthoma (“se quiserem”)*<sup>2</sup>**

A psicanálise surgiu como uma invenção para lidar com o sintoma histérico. Como explica Freud nas *Cinco Lições de Psicanálise*, a psicanálise caminha por algum tempo ao lado dos médicos, mas logo se separa deles para seguir “uma rota absolutamente original.” (Freud, 1910/1996, p. 27) “Sintoma” é originalmente utilizado no campo da medicina no qual apresenta-se conectado à patologia. É definido pelo dicionário Aurélio como “qualquer fenômeno ou mudança provocada no organismo por uma doença.” (Buarque de Holanda, 2009, p. 1306) Na psicanálise essa palavra afasta-se do campo da patologia e ganha outra dimensão, abre-se a possibilidade de se escutar uma função no sintoma. Na concepção freudiana o sintoma é uma solução precária para conter um estímulo excessivamente poderoso que não pôde ser elaborado. Ele é uma composição entre este estímulo e os dados do eu, os elementos de que compõem uma identidade conscientemente reconhecida (Vieira, 2008). Essa concepção tem como consequência uma nova maneira de lidar com o sintoma: não se trata de eliminá-lo como na medicina, mas de extrair dele seu sentido, que remonta à composição entre os elementos recalçados e os atualmente presentes.

Nas *Cinco lições de psicanálise* Freud afirma que o sintoma é um resíduo e uma precipitação de traumas psíquicos. O sintoma é, para Freud, o símbolo de uma satisfação que não ocorreu, ou seja, algo que aparece no lugar dessa satisfação (Freud, 1996/1910, p. 42). Freud pensava a operação analítica como sendo aquela de interpretar o sintoma, que dessa forma desaparecia, mas a compreensão freudiana nunca se resumiu a isso. O surgimento do fenômeno da transferência, a intensificação da neurose na transferência, fizeram parte do processo analítico desde o início e já indicavam um limite a algo que pudesse se resolver apenas pela vertente da interpretação simbólica. Porém, ainda que

---

<sup>2</sup> Lacan, 1975-1976/2007, p. 21

Freud já tivesse identificado uma satisfação presente no sintoma, uma viscosidade dessa satisfação - não apenas como ganho secundário, mas como estando conectado à satisfação sexual recalcada - é apenas com a noção de pulsão de morte, em 1920, que ele se dá conta da radicalidade dessa satisfação. “Vinte e cinco anos de trabalho intenso trouxeram a constatação de que as metas imediatas da técnica psicanalítica são hoje muito diferentes do que eram no início. (...) A psicanálise era, antes de tudo, uma arte de interpretação” (Freud, 1920/2024, p. 85). A compulsão à repetição é o termo escolhido por ele para nomear o pulsional que anima o sintoma para além do princípio do prazer, como uma satisfação que não se dobra à decifração e não cede diante da intervenção do outro. O manejo da transferência surge como uma resposta possível de Freud para esse impasse da técnica analítica.

Em *A instância da letra no inconsciente* (1957/1998, p. 522) Lacan afirma que o sintoma, no sentido analítico do termo, é uma metáfora. O sintoma comporta um a mais de uma significação desconhecida que circula entre um significante recalcado e o termo que vem substituí-lo na cadeia. Essa concepção de sintoma repousa na leitura dele como um envelope formal, ou seja, como sendo fundamentalmente o portador de uma mensagem cifrada dirigida ao Outro. Enquanto o sintoma é abordado como uma formação do Inconsciente, como os sonhos, os lapsos, os chistes, os atos falhos, espera-se que ele seja passível de decifração.

Lacan cada vez mais destaca, porém, ao longo de seu ensino, as dimensões do imaginário e do real na experiência, aspectos que não se esgotam no simbólico. Assim, o sintoma é causado por algo que não pode nem ser traduzido em significantes, ou seja, completamente articulável em palavras, e nem eliminado, pois guarda algo de fundamental quanto ao modo específico de satisfação do sujeito. Lacan, que inicialmente deu todo destaque ao aspecto simbólico do sintoma, modifica suas primeiras articulações para dar conta de um aspecto do sintoma que não tem relação com uma mensagem dirigida ao Outro, que não serve à comunicação e que, portanto, não se alcança com o uso da interpretação pelo viés do significado. Para designar esse aspecto, e, mais do que isso, para dar um novo estatuto ao sintoma, ele cria o termo *sinthoma*, extraído do francês arcaico. Desse ponto de vista, o sintoma não é uma formação do inconsciente (Miller, 2005, p. 15), e não se presta à decifração. O *sinthoma* fixa um modo de satisfação.

O sintoma como metáfora caminha lado a lado do pai como metáfora. O Nome-do-Pai, ao inscrever-se como um símbolo que dá esteio à articulação significativa,

promove um jeito específico de relação com a linguagem, em que algumas coisas são deixadas de fora para que aconteça uma organização. O que é recalcado nesse momento mítico de constituição do sujeito através do Nome-do-Pai é o desejo da mãe. O sintoma, se lido, revela o recalcado, que, em última instância, sempre remete a esse desejo da mãe inicial. O sintoma é um símbolo do recalcado, o Nome-do-Pai é o modelo desse símbolo, na medida em que opera um primeiro recalque. Quando falamos das coisas desse modo, estamos na perspectiva de um destaque do campo do simbólico, supomos que o recalcado guarda uma articulação de um desejo dirigido ao Outro. O símbolo por excelência é o Nome-do-Pai, é o operador simbólico que valida o próprio funcionamento do simbólico. Mas, como vimos, o pai, ainda que esteja operando no ordenamento da subjetividade, não drena toda a libido, que adere ao recalcado.

No seminário, livro 23, Lacan afirma que a metáfora paterna é apenas um caso específico de *sinthoma* (1975-1976/2007, p. 21), e podemos adicionar um complemento dizendo que o sintoma também seria uma forma específica de *sinthoma*. Lacan elabora a estrutura do *sinthoma* a partir do escrito de James Joyce e de seu uso peculiar da linguagem. Ele afirma ser Joyce “desabonado” do inconsciente. Mas ser “desabonado” do inconsciente é o real de qualquer sintoma (Miller, 2005, p. 26), na medida em que, em seu fundamento, o sintoma não serve à comunicação, mas à satisfação. O *sinthoma* se inscreve na demissão do pai, é uma função reparadora, no sentido de promover uma organização subjetiva. O sintoma surge no lugar do pai, cumprindo a mesma função do Nome-do-Pai. O sintoma, dessa perspectiva, não está ali para ser curado, mas ele é a cura, está ali para que se faça uso dele (Miller, 2005, p. 25).

Sob essa perspectiva, o Nome-do-Pai é um semblante (Laurent, 2007, p. 87), cuja função é de velar o nada. É o que também nos permite dizer, por outras vias, que a função do pai é a função do sintoma. Se o Édipo freudiano não é universal, se a metáfora paterna não é uma necessidade lógica da cadeia significante e se o pai é apenas mais um dentre outros operadores que podem possibilitar uma inscrição no laço social, como isso afeta a prática clínica da psicanálise? Precisamos lidar com outros operadores que articulem sujeito e laço social.

### 1. 9. *Cultura e Natureza*

Muitas vezes associamos a entrada do ser humano na cultura à inscrição do Nome-do-Pai. Esse pensamento, no entanto, apresenta algumas questões. A primeira delas é associar a inscrição na cultura com o patriarcado, como se apenas através da ação de um pai o ser falante pudesse, de fato, ser inserido no mundo dos humanos. Fora do patriarcado estaríamos entregues a um mundo sem ordem e sem lei, próximo da selvageria. Como temos destacado nesse texto, Lacan organiza a constituição subjetiva de modo diverso: apenas por pensar o pai como função já subverte a ideia que poderia se fazer, a partir da articulação freudiana, de que seria necessário um certo modelo familiar para a constituição normal do sujeito. Nem família tradicional nem pai como uma figura biológica são necessários, o que já representa uma flexibilidade maior com quem relação ao romance edípico tal como descrito por Freud. Porém, esse modo de leitura ainda tem como referência o pai como agente fundamental na constituição do sujeito e como portador da lei que inscreve o desejo. O que gostaríamos de pensar, a partir das ferramentas lacanianas desenvolvidas ao longo de seu ensino, seria em como pode haver uma inscrição no Outro social e como ocorre a montagem de um corpo quando a função paterna não opera da mesma forma como tradicionalmente acontecia na cultura ocidental.

Outra questão, ainda mais fundamental, diz respeito ao que costumamos chamar de *natureza* e ao que costumamos chamar de *cultura*, e à ideia de que haveria uma passagem da natureza à cultura. No texto *Perspectivismo e multinaturalismo* na América indígena, Eduardo Viveiros de Castro indica que a distinção entre natureza e cultura não se sustenta em dimensões e domínios internos a cosmologias não-ocidentais (Viveiros de Castro, 2004, p. 320). Enquanto o pensamento predominante ocidental se apoia numa universalidade objetiva dos corpos e supõe uma particularidade subjetiva do espírito, a concepção ameríndia suporia uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos “A cultura, ou o sujeito, seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto, a forma do particular” (*Ibidem*, p. 320, 321). O ponto de partida para o questionamento dessa distinção foram as referências, na etnografia amazônica, a uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades é muito diferente do modo como eles vêm a si mesmos e aos humanos: os animais predadores e os espíritos veem os humanos como animais de presa, e os animais de presa veem os humanos como espíritos ou animais predadores. Os espíritos e animais

predadores, ao mesmo tempo que nos veem como não humanos, veem a si mesmos como humanos.

Eles se apreendem como, ou se tornam antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano, seus atributos corporais como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas. Esse ‘ver como’ refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos. (Viveiros de Castro, 2017, p. 322)

Enquanto o pensamento ocidental tende a enxergar uma diferenciação do humano a partir do animal, para os ameríndios a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A cultura seria a condição originária comum, ou, ainda, a cultura seria a natureza do sujeito, a forma como todo agente experimenta sua própria natureza (*Ibidem*, p. 343). Os animais e outros seres dotados de alma são humanos porque são sujeitos e não apenas são sujeitos porque seriam humanos (*Ibidem*, p. 343). Viveiros de Castro afirma ser o perspectivismo ameríndio diferente de um relativismo, pois uma perspectiva não é uma representação: as representações são propriedades do espírito, e o ponto de vista está no corpo. Enquanto o que chamamos de relativismo se aproxima de um multiculturalismo, o perspectivismo poderia ser qualificado de *multinaturalismo*. O multiculturalismo trabalha com a ideia de uma multiplicidade de representações subjetivas que incidem sobre uma natureza externa, enquanto o multinaturalismo propõe uma unidade representativa aplicada a uma diversidade real. “Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’ (*Ibidem*, p. 348).

O perspectivismo provoca uma torção no pensamento antropológico, fundamentado na oposição natureza e cultura ao estabelecer uma outra concepção da relação entre este binômio. O Ocidente patriarcal se sustentou nisso para imprimir uma espécie de avaliação de graus de humanidade nos agrupamentos humanos: é humano aquele que estiver inserido na cultura, e ser inserido na cultura pode se aproximar, perigosamente de que, seja parecido comigo.

Os ameríndios passam ao largo do divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade (*Ibidem*, p. 339). Viveiros de Castro afirma que as palavras indígenas que se costuma traduzir por “ser humano” não denotam a humanidade como espécie natural, mas, o que é diferente, a condição social de pessoa. Essas palavras funcionam não tanto como substantivos, mas como pronomes, guardando uma enorme variabilidade contextual característica desse tipo gramatical. No perspectivismo, como afirma Flavia

Cêra, não se sabe *a priori* o que é humano (Cêra, 2004, p. 178), “O ser só se define por suas relações, e as identidades são estabelecidas a partir da inclusão da alteridade”. O perspectivismo faz com que cada existente seja diferente de si mesmo, ou separado de si mesmo, no sentido de que, se tudo pode ser humano, nada é humano inequivocamente: ele “traz a diferença humano/não- humano para o interior de cada existente” (Viveiros de Castro, 2018, p. 42).

Nos acostumamos a pensar, com Freud, no mito do *Totem e Tabu* como a passagem da animalidade para a humanidade. O pai da horda, não submetido às leis que restringissem sua satisfação, seria uma espécie de orangotango, um animal. A comunidade humana nasceria ao mesmo tempo em que todos os irmãos, após o assassinato do pai, aceitassem não ocupar, eles mesmos, o lugar de pai da horda, ou seja, aceitassem se dobrar à lei comum. O fantasma da exceção, a ameaça do retorno do pai orangotango, manteria todos dentro dos limites da lei compartilhada. O perspectivismo ameríndio nos oferece um modo diferente do totemismo de entender o que é humano. Como vimos, não se sabe *a priori* o que é humano, não há essa palavra que defina o ser humano como uma espécie, muito menos como uma espécie à parte da natureza, como costuma-se pensar na civilização ocidental. Além disso, o perspectivismo não supõe uma ruptura entre natureza e cultura. Não faria sentido, nessa visão, portanto, pensar na inscrição de algo externo sobre um ser bruto, como às vezes se faz, inclusive a partir da psicanálise lacaniana. Não há “inscrição” de algo, mas construção do corpo, como veremos a seguir.

Para nós, não se trata exatamente de abordar o perspectivismo como uma questão antropológica, mas de extrair dele aquilo que pode nos orientar com relação à nossa clínica. O perspectivismo abre uma questão sobre o que é humano, diferenciando a humanidade de uma suposta civilização. Isso é importante para pensarmos caminhos de constituição subjetiva diversas daquela que poderíamos considerar a tradicional. Por fim, ao não participar do pensamento que supõe uma separação entre natureza e cultura e uma “entrada” na cultura que faria de nós propriamente humanos, o perspectivismo destaca que o corpo precisa ser construído, não é dado pela natureza.

### ***1. 10. O corpo no perspectivismo ameríndio***

Aquilo que costumamos atribuir a aquisições civilizatórias, o que o pensamento religioso atribuiu à alma, isso é o que seria propriamente humano, é o que o perspectivismo ameríndio entende que teríamos em comum com outros animais. Isso embaralha o que classificamos como cultura e o que chamamos natureza, na medida em que ter alma, ter ritos característicos da cultura, seria o que compartilharíamos com outros seres vivos. A alma é formalmente idêntica em todas as espécies e só enxerga a mesma coisa em toda parte, a diferença é dada pela especificidade dos corpos (Viveiros de Castro, 2018). Isso nos auxilia nesse trabalho no sentido de articular modos de construção do corpo e de inscrição no laço social que não trabalhem com um dualismo que supõe um corpo no qual algo se inscreverá organizando um caos inicial de acordo com normas mais ou menos comuns.

No perspectivismo ameríndio, a aparência corporal seria uma roupa característica de cada espécie, mas variável e até descartável. “A noção de roupa é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da metamorfose” (Viveiros de Castro, 2018, p. 228). A aparência corporal se transforma, como uma máscara, ou uma roupa que pode, no caso específico dos xamãs, dar acesso a outras perspectivas, de outras espécies através da metamorfose. Usar uma roupa ou máscara é um modo de ter acesso às possibilidades de um outro corpo. As roupas animais que os xamãs utilizam, como destaca Viveiros de Castro, não são fantasias, mas instrumentos, se aparentam a equipamentos de mergulho ou trajes espaciais (Viveiros de Castro, 2018, p.361). “O que se pretende ao vestir um escafandro é poder funcionar como um peixe, respirando sob a água, e não se esconder sob uma forma estranha”. (Viveiros de Castro. 2018, p. 361)

O fato de o corpo ser tão mutável não significa que possamos estabelecer qualquer espécie de oposição entre uma essência espiritual verdadeira e uma aparência corporal falsa (Viveiros de Castro, 2018, p. 361). Tratar o corpo como roupas não desvaloriza o corpo como poderíamos pensar desde nosso ponto de vista dualista ocidental. O que está em questão é menos o fato de o corpo ser uma roupa do que o fato de a roupa ser um corpo (*Ibidem*, p. 361).

Os animais veem, da mesma forma que nós, coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. São diferentes não no sentido de uma fisiologia, mas com relação ao que comem, como dormem, como se movem, como se comunicam,

se são gregários ou solitários. Assim “(...) o perspectivismo é um maneirismo corporal” (Viveiros de Castro, 2018, p. 46).

Nem alma, nem organismo, nem dado natural, nem entidade transcendental, o corpo é a origem da perspectiva. A importância dada pelos ameríndios na construção social do corpo não deve ser interpretada como culturalização de um dado natural, mas como a criação de um corpo distinto. Este processo parece querer menos 'desanimalizar' o corpo por sua marcação cultural e mais destacar a sua diferenciação em relação a outros corpos, sejam eles de outros grupos humanos ou de outras espécies. Não há uma natureza animal que precisa ser escondida e controlada pela cultura, como costumamos pensar.

É importante observar que esses corpos ameríndios não são pensados sob o modo do fato, mas do feito. Por isso a ênfase nos métodos de fabricação contínua do corpo (Viveiros de Castro 1979). (...) O caráter performado mais que dado do corpo, concepção que exige que se o diferencie 'culturalmente' para que ele possa diferenciar 'naturalmente', tem uma evidente conexão com a metamorfose interespecífica, possibilidade sempre afirmada pelas cosmologias ameríndias. Não devemos nos surpreender com um pensamento que põe os corpos como grandes diferenciadores e afirma ao mesmo tempo sua transformabilidade (Viveiros de Castro, 2018, p. 247).

O corpo é o que diferencia os seres, tanto entre si, como entre espécies. O corpo precisa ser fabricado periodicamente, ele se transforma, sem que nisso haja contradição. Ou seja, o fato de o corpo ser o elemento que torna possível a distinção com relação a outros seres e outros corpos, não significa que ele seja algo fixo e imutável. Costumamos pensar que nos diferenciamos por aquilo que é uma característica permanente nossa. Até certo ponto, o eu se sustenta na ideia da permanência de certas características. Essa transformabilidade dos corpos no perspectivismo ameríndio certamente também implica uma outra experiência de eu. Desde os seus fundamentos, a psicanálise mexe com a noção de eu: a experiência do inconsciente testemunha de uma diferença entre aquilo que sou e aquilo que acredito ser.

No capítulo seguinte, veremos como a psicanálise lacaniana, especialmente, também trabalha com a ideia de que o corpo não é um dado natural, mas precisa ser construído. O modo tradicional de construção do corpo, no entanto, ainda parece supor uma espécie de divisão entre natureza e cultura, repousando no assentimento de um Outro no lugar de exceção para validar sua montagem.

## 2. A montagem do corpo

### 2. 1. *Corpos plásticos*

A ciência cria possibilidades inéditas de remodelamento do corpo através de cirurgias e transplantes: plásticas, enxertos e procedimentos estéticos. A presença maciça dos exames de imagem cria a possibilidade de acessar o corpo bem além da barreira da pele. Em uma conhecida frase, Freud afirmou que o eu é a projeção da superfície corporal (Freud, 1923/2007, p. 39). Quando se enxerga muito além da superfície, se rompe a barreira da pele. Quais os efeitos na unidade corporal do eu?

O filme “Crimes do Futuro”, de David Cronenberg, nos apresenta um mundo em que a humanidade vive em um ambiente sintético, em que a ruptura da barreira da pele é tão incorporada ao cotidiano que se torna comum a prática de tatuar os órgãos internos. Ao mesmo tempo, o grande avanço da biotecnologia permite a criação de máquinas e computadores que interagem diretamente e podem controlar algumas funções corporais, máquinas presentes de forma corriqueira no dia a dia das pessoas.

A espécie humana experimenta mudanças biológicas de origem indeterminada, junto com transformações em seu DNA e leva algumas pessoas a falarem em “síndrome de evolução acelerada”. Essas mudanças incluem a produção de órgãos-extra, sem função específica, o desaparecimento da dor física e das doenças infecciosas.

Um menino rejeitado pela mãe por portar características que ela atribui ao ex-marido e pai da criança. A característica em questão é a capacidade de consumir e digerir plástico. O menino come e se alimenta de plástico. O pai do menino é o líder de um grupo de evolucionistas que decidem modificar seus próprios sistemas digestivos para serem capazes de comer e digerir plástico. Tudo isso é envolvido por intrigas políticas, grupos que se dividem entre aqueles que abraçam a “evolução” da espécie humana e aqueles que consideram que o chamado *transhumanismo* ameaça a espécie humana como tal.

Incorporar o plástico ao corpo próprio seria uma boa imagem para falar das alterações no corpo ligadas às mudanças no estatuto do Outro nos dias de hoje. No lugar de devorar o pai, devorar o plástico.

Na perspectiva transhumanista, as tecnologias emergentes podem modificar a condição humana de maneira a romper com as determinações biológicas que limitam o corpo. É um projeto que se apoia na engenharia genética, na hibridação entre homem e máquina, e na inteligência artificial (Ferry, 2023). Há diferentes formas de pensar o transhumanismo. De forma geral, trata-se de uma visão evolucionista, como se, através da tecnologia fosse possível alcançar um estado superior na evolução humana, melhorar a humanidade. Acredita-se que o uso das tecnologias poderá tornar possível não apenas aumentar as capacidades intelectuais e físicas, mas também erradicar o sofrimento ligado a doenças e anular os efeitos do envelhecimento, criando uma espécie de “pós-humanidade”. Em suas bases, o transhumanismo, ao propor que a natureza biológica humana pode ser alterada, inscreve-se numa perspectiva antinaturalista e anti essencialista, e tem como efeito colocar em questão a existência de uma suposta “natureza” humana ou ao menos propor uma ruptura radical com o que supostamente seria a natureza.

A ruptura da psicanálise lacaniana com a perspectiva naturalista passa pelo modo como o corpo se apresenta na experiência clínica. O corpo precisa ser construído, e o será a partir da incidência da linguagem, que destaca modos de satisfação.

## ***2. 2. Como se constrói um corpo?***

A princípio, a ideia de um corpo parece ser algo óbvio, de tal modo que a pergunta “o que é um corpo” teria uma resposta clara: basta olhar, o corpo tem uma unidade e uma existência evidentes. Mas, como é comum na psicanálise, as experiências que às vezes são classificadas como distúrbios ou como patológicas operam uma torção que nos dá acesso a aspectos diferentes daqueles que se apresentam no discurso oficial. As psicoses nos apresentam experiências de corpo em que a fronteira entre aquilo que é interno e aquilo que vem de fora é posta em questão. Outras experiências, talvez não tão facilmente capturáveis pelo campo da patologia, também abalam a evidência do corpo como unidade com fronteiras bem definidas, como é o caso em que experimentamos um estranhamento diante do espelho ou de uma fotografia. Como indica Marcus André Vieira, a psicose tem o valor de nos mostrar como a montagem do corpo não está feita de uma vez por todas. Mas isso, essa unidade do corpo, também não é algo inabalável para aqueles que se chamam normais “Nosso corpo é cheio de mutações estranhas, então, fazemos cirurgias plásticas, vemos casos em que alguém se olha no espelho e desaba em choro, constituindo

toda sorte de estranhamentos com relação ao corpo” (Vieira, 2008c, p. 5). Algumas vezes sensações corporais de desconforto, incomodo, dor...podem ter relação com abalos na vivência do corpo como corpo próprio, como é o caso de uma pessoa que, apenas algum tempo de análise, se dá conta que os incômodos que costuma sentir no corpo e que a levam a procurar médicos com frequência pode ter alguma relação com o modo de experimentar o corpo que veio de sua relação com uma irmã.

No filme *Crimes do Futuro*, a fabricação do corpo é levada a um extremo que pode incomodar e surpreender o espectador. Nesse filme, a cirurgia passa a ser utilizada em performances artísticas nas quais a extração de órgãos e tecidos diante do público ganha o estatuto de espetáculo. A pele aberta, as vísceras expostas, a manipulação dos órgãos internos do corpo atraem o público e correspondem a um uso da cirurgia muito além da prática médica. O que estamos sustentando aqui, no entanto, é, em primeiro lugar, que o filme deixa muito evidente algo que já está em processo hoje em dia, que é a intervenção direta da tecnociência sobre os corpos, e mais do que isso, essa intervenção deixa exposto o aspecto de construção que sempre está em jogo na constituição do corpo próprio. O corpo é sempre construído.

Essa noção do corpo como montagem a ser fabricada e não como um dado biológico e natural está presente hoje de modo mais forte. Podemos atribuir isso, por um lado, à ação da ciência aliada ao capitalismo com suas possibilidades de alterações nos corpos. Jacques-Alain Miller destaca uma fragmentação do corpo realizada pela operação cirúrgica: “É lá que a biologia, que passa um longo período celebrando a unidade do vivo, confronta-se todos os dias com a fragmentação dessa unidade” (Miller, 2004, p. 11). Miller, ao tocar no tema da engenharia genética, fala também de uma “engenharia dos tecidos”, em que se fabrica peles, em que com a ajuda de matérias semi-sintéticas produz-se cartilagens, ossos...em que se estuda a criação de neo-orgão, órgãos internos produzidos artificialmente. Há também o efeito das redes sociais e dos dispositivos de manipulação de imagens (hoje acessíveis e numerosos) na construção da imagem de si e dos outros. Os *filtros* se proliferam, no *instagram*, no *tik-tok*, no *Snapchat*...podemos supor que tudo isso tem um impacto no modo como se vê o corpo. Há um abalo na crença de que a imagem que se vê corresponde àquilo que chamamos de corpo.

Se a unidade do corpo não está garantida pela imagem que se apresentaria como evidência, o que a sustenta? O que sustenta a experiência de si como unidade? Lacan

pensou um modo comum de se fazer corpo através do que ficou conhecido como estágio do espelho (1939/1998). Nesse modelo, o Nome-do-Pai tem um papel fundamental, pois funciona como uma ferramenta que valida uma montagem “industrial” do corpo próprio, que diz que a imagem que vemos no espelho somos nós mesmo. Nesse sentido, a unidade vem do significante, e não do Um do corpo orgânico. Mas se a garantia fornecida pelo Outro representante de uma lei comum não tem tanto peso, como fica a montagem do corpo?

### 2. 3. *Organismo e corpo*

A psicanálise começou por se interessar pelos corpos que deixam de obedecer ao que se propõe como saber “natural” (Miller, 2004, p. 45). O corpo histórico recusa o saber do mestre, como afirma Miller, ele “fixa sua própria fragmentação” (Miller, 2004, p. 46). Freud chamava de “complacência somática” a essa possibilidade do corpo, na histeria, de funcionar de modo diferente daquele da biologia, e, de alguma forma, independente dela. O corpo histórico recusa-se à finalidade de autoconservação (Miller, 2004, p. 46).

A psicanálise surgiu como uma invenção para lidar com o sintoma histórico, ela caminha por algum tempo ao lado dos médicos, mas logo se separa deles para seguir “uma rota absolutamente original.” (Freud, 1910/1996, p. 27). A psicanálise se inscreve como uma nova postura diante do sintoma, inicialmente, do sintoma histórico. O que marca a diferença entre o discurso tradicional sobre a histeria e o discurso psicanalítico é a suposição de que há algum sentido naquilo do que se queixa a histórica – sentido este que Freud passa a escutar destacando-se desde então do discurso psiquiátrico, que costumava silenciar a fala dos neuróticos, colocando as psicose em um quadro de degeneração hereditária. Ao falar da reação de desprezo dos médicos diante da histeria, diz Freud:

Pode-se observar que este se comporta para com o histórico de modo completamente diverso que para com o que sofre de uma doença orgânica. (...) Em face, porém, das particularidades dos fenômenos históricos, todo o seu saber e todo o seu preparo em anatomia, fisiologia e patologia deixam-no desamparado. Não pode compreender a histeria, diante da qual se sente como um leigo, posição nada agradável a quem tenha em alta estima o próprio saber. (Freud, 1910, p. 29).

A separação da psicanálise do campo da medicina só é possível a partir da percepção de que o corpo não equivale ao organismo, ou seja, de que há outros aspectos que afetam o corpo que não suas determinações biológicas. No texto *A concepção*

*psicanalítica da perturbação psicogênica da visão* (1910b/1996), Freud ilustra a recusa do corpo em obedecer ao significante mestre através da apresentação de casos de cegueira sem causalidade orgânica. Ele começa o texto com um exemplo de cegueira histórica, uma cegueira parcial, que não tinha fundamento nas causalidades anatômicas. Depois, recorre à cegueira hipnótica, trazendo casos de cegueiras provocadas pelas palavras do hipnotizador sem grandes esforços. Freud, então, levanta a hipótese de a cegueira espontânea, da histeria, ter a mesma estrutura da cegueira sugerida, na hipnose. Mas há algo que diferencia uma da outra, como indica Freud: é que no lugar da sugestão, que opera na hipnose, é o recalque que opera no sintoma histórico. O recalque é um mecanismo que opera uma formação de compromisso entre aquilo que se apresenta como o eu e desejos incompatíveis com essas representações de si mais estáveis.

No texto *Biologia Lacaniana e Acontecimentos de Corpo*, Miller (2004) indica que, naquele momento, Freud descreve o mecanismo do recalque como uma guerra de representações: há representações mais fortes que se sobrepõe a outras, que as desorganizam e as impedem de se tornarem conscientes. O grupo de representações mais fortes, as representações recalcentes, é o que designamos como eu, ou ego. Trata-se de uma definição interessante do ego, como o grupo de representações capazes de recalcar outras. No entanto, como se trata do corpo, Freud faz a passagem de uma guerra de representações para uma guerra de pulsões. No texto *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*, ele coloca a pulsão como estando atrás da representação, o que dá vida às representações conforme suas finalidades. Nesse momento, o binarismo freudiano das pulsões divide-se entre pulsões do ego e pulsões sexuais, não tendo Freud ainda nomeado a pulsão de morte. O que é sexual é o que escapa à dominação das pulsões do ego.

#### **2. 4. Pulsão, corpo e natureza**

Em *As Pulsões e seus destinos* (1914/2024) Freud definiu conceitualmente alguns aspectos da pulsão, esse termo fundamental na psicanálise. A pulsão é um estímulo interno, e, portanto, refratário à possibilidade de fuga motora, sua pressão é constante, sua meta é sempre a satisfação, sua fonte é o corpo e o seu objeto varia. Freud afirma que o objeto é o elemento mais variável na pulsão, sendo conectado a ela em função de sua possibilidade de causar satisfação. Ele acrescenta que a pulsão adere a alguns objetos

específicos em períodos muito iniciais do desenvolvimento, processo que Freud nomeia fixação e estanca a mobilidade da pulsão (1914/2024, p. 27). Desde os *Três ensaios*, Freud (1905/1996) já indicara essa característica da pulsão, multiplicidade de suas formas de satisfação e a dificuldade em unificá-la por completo em algum momento do desenvolvimento. Por essas características é que Freud chama de perversa polimorfa a sexualidade infantil, e acrescenta “a disposição para a perversão é a disposição originária universal da pulsão sexual humana” (Freud, 1905/1996, p. 218). A organização genital seria um momento de ordenamento da pulsão, com um redirecionamento de seus investimentos iniciais sob a primazia do falo. As fixações, porém, retêm a pulsão em modalidades de satisfação desviantes com relação a esse movimento unificador (Freud, 1923/1996, p. 156). Freud oscila com relação à possibilidade de unificação da pulsão na primazia fálica. Em alguns momentos parece sustentar que seria possível uma unificação sem restos, e chega a falar no estabelecimento de uma orientação a serviço da reprodução (Freud, 1923/1996, p. 155). De forma mais constante, porém, ele indica o aspecto falho dessa unificação, mostrando como o pulsional não pode ser completamente capturado pelo fálico, já que há uma permanência e coexistência de diferentes fases do desenvolvimento da pulsão (Freud, 1914/2024, p. 45).

Em *As Pulsões e seus destinos*, Freud afirma sobre as pulsões sexuais: “são numerosas, advêm de múltiplas fontes orgânicas, agem inicialmente de forma independente umas das outras e só depois se reúnem em uma síntese mais ou menos acabada. A meta que cada uma delas aspira é a obtenção do prazer do órgão” (Freud, 1914/2024, p. 33). Miller indica que Freud com frequência usava o plural para se referir às pulsões sexuais, o que indicaria uma confrontação com a unificação sob o regime do ego - de um lado a multiplicidade do sexual, de outro a unificação do ego. A pulsão sexual fracassa ao subordinar à sua finalidade de reprodução as pulsões parciais: “Freud nos apresenta um corpo que é um campo de batalha pulsional entre ego e pulsões parciais. O corpo histórico, que Freud nos apresenta é um corpo disputado pela autoconservação de um lado e o gozo pulsional fragmentado de outro” (Miller, 2004, p. 48). De um lado uma tendência para a unificação das pulsões pela primazia fálica, de outro, o retorno da pulsão parcial recalcada.

Os sintomas históricos testemunham a distância entre anatomia e algo do corpo que é tocado por desejos, proibições e fantasias que têm efeitos concretos sobre ele. A escolha de Freud por usar o termo *trieb* ao invés de *instinkt*, evidencia essa diferença entre

o corpo/organismo biológico e o corpo pulsional. A ideia de instinto não abarca a multiplicidade de objetos de satisfação da pulsão, nem a dependência do outro para que seu circuito se estabeleça. O conceito de instinto, classicamente, nomeia um comportamento fixo, que aparece de maneira quase inalterada em indivíduos de uma mesma espécie. No caso da pulsão, como indica Freud ao demonstrar que toda sexualidade humana é perversa, o desvio é a regra. A pulsão não é biologicamente determinada.

No caso da cegueira histérica abordada por Freud no texto citado acima, trata-se de uma perturbação, a cegueira, que vai de encontro à finalidade da autoconservação, que se introduz no bom funcionamento do corpo. Assim, podemos dizer que um órgão se emancipa da unidade do todo ao cessar de concorrer para a finalidade de autoconservação, o que nos impõe a presença de um corpo fragmentado. O preço do recalque é a emancipação de um órgão fora da tutela do ego (Miller, 2004, p. 48). O olho, que serviria para orientar o corpo, para ver, passa servir a um prazer que transborda a finalidade vital, ao que chamamos, a partir de Lacan, de gozo.

### ***2. 5. Eu prazer: a formação de um primeiro interior***

Lacan afirma “As pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer” (1975-1976/2007, p. 18). Com isso ele retoma de outro ângulo o que Freud diz em *Pulsões e seus destinos*:

(...) nos aparece a “pulsão” como um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal (1914/2024, p. 25).

A frase freudiana desloca-se dos dualismos mente-corpo ao indicar a pulsão como o próprio laço entre psíquico e somático. A pulsão não é mental e também não é corporal, mas uma espécie de zona de indeterminação entre um e outro. A frase lacaniana dá ênfase à pulsão como efeito de dizer, destacando de uma vez por todas esse conceito de alguma coisa que possa existir sem o registro da linguagem. A linguagem, como veremos ao longo dessa tese, não se resume apenas a seus efeitos de significação, mas é causa de gozo. O que desejamos destacar é que a pulsão não é algo que brota a partir do interior de um organismo biológico, mas algo que se inscreve a partir do dizer. O termo dizer,

usado por Lacan em alguns momentos, em particular em *O Aturdito* (1972/2003), destaca o aspecto de gozo na linguagem - como uma satisfação que importa não tanto pelo que diz, mas pelo fato de dizer. A frase conhecida de *O Aturdito* é “que se diga, resta esquecido por trás do que se diz, naquilo que se ouviu” (Lacan, 1972/2003, p. 448). Há uma distância entre o dizer (que se diga) e o dito (o que se diz). Para além daquilo que se diz como uma intenção de comunicação, há o gozo que se aloja no dizer. É disso que se trata com relação ao pulsional, de um gozo que se articula à incidência da palavra. Voltaremos a isso no capítulo 3.

Como já mencionamos, no texto sobre a cegueira histórica Freud ainda não dispunha do binarismo pulsão de vida-pulsão de morte, mas daquele colocado entre pulsão do ego e as pulsões sexuais. Dessa perspectiva, podemos vislumbrar aquilo que conhecemos como dois corpos do sujeito em Lacan – o corpo especular e algo do corpo que não reflete no espelho, o que abordaremos em seguida. As pulsões do ego servem à sobrevivência do corpo individual, à autoconservação. O organismo responde a esse saber do corpo. As pulsões sexuais escapam desse domínio, indicando um aspecto do corpo que está para além do domínio do ego (Miller, 2004, p. 47, 48). Miller fala em um corpo-prazer, que obedece, e o corpo-gozo, desregulado aberrante, ou corpo-ego e corpo-gozo (2004, p. 49).

A noção do corpo como construção está presente no cerne da psicanálise através do conceito fundamental de pulsão. Em Freud, a construção do eu, ou do ego, é também a construção de um corpo, ou seja, de um interior e de um exterior. Em *Pulsões e Destinos da Pulsão* (1914/2024, p. 53) Freud menciona um momento psíquico muito inicial em que o Eu estaria “pulsionalmente ocupado” e, em parte, seria capaz de satisfazer essas pulsões em si mesmo. Freud chama esse estado de *narcisismo*, e designa essa possibilidade de satisfação como *auto-erotismo*. O mundo externo não estaria, nesse momento, investido de interesse. Nessa situação o “Eu-sujeito” coincide com tudo o que é prazeroso, e o mundo externo com tudo o que é indiferente ou desprazeroso. Mas, como afirma Freud, o Eu passa a receber objetos do mundo externo que aliviam o aumento de tensão, por outro lado, não pode evitar de sentir algumas moções pulsionais como desprazerosas. Sob o domínio do princípio do prazer ocorrerá que os objetos externos que são fonte de prazer serão assimilados ao Eu e, inversamente, o que, vindo de dentro, for motivo de desprazer, será expelido do eu. Freud fala então na formação de um *Eu-prazer* a partir dessa expulsão: “O Eu extraiu de si uma parte, que projeta no mundo externo e

sente como hostil” (Freud, 1914/2024, p. 55). Essa construção nos ajuda a nos aproximar do fato de que o interno e externo não correspondem a uma divisão simples e intuitiva entre organismo e mundo externo, *mas são consequência de uma identificação*. Através da assimilação daquilo que causa prazer ao eu, e da expulsão como externo daquilo que causa desprazer, a formação do eu e do não-eu se destaca de uma determinação biológica do que é organismo e do que é mundo externo. A projeção da superfície corporal que constitui o eu (Freud, 1923/2007, p. 39) inclui nela aspectos que provém do mundo externo, e aquilo que é colocado no mundo externo inclui aspectos de sensações que vêm de dentro.

No texto traduzido como *A negativa* (Freud, 1925/2004), Freud nos fornece uma articulação entre o mecanismo do recalque e o ato de admitir um pensamento como sendo pertencente ao *eu* ou repelir esse pensamento como externo. No exemplo já clássico, ele fala de alguém que, ao pensar sobre o sentido de um sonho, diria “Essa pessoa *não* é minha mãe”. Freud afirma que a pessoa em questão, portanto, *é* sua mãe. Ele diz que podemos desconsiderar a negativa e destacar apenas o conteúdo que foi trazido pelo analisante: “É como se a pessoa dissesse, ‘Com relação a essa pessoa, de fato pensei na mãe, mas não tenho a menor vontade de deixar essa ideia valer” (Freud, 1925/2004, p. 147). Freud afirma que se trata de uma forma de uma ideia recalçada penetrar na consciência, através da negação (*verneinung*). Ele então indica que os atos de confirmar (*bejahen*) ou negar (*verneinen*) o conteúdo de nosso pensamento, correspondem à emissão de juízos. Freud separa duas questões principais com relação à função de emitir juízos, o juízo de atribuição, que se refere a decidir sobre as características de uma coisa, fundamentalmente, decidir se uma coisa é boa ou má; e o juízo de existência, que se refere a confirmar ou refutar a existência de uma representação na realidade. Freud afirma ser o juízo de atribuição anterior ao juízo de realidade. Inicialmente, o eu se forma no movimento de introduzir em si tudo o que é bom e expelir tudo o que é mau. Inicialmente, para o eu-prazer, não há diferença entre o que o mal, o que é estranho (*fremd*) ao eu, e tudo aquilo que se situa fora do eu (Freud, 1925/2004, p. 148). Isso é importante porque nos apresenta a formação de um dentro e um fora que correspondem a formação de uma separação entre corpo e mundo externo. Isso também nos fornece a base do que podemos articular em termos de identificação, mas ganha outras perspectivas e desdobramentos no ensino de Lacan. Como se constrói um corpo? Lacan discerne uma identificação fundamental que funda o eu.

## 2. 6. A montagem tradicional do corpo no estúdio do espelho

No texto *O estúdio do espelho como formador da função do eu* (1998) Lacan parte de um dado observável, que é o fato de que o bebê consegue muito precocemente reconhecer sua própria imagem no espelho. Antes mesmo de que possa caminhar ou até mesmo manter-se ereto, ele experimenta certo júbilo em observar sua imagem, chegando a conseguir sustentar sua postura numa posição mais ou menos inclinada em função desse reconhecimento. Esse ato repercute na criança uma série de gestos em que ela experimenta ludicamente a relação dos movimentos assumidos pela imagem com o meio refletido e de ambos com a realidade que eles refletem, ou seja, com seu corpo e com as pessoas e objetos em volta (Lacan, 1949/1998, p. 96,97). Lacan localiza esse acontecimento precoce como uma identificação, definida como “a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (Lacan, 1949/1998, p. 97) e aproxima essa forma assumida pelo eu com o que Freud chamou de *eu-ideal*. Como escreveu Lacan posteriormente (1960/1998, p. 678), o eu ideal é uma “aspiração”, aquilo que se pretende ser.

Lacan (1949/1998) destaca a relação desse investimento narcísico no eu com sua função alienante, ou seja, com o desconhecimento que estrutura o eu. Há uma discordância entre a forma total do corpo antecipada pela miragem no espelho e a impotência em que o bebê se encontra mergulhado, tanto do ponto de vista motor quanto com relação à sua dependência de um outro para sobrevivência. Ele descreve isso nos seguintes termos:

O estúdio do espelho 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 ortopédica - e para a armadura enfim assumida uma identidade alienante (Lacan, 1949/1998, p. 100).

Essa forma do corpo, portanto, aparece como uma armadura ortopédica, em oposição à turbulência de movimentos que a criança experimenta para animá-la. De um lado a imagem de si como externa, que se apresenta como uma forma fixa; de outro, as fantasias que se sucedem de uma imagem despedaçada do corpo. Essa externalidade do eu, Lacan relaciona com o duplo, tão presente na literatura, ou ao autômato como uma

estátua animada, movida por uma causalidade desconhecida. Por outro lado, a imagem despedaçada do corpo tem relação com sensações orgânicas que não têm unidade. Marie-Hélène Brousse fala de um conjunto caótico de sensações orgânicas, e sobre a relação do bebê com seus membros que, “de fato, não lhe pertencem” (Brousse, 2014, p. 3). A partir da identificação com a imagem totalizada podem surgir fantasias do corpo despedaçado. Podemos associar isso ao que Freud localiza em termos de pulsões parciais, ou seja, de um corpo fragmentado, cujos órgãos não obedecem a uma vontade unificadora. A identificação com a imagem no espelho mascara ou dá unidade ao que não tem (Brousse, 2014, p. 4).

Sobre os efeitos formadores dessa *Gestalt* da imagem total, ou seja, sobre a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem, Lacan parte novamente da biologia: a maturação da gônada na pomba tem como condição necessária a visão de uma outra pomba em um dado momento do desenvolvimento. Trata-se de uma condição tão suficiente, que basta colocar o animal diante de um reflexo no espelho. A partir daí Lacan indica os efeitos no corpo da assunção de uma imagem (Lacan, 1949/1998, p. 99). Brousse afirma que o que interessa Lacan na etologia é o estatuto particular que a imagem assume nessa disciplina, *o estatuto de um real* ou seja, ela é capaz de causar efeitos concretos (2014, p. 2). A relação de uma criança com sua imagem no espelho tem as mesmas consequências reais que as demonstradas pela etologia no reino animal (Brousse, 2014, p. 2). Não se trata, portanto, do imaginário como imaginação ou devaneio, mas do imaginário enquanto capaz de capturar uma experiência fragmentada e dar-lhe forma. A multiplicidade caótica de sensações orgânicas torna-se um todo organizado a partir da imagem encontrada no espelho ou no outro, e não a partir de algo que esteja programado no interior desse organismo. Podemos localizar aí o fascínio pela imagem e pela forma, tão presente entre nós, e ainda mais intenso na sociedade contemporânea, em que as imagens se proliferam através de diferentes mídias.

Miquel Bassols destaca que não há corpo para o sujeito antes que a imagem especular tenha dado consistência imaginária à experiência de seu organismo como pedaços soltos. Ele aponta o quanto a clínica do autismo e da psicose dá testemunho de que é necessário um trabalho para construir a unidade do corpo, que aparece em muitos fenômenos como precária, “à mercê do real do corpo despedaçado” (Bassols, 2015, p. 1). Outro ponto importante destacado pelo autor diz respeito ao valor libidinal dessa experiência de ter um corpo, trata-se de um momento inaugural de localização de uma

satisfação pulsional na imagem unitária. Dito de outro modo, a ancoragem de estímulos fragmentários e deslocalizados na unidade organizada do corpo gera uma satisfação cuja função é o que chamamos de narcisismo, importante na manutenção da estabilidade de um eu.

Brousse (2014) indica que não nos identificamos jamais totalmente à imagem global do corpo, há um caos que nunca é completamente absorvido pelo Um. Uma dor intensa em um órgão ou região do corpo, por exemplo, pode quebrar essa imagem global. Por outro lado, há uma relação absolutamente necessária entre imagem do corpo e o corpo fragmentado, a tal ponto que o rompimento dessa relação pode desencadear catástrofes subjetivas, como a ameaça de fragmentação do corpo na esquizofrenia. Nos casos patológicos, há uma explosão do laço entre imagem e caos deslocalizado de sensações orgânicas, mas uma certa desconexão pode acontecer eventualmente com qualquer pessoa. Freud dá um testemunho disso no texto sobre o *Unheimlich* (Freud, 1919/2019). Nesse texto, Freud narra uma situação em que, durante uma viagem de trem, foi surpreendido pela presença de um estranho em sua cabine, uma figura antipática. Freud então se levanta para avisá-lo do equívoco. Desconcertado, percebe que se tratava de seu próprio reflexo projetado em um espelho: um solavanco fez girar uma porta e permitiu que ele experimentasse a sua imagem vinda de maneira inesperada. Freud diz que prontamente recusou aquela figura como reflexo, em um sentimento de radical estranheza diante daquilo que de mais familiar poderia existir. Poderíamos supor, que aquela imagem perturbadora retornava para denunciar a passagem do tempo, a idade avançada ou, ainda, o vestuário meio patético do “pijama e boné de viagem” (Freud, 1919/2019, p. 103). Então, como afirma Brousse, isso pode acontecer, é bastante desagradável quando a relação, que geralmente não questionamos, entre nosso caos e nossa imagem que vem encobri-lo, se rompe (2014, p. 5).

### ***2. 7. A identificação que funda o eu***

Em *A agressividade em psicanálise* (1949/1998), Lacan trabalha, com Freud, com a ideia de identificação primária e identificação secundária. Para localizar a identificação primária, Lacan utilizou o estádio do espelho, indicando um mecanismo, que vai da insuficiência à antecipação na criação da forma de um eu; insuficiência motora, antecipação de um corpo. Algo, uma agitação, é deixado de fora, intraduzível em termos

de imagem. Mas a própria identificação com a imagem retroage sobre a impotência motora, tendo efeitos de organização corporal. A dependência com relação à imagem do outro, ou melhor o transitivismo entre a imagem de mim e do outro faz com que o sujeito fique aprisionado ao drama em que o objeto de desejo é constituído numa equivalência pela concorrência de outrem (Lacan, 1948/1998, p. 101). A identificação secundária, seria a identificação edipiana com o pai "aquela através da qual o sujeito transforma a agressividade constitutiva da primeira individuação subjetiva." (Lacan, 1948/1998, p. 119).

Nesse texto vemos Lacan elaborar longamente a noção de uma agressividade como "tensão correlata à estrutura narcísica no devir do sujeito"(1948/1998, p. 119). Lacan atribui à identificação secundária uma função apaziguadora, equivalente àquela do estabelecimento do *ideal do eu* com uma "normatividade cultural, ligada desde o alvorecer da história à imago do pai" (*Ibidem*, p. 119). A identificação edipiana como identificação secundária, seria aquela através da qual é possível superar a agressividade constitutiva da identificação primária (narcísica), a qual deixa o sujeito no embate impossível entre dois egos, em que só um pode ter lugar. Na medida em que não se tem em causa a diferença, a questão é matar ou morrer. A identificação edipiana com o Outro encarnado pelo pai seria a saída possível para a manutenção da separação necessária entre dois corpos, que mantém dois corpos como dois corpos, cada um em seu lugar. Essa identificação com o *ideal do eu*, portanto, seria o caminho pensando por Lacan nesse momento para a constituição do sujeito. Em 1960 (Lacan, 1960/1998), apoiando-se em observações feitas por Daniel Lagache, Lacan se refere ao ideal do eu como um modelo. No esquema ótico, que veremos a seguir, a *i (a)* corresponderia ao *eu ideal*, enquanto *i' (a)* ao *ideal do eu*.

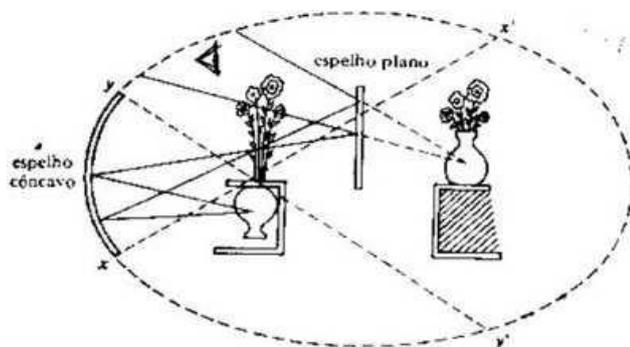
## **2. 8. O corpo através do esquema ótico**

Lacan desenvolve as elaborações sobre a constituição do corpo que se iniciaram com o estágio do espelho fazendo uso de um experimento de ótica da física que dará origem ao esquema ótico, abordado pela primeira vez no *Seminário I* (Lacan, 1953-1954/2009), desenvolvido no texto *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache* (1960/1998) e retomado no seminário sobre a angústia para introduzir a função do objeto *a* (1962-1963/2005). Trata-se de um experimento feito com um espelho esférico, capaz

de produzir uma imagem real. O experimento original consiste em posicionar uma caixa oca em um de seus lados em pé no centro do espelho plano. Sobre a caixa coloca-se um vaso e embaixo acopla-se um buque de flores. O buque reflete-se sobre a superfície esférica, ou seja, forma-se uma imagem real do buquê dando a convicção de que ele se localiza no interior do vaso colocado por cima da caixa.

Lacan prefere inverter a posição do vaso e das flores, colocando as flores por cima da caixa de maneira que a imagem real do vaso venha envolver o buquê. Assim ele compara a unidade fornecida pelo vaso às flores com a unidade antecipada do corpo fornecida ao feixe de pulsões desordenadas, a imagem total do corpo contendo o corpo despedaçado. Lacan também introduz um espelho plano ao esquema, localizando-o de modo que faça reflexo da imagem real do vaso, ou seja, formando uma imagem virtual da imagem real do vaso, bem como das flores colocadas em cima da caixa. O esquema é o seguinte:

Figura 1:



Esquema óptico de Lacan (1954/2009, p. 185)

A introdução do espelho plano, que estabiliza a montagem feita com as flores e o vaso, é comparada à função do Outro (Lacan, 1962-1963/2005, p. 41). Esse Outro, escrito com maiúscula, diferencia-se do outro como semelhante, outro do espelho, fundador da imagem narcísica do eu. Lacan afirma que o lugar do Outro está presente desde o início nesse momento de antecipação da unidade do corpo no espelho. Quando o bebê reconhece a sua imagem isso não se faz sem que a criança se volte para aquele que a segura para ratificar o valor dessa imagem, o que Lacan, nas *Observações sobre o relatório de Daniel*

*Lagache* (1960/1998), aponta como um indicativo da presença dessa função (Lacan, 1960/1998, p. 685).

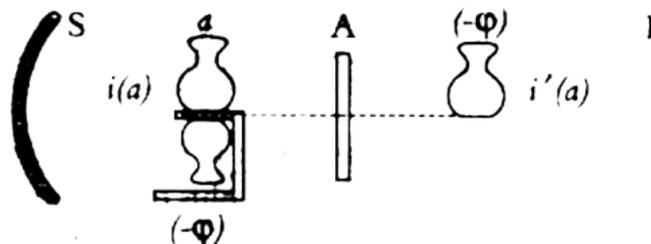
No *Seminário, livro 10* (1962-63/2005), Lacan apresenta precisões fundamentais com relação à formação da imagem do corpo, e o faz através da introdução do objeto *a*. Esse objeto, apresentado como um resto ou resíduo, ele afirma ser o Outro derradeiro, “prova e garantia única da alteridade do Outro” (Lacan, 1962-63/2005, p. 36). Lacan indica que a constituição da imagem especular se faz com a exclusão de uma cota de libido - uma nova volta, podemos dizer, daquilo que ele articulou no texto sobre o estágio do espelho com relação à formação do eu como “armadura ortopédica”, contrastante com a agitação do corpo que sustenta a imagem (1949/1998). O objeto *a* é essa cota de libido que permanece investida no corpo próprio e não reflete no espelho do eu. Nesse momento, Lacan começava a introduzir a função do objeto *a* como objeto causa de desejo e o faz a partir da angústia.

A angústia, Lacan afirma, introduzindo algo original sob vários aspectos, não é o vazio, ou o sentimento de falta, mas ela se produz, justamente, quando a falta falta. (Lacan, 1962-63/2005, p. 52). É a aproximação do objeto libidinal, riscado da imagem especular que sustenta o eu, que gera angústia na medida em que esse objeto desorganiza os limites do corpo. Lacan diz:

(...) a angústia não é o sinal de uma falta, mas de algo que devemos conceber um nível duplicado, por ser a falta de apoio dado pela falta. (...) Vocês não sabem que não é a nostalgia do seio materno que gera a angústia, mas a iminência dele? O que nos provoca a angústia é tudo aquilo que nos anuncia, que nos permite entrever que voltaremos ao colo (Lacan, 1962-63/2005, p. 64).

Até então a letra *a* era usada para fazer referência ao pequeno outro, ao outro imaginário cuja miragem funda o corpo como unidade totalizada. Nesse segundo momento o *a* é objeto que se destaca do corpo imaginário, remetendo às zonas fronteiriças entre o eu e o outro. A imagem funciona como um todo harmônico desde que esse resto permaneça excluído, ou seja, desde que haja uma falta no lugar do objeto. Lacan chama falo, utilizando a notação  $(-\phi)$ , aquilo que é cortado da imagem especular. O falo aparece como uma lacuna no nível da representação da imagem do corpo, ou seja, ele não é representado no nível imaginário, mas está lá enquanto falta. Nesse esquema, o falo é a lacuna onde se aloja o desejo. Lacan desenha o esquema ótico:

Figura 2:



*Schéma simplifié*

Figura 1: Lacan, 1962/2004. p. 50.

Esquema óptico simplificado (1962-1963/2005, p. 49)

No espelho plano aparece apenas o reflexo do vaso sem nada em seu gargalo, ou seja, a imagem real das flores não reflete no espelho plano, não aparece na imagem virtual  $i'(a)$ . O  $a$  é essa reserva libidinal que permanece investida “no nível do próprio corpo, do narcisismo primário, daquilo a que chamamos autoerotismo, de um gozo autista” (Lacan, 1962-63/2005, p. 55). O reconhecimento de nossa própria forma é limitado pois, segundo Lacan, “deixa escapar algo do investimento primitivo em nosso ser que é dado pelo fato de existirmos como corpo” (Lacan, 1962-63/2005, p. 71). Trata-se de um resto, um “resíduo não imaginado do corpo” (Lacan, 1962-63/2005, p. 71) que por não ser especular só é situável no Outro como ausência.

O fenômeno da angústia acontece quando há aparição de algo no lugar que o falo deveria representar (Lacan, 1962-63/2005, p. 55). O falo simbólico, como significante da distância entre demanda e resposta, garante a ausência que sustenta o espaço para o desejo. No esquema óptico a ausência do falo estabiliza a imagem especular. Lacan demonstra a ligação da angústia com o fenômeno do *Unheimlich*, a angústia acontece quando algo que já estava muito perto se apresenta (Lacan, 1962-63/ 2005, p. 87). Essa presença próxima e invisível é representada no esquema óptico pelo elemento  $a$ . Se no lugar desse vazio no Outro em que o sujeito se sustenta como desejante algo se apresenta, a imagem especular não funciona como tal, transforma-se na imagem *Unheimlich* do duplo. É o que aconteceu com Freud no trem, quando apenas depois de um momento

percebeu que o velho que via na cabine era sua imagem refletida. O *duplo* é uma forma de apresentação do objeto não como resto, mas como algo acoplado a uma imagem que deixa de ser imagem narcísica a partir do momento que contém essa a mais que a modifica. Como afirma Lacan, “Quando essa imagem especular que temos diante de nós (...) deixa surgir a dimensão de nosso próprio olhar, o valor da imagem começa a se modificar” (Lacan, 1962-63/2005, p. 100).

A angústia é um fenômeno de borda na medida em que o objeto que causa a angústia não está representado na superfície corporal do eu, trata-se de algo que está no limite de suas fronteiras. Assim, o que é visto no espelho é angustiante por não ser passível de ser proposto ao reconhecimento do Outro (Lacan, 1962-63/2005, p. 134).

O que chamamos de corpo a partir da clínica psicanalítica? No modelo criado por Lacan através do estágio do espelho diferencia-se o corpo como efeito de uma totalidade imaginária, do corpo como resíduo não especularizável, o corpo apresenta “dois pedaços diferentes, um que pode ter uma imagem especular, outro que literalmente não a tem” (Lacan, 1962-63, 2005, p. 49). A formação do corpo corresponde à operação de formação do eu através da identificação com uma imagem totalizada, mas também à formação de um resto. Nessa perspectiva, o corpo é imaginário, mas não apenas. Lacan situa o objeto *a* como aquilo “que subsiste como corpo e que em parte nos rouba, por assim dizer, sua própria vontade” (Lacan, 1962-63/2005, p. 121)

### **2. 9. As zonas erógenas criam o corpo**

Vimos como Lacan localizou a angústia como um fenômeno de borda. A angústia refere-se à aparição de algo que não é refletido na imagem especular, aquele resíduo do corpo que não tem imagem, e que remete ao corpo como caos, pedaços soltos sem unidade. O objeto *a* não é visível naquilo que constitui para o homem a imagem de seu desejo, mas é o suporte do desejo. Ele funciona como causa desde que extraído do enquadre realizado pela formação da imagem no campo do eu e do outro. Uma vez que o objeto *a* se apresente no lugar previsto para a falta, ele torna-se impossível de situar (Lacan, 1962-63/2005, p. 71), justamente por não ser especular, lançando o sujeito na dimensão da angústia (aqui Lacan associa a angústia à falta de referenciais).

A aparição do objeto ameaça desfazer as bordas que constituem os limites do corpo como uma unidade definida. O objeto *a* não se situa nem no eu e nem no Outro, mas no entrecruzamento dos dois, nas zonas fronteiriças em que meu desejo se extrai a partir daquilo que, no Outro, se desenha como um enigma. Nesse modelo do esquema ótico, o corpo é construído a partir de uma forma e, simultaneamente, da extração dos objetos *a*. Não é por acaso que as zonas erógenas delimitadas por Freud são identificáveis como zonas de borda, em que se recorta um objeto que se destaca do eu. São zonas limite em que o corpo se abre e se fecha, em que se confunde o que é de dentro e de fora. “É a ideia de um exterior de antes de uma certa interiorização, que se situa em *a*, antes que o sujeito, no lugar do Outro, capte-se na forma especular” (Lacan, 1962-63/2005, p. 115). O objeto se situa no exterior, ao mesmo tempo, toca naquilo que é mais pulsante no sujeito, que causa seu desejo. O que mais existe de mim está do lado de fora, por ter sido cortado de mim (Lacan, 1962-62/2005, p. 246).

Miller (2009, p. 156) afirma ser o objeto *a* um *amboceptor* entre desejo e gozo, retomando uma indicação de Lacan no seminário sobre a angústia. O termo *amboceptor* vem do campo da imunologia, referindo-se a uma ligação entre dois termos com uma finalidade. Lacan aponta que o objeto costuma aparecer através de certos elementos *amboceptores* o que significa que são elementos que unem dois termos, ao mesmo tempo em que indicam uma separação. São objetos que “já têm anatomicamente, um certo caráter artificial, por estarem agarrados ali” (Lacan, 1962-63/ 2005, p. 184). Lacan dá como exemplo o seio materno que não é facilmente localizável do lado de quem suga ou de quem é sugado.

Freud definiu três objetos principais, correspondentes à três zonas erógenas, o objeto oral, o objeto anal e o objeto fálico. Lacan acrescenta aos objetos descritos por Freud mais dois: o objeto escópico e o objeto voz (Lacan, 1962-63/2005, p. 320). O objeto *a* se produz a partir de um corte, seja o do cordão umbilical, o corte entre seio e bebê, possivelmente a circuncisão e mais outros. É como se o corpo fosse criado, ganhando forma, a partir do recorte dos objetos, que se apresentam como externos, porém deixam marcas no corpo no ponto de onde foram extraídos.

O que realiza o laço entre imagem do corpo e o corpo fragmentado são as zonas erógenas. Essas zonas de abertura, localizadas nos lugares do corpo que permitem uma comunicação entre um certo interior e o mundo externo, grampeiam a imagem do corpo ao corpo fragmentado (Brousse, 2014). O objeto *a* é o que faz essa articulação por se

situar nessa fronteira, que é, ao mesmo tempo, lugar de separação e de articulação entre o eu e o Outro. Brousse apresenta o esquema ótico como uma invenção de Lacan para dar conta do que no estádio do espelho parece vir naturalmente: a adequação entre o corpo fragmentado e a imagem do corpo. Como se produz esse véu em que a imagem se apresenta como o corpo? O vaso tem sua imagem especular, que é o eu ideal, desde que o feixe desordenado de pulsões seja contido, envelopado em seu interior. A questão é que é necessária a produção de uma certa ilusão para que apareça dentro da imagem aquilo que não está dentro, mas ao lado (Brousse, 2014, p. 8). Trata-se da introdução dos objetos *a* como tendo seu lugar no corpo quando são heterogêneos à imagem; provêm de experiências de gozo que se relacionam com o corpo como aquilo que não é passível de ser representado no espelho.

Nesse ponto sublinhamos a função do Outro da linguagem no estádio do espelho e no esquema ótico. No estádio do espelho como função que valida o laço entre imagem e corpo, no esquema ótico, como espelho plano que estabiliza o envelopamento das zonas erógenas dentro do corpo.

### ***2. 10. O Nome-do-Pai e o falo na constituição do corpo***

Destacamos, no estádio do espelho, a importância do Outro. A unidade corporal não é obtida apenas através da imagem refletida no espelho, mas precisa do olhar de assentimento do Outro para funcionar como imagem do corpo. Por isso Lacan destaca a importância do olhar de alguém na função de Outro, que valida que a imagem diz respeito ao sujeito que a observa. Ele indica o lugar do Outro “(...) no gesto pelo qual a criança diante do espelho, voltando-se para aquele que a segura, apela com o olhar para o testemunho que decanta, por confirmá-lo, o reconhecimento da imagem” (Lacan, 1960/1998, p. 685). Esse olhar em si não é nada, mas sustenta-se em uma espécie de confiança feita pela criança a ele (Vieira, 2008). Essa função de garantia, como vimos no capítulo anterior, é o que Lacan chamou Nome-do-Pai. Como indica Vieira, “O olhar de assentimento do outro nesse primeiríssimo momento do estádio do espelho nos mostra o Nome-do-Pai porque é apenas um ponto vazio no qual se aposta” (Vieira, 2008, p. 6). É um horizonte. Não há nada que em si garanta o Nome-do-Pai, mas ele próprio funciona como garantia por estar nesse lugar.

No esquema ótico, Lacan localiza a função do Outro no espelho plano, como aquilo que estabiliza a imagem real,  $i(a)$  na imagem virtual,  $i'(a)$ . O espelho plano, o Outro, precisa estar em um lugar específico para que a ilusão se produza. Podemos dizer de outro modo, que a função do Outro precisa ser validada por algo na cultura para que ela funcione como tal. Se o espelho plano balança, isso tem efeitos na imagem do corpo, borrando seus limites e podendo deixar mais ou menos a mostra o aspecto do corpo como fragmentado. Se o espelho plano é inclinado para trás ou para frente, as flores já não se encontram dentro do vaso, mas fora dele.

Como afirma Brousse (2014), os objetos  $a$  adquirem valor fálico desde que estejam localizados de um certo modo, localizados dentro da imagem do corpo. Por isso Lacan escreve a notação  $(-\phi)$  na imagem virtual,  $i'(a)$ . As flores, representando o objeto  $a$ , não aparecem no reflexo no espelho. No lugar disso há uma falta, o lugar reservado para a castração (imagem 2). Como afirma Lacan nesse seminário, diferenciando-se de Freud, não é exatamente a castração que angustia o neurótico. A castração, como vimos no capítulo anterior, é uma ferramenta para a estruturação do sujeito, quando inscrita como universal a partir do significante do Nome-do-Pai. O corte da castração estabiliza o corpo, desenha suas zonas de borda, desde que seja autenticado pelo Outro. E, ainda, a castração é uma solução para que o campo do eu e da realidade seja passível de um certo enquadramento, para que aquilo que ameaça fazer com os limites do conhecido seja mantido há uma certa distância.

No texto *Análise Terminável e Interminável* (Freud, 1937/1996) Freud afirmou que o fim de análise do neurótico esbarra no obstáculo da castração. As mulheres têm dificuldade de abrir mão do desejo de ter um pênis, e os homens mantêm-se numa luta contra a passividade que se expressa como recusa a submeter-se a um “substituto paterno” (Freud, 1937/1996, p. 268, 269). Lacan afirma que não é necessário que uma análise termine nesse ponto:

Não é necessário, em absoluto, que o sujeito fique preso à ameaça de castração, quando é do sexo masculino, e, quando é do outro sexo, ao *Penisneid*. Para saber como poderíamos ultrapassar esse ponto-limite, é preciso saber por que a análise, conduzida numa certa direção, leva ao impasse pelo qual o negativo que marca o funcionamento fisiológico da copulação no ser humano é promovido ao nível do sujeito, sob a forma de uma falta irreduzível (Lacan, 1962-1963/2005, p. 195).

Ele propõe entender a rocha<sup>3</sup> de que fala Freud como a reserva derradeira e irreduzível da libido (Lacan, 1962-1963/2005, p. 121): trata-se do objeto *a* como aquilo que não pode ser significantizado, “que subsiste como corpo e que em parte nos rouba, por assim dizer, sua própria vontade” (*Ibidem*, p. 121). Nesse sentido a rocha é obstáculo, mas também passagem. Será obstáculo se não for levado em conta que há algo que se apresenta para além dos limites do simbólico. Será passagem porque é a partir do objeto como esse ponto não representável no simbólico que o desejo poderá agir no sujeito, possibilitando um remanejamento dos significantes de outra forma em equilíbrio homeostático.

Lacan afirma que Freud apontou a angústia de castração como limite da análise por não observar suficientemente a função de objeto que o analista ocupa na transferência (Lacan, 1962-1963/2005, p. 107). Assim, podemos entender que esse mais além da angústia de castração não é facilmente identificável porque ele se situa em outro lugar, difícil de se localizar na medida em que é aquele do analista enquanto objeto a um só tempo exterior e interior ao eu, objeto *a*.

Voltando ao esquema ótico, o falo como (-φ), representa uma reserva operatória. Lacan afirma que só há desejo realizável através da castração (Lacan, 1962-63/2005, p. 199). Os limites da forma do corpo correspondem à inscrição dessa falta no Outro, que possibilita o sujeito como algo definitivamente separado dele. O falo não é representado no nível do imaginário, é cortado da imagem especular.

No *seminário livro 10*, Lacan afirma que no lugar do Outro perfila-se uma imagem apenas refletida de nós mesmos. “Ela é autenticada pelo Outro, porém já é problemática ou até falaciosa” (Lacan, 1962-63/2005, p. 55). Já mencionamos o quanto a adequação

---

<sup>3</sup> Na *edição standard brasileira das obras completas de Freud* não há o termo “rocha” ou “rochedo”, tão comentado por Lacan no *Seminário 10*. O trecho correspondente foi traduzido da seguinte forma nessa edição: “Frequentemente temos a impressão de que o desejo de um pênis e o protesto masculino penetram através de todos os estratos psicológicos e alcançam o fundo, e que, assim, nossas atividades alcançam um fim.” (Freud, 1937/1996). Numa tradução para o espanhol, no entanto, encontramos o termo. O trecho correspondente é: “A menudo uno tiene la impresión de haber atravesado todos los estratos psicológicos y llegado, con el deseo del pene y la protesta masculina, a la “roca de base” y, de este modo, al término de su actividad.” (Freud, 1937). Na tradução para o português, portanto, a expressão “rocha de base” parece ter sido traduzida apenas pela palavra “fundo”, que não transmite com a mesma força a ideia do obstáculo da castração como uma pedra encontrada como base - limite e sustentação - após o percurso por camadas de “estratos psicológicos”.

entre imagem e o caos que nos habita é abalada com frequência, podendo, em alguns casos, levar a uma catástrofe subjetiva e à experiência do organismo como pedaços soltos.

Em alguns casos, menos evidentes de uma ruptura, podemos observar, em algum grau, uma dissociação entre imagem corporal, por um lado, e algo do corpo que surge como uma agitação desmedida e sem sentido, por outro, como se não fosse possível, ou fosse precária, qualquer ligação entre uma coisa e outra. Há uma espécie de desligamento entre uma imagem de si sem furos, um gozo não localizado, e o simbólico, que não pode fazer a conexão entre eles.

É o caso de alguém que relata um momento de rupturas em sua vida: o desemprego, a perda dos documentos de identidade, a sensação de enfraquecimento físico. Uma pergunta sobre o que causou toda essa série de rupturas remete ao fim do relacionamento amoroso. A ex-mulher o procura, mas ele tem medo de sofrer de novo e evita se aproximar dela. Diz ser muito fechado, isolado, é uma característica sua ligada ao medo de sofrer no futuro. Uma crise de angústia se confunde com a sensação de estar sofrendo um ataque cardíaco e ele dá uma significação a isso. Acredita que é tão fechado que acabou explodindo de outra forma. O fechamento numa rigidez imaginária obtura o espaço do desejo, e tem relação com uma perturbação no laço social. O imaginário se desconecta do objeto de desejo, o que deixa pouca margem para a relação com a alteridade, representada por Lacan por  $a$ , estranho que me habita e do qual posso ter mais ou menos notícias, e que remete também ao estranho no Outro.

Liberar o gozo de seu encarceramento narcísico pode proporcionar uma maior maleabilidade ao corpo, menos aprisionado pela captura da imagem estática do espelho. A redistribuição da libido, que pode ser investida em relações que escapam ao eixo  $a'-a$ , de relação com o semelhante, pode provocar uma possibilidade de investimento em algo efetivamente externo, ainda que, de alguma forma, interno. A possibilidade de relação com uma alteridade interna é também a possibilidade de laços externos, em que o estranho pode ser não incluído, pois nunca será, mas levado em conta, nem absorvido nem eliminado.

Se nos limitarmos ao modelo do esquema ótico, temos um problema: se a função da metáfora paterna não está presente, a crença no Outro garantidor não se sustenta, o que faz com que a montagem do corpo não seja possível. A castração só é operatória em conexão com certa universalidade do significante atestada pelo Nome-do-Pai. Através da

clínica da psicose e do autismo, podemos observar as adversidades na construção do corpo relacionadas à ausência de inscrição do Nome-do-Pai. Em alguns casos, não necessariamente de autismo ou psicose, observamos outros modos de construção de corpo para as quais o modelo do esquema ótico parece insuficiente. Para além desses casos, o que nos interessa mais especificamente é entender como se dá a montagem dos corpos atualmente, em que o espelho plano do Outro parece ter se movimentado de um modo que a fragmentação do corpo está mais evidente.

O uso do termo *sinthoma* (1975-1976/2007), seguindo o espírito neológico do escritor irlandês James Joyce, é tributário de um modo de construção de um corpo diferente daquele do estádio do espelho, que conta com o Nome-do-Pai enquanto metáfora para se fixar.

### **2. 11. A crise na confiança no Outro, crer no *sinthoma***

No *Seminário livro 23* (1975-76/2007) Lacan se apoia na obra e em cartas do escritor irlandês James Joyce para articular outras formas possíveis de construção de um corpo, diferente daquela do esquema ótico. Vamos iniciar destacando o comentário de Lacan sobre a relação particular de James Joyce com seu corpo através de uma passagem em um de seus livros. Trata-se de um trecho de *Um retrato do artista quando jovem* (2001), inspirado em acontecimentos da vida de Joyce, que ele escreve através do personagem Stephen Dedalus, espécie de alter ego de Joyce. Um desses episódios é sobre uma surra que Joyce levou de alguns colegas que o prenderam a uma cerca de arame farpado. É um episódio bastante violento, mas Joyce conta não ter guardado qualquer rancor do grupo que bateu nele. O que chama a atenção de Lacan é que Joyce afirma que passado o episódio tudo se esvaiu *como uma casca* (Lacan, 1975-76/2007, p. 144). É nesse ponto que Lacan se baseia para indicar que há algo muito específico concernente à relação de Joyce com seu próprio corpo, diferente da relação mais comum que temos com nosso corpo próprio quando a identificação narcísica nos fixa numa certa imagem.

(...) a forma de Joyce deixar cair a relação com o corpo próprio é totalmente suspeita para um analista, pois a ideia de si como um corpo tem um peso. É precisamente o que chamamos de ego. Se o ego é dito narcísico, é porque, em certo nível, há alguma coisa que suporta o corpo como imagem. No caso de Joyce, o fato 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)

A hipótese de Lacan é que a escrita de Joyce serve como artifício com o qual ele pode criar um corpo sem contar com os recursos normais, ou seja, sem contar com a unificação das pulsões na imagem narcísica. Seria através de seu texto, de um uso muito singular do significante, que Joyce faria esse enlaçamento faltante, um enodamento que faz um furo. Uma forma de manter peças avulsas unidas, porém não coladas.

Lacan passou a usar o nó e o furo para abordar a constituição do corpo. Nesse modelo, o corpo também se sustenta na articulação entre real, simbólico e imaginário, como no esquema ótico. Podemos identificar, no esquema ótico, o corpo com o imaginário, o objeto com o real, o falo negativizado com o elemento simbólico e o Outro como amarração entre os três. Na clínica do nó, real, simbólico e imaginário se enodam através do *sinthoma* como quarto termo. Para pensar o nó, Lacan traz a noção de uma reta infinita. Podemos imaginar que essa reta infinita seja um recurso que permite que o nó não se desenode, ou seja, que nenhum dos três registros grudem, e, ao mesmo tempo, mantenham-se ligados: distintos porém unidos uns aos outros. “O nó, certamente, é alguma coisa que se amassa, que pode tomar a forma de um novelo, mas que, uma vez desdobrado, mantém sua forma de nó” (Lacan, 1975-76/2007, p. 165).

## **2. 12. Joyce, a busca de um nome e o Nome-do-Pai**

Vamos destacar uma passagem de *Ulisses* (Joyce, 2012) trabalhada por Jacques Aubert, estudioso de Joyce, em uma apresentação no seminário de Lacan. Trata-se de uma passagem que, tanto na forma quanto no conteúdo, traz elementos importantes acerca das relações entre o pai, a criação de um nome e o feminino.

O episódio ao qual Aubert faz referência é o capítulo 15 de *Ulisses*, conhecido como *Circe*, numa alusão a um episódio da Odisseia. Aubert indica que esse episódio faz as vezes de furo no livro, na medida em que nele a narrativa encontra um limite com relação a uma possível linearidade (Aubert, 2007, p. 172). Nele, alguns trechos e temas de outras partes do livro retornam de uma forma diferente e disruptiva, o que tem como efeito uma necessidade de reorganização de toda a narrativa.

Ao comentar a apresentação, Lacan chama atenção para um efeito interessante da obra de Joyce, e usa a palavra inglesa *eftsooneries* para qualificá-lo (Lacan, 1975-76/2007, p. 73). Não é uma palavra comum, mas significa *coisas adiadas para breve*,

*aftersoon* ou *after soon*, algo como *já já* ou *em breve*. Joyce provoca isso, a suspensão de sentido pode causar no neurótico uma sensação de que em breve as coisas se explicarão, mas, como indica Lacan, em Joyce elas se sustentam no suspense, não se assentam, o enigma não se resolve. Lacan afirma que o texto de Joyce é todo feito como um nó borromeano (Lacan, 1975-76/ 2007, p. 149). A obra não se estrutura em torno de um enigma que viria a ser resolvido no final, mas o enigma se embrenha nos interstícios da obra.

Há uma profusão de possíveis significações contidas em Joyce, podemos catá-las eternamente. De fato, Lacan lembra que Joyce desejava ser um artista que fosse assunto do máximo de gente possível (Lacan, 1975-76/ 2007, p. 86). Sem dúvida Joyce consegue cumprir seu intuito. Só na pequena passagem que vamos trazer somos postos a trabalhar, não só pela grande quantidade de referências, mas pela densidade de significações possíveis. Trata-se de uma alusão a algo que já estava presente nos capítulos precedentes, uma citação de um texto literário, a citação favorita do pai do personagem Leopold Bloom. Nesse momento o que aparece é o próprio pai de Leopold, Rudolph Bloom, falando para seu filho algo que alude ao trecho em questão. A fala de Rudolph, que reaparece apesar de morto, é:

Que está fazendo aqui? Não tem alma? (*Com flébeis garras vulturinas sente o rosto silente de Bloom*). Não será meu filho Leopold, o neto de Leopold? Não será meu querido filho Leopold que abandonou a casa de seu pai e abandonou o deus de seus pais Abraão e Jacó?

BLOOM (*Com precaução*). Eu acho que sim, pai. Mosenthal. Tudo que restou dele. (Ulisses, 2012, p. 675).

Mosenthal. Esse nome próprio em torno do qual, segundo Aubert (2007, p. 169), alguma coisa se articula e desarticula, parece enigmático e sem sentido, jogado assim, no meio dessa frase. É claro que Joyce não explica, mas ele é um dramaturgo alemão de origem judaica, o autor da citação favorita do pai de Leopold. Essa fala é retirada de uma peça de Mosenthal chamada Deborah. Leopold Bloom tem um lapso ao tentar lembrar o nome da peça, ele pensa em outro nome de mulher, Raquel. Leopold estava tentando retraduzir o título original do alemão. Isso faz uma virada para uma busca em torno do verdadeiro nome, passando por questões acerca do feminino.

O personagem Leopold Bloom é filho de Rudolph Virag, um judeu húngaro, com Ellen Higgins, irlandesa de religião protestante. Rudolph, pai de Leopold, emigrou para a Irlanda convertendo-se do judaísmo para o protestantismo e mudou seu nome para

Rudolph Bloom. Leopold Bloom também mudou de religião, convertendo-se ao catolicismo para se casar com Molly Bloom.

De fato, Ulisses gira em torno desses temas: o Pai e a Mulher. Como afirma Lacan:

Eu disse que Joyce era o sintoma. Toda sua obra é um longo testemunho disso. (...) O sintoma central, claro, é o sintoma feito da carência própria da relação sexual. Mas é preciso que essa carência tome uma forma. Ela não toma uma forma qualquer. Para Joyce, essa forma é aquela que o enoda à sua mulher. (Lacan, 1975-76/2007, p. 73)

Para nos aproximarmos do sentido desse comentário de Lacan precisaremos, nos próximos desdobramentos desse trabalho, comentar a frase lacaniana sobre a “carência própria da relação sexual” bem como o que ele articula em termos de feminino e de gozo para além do falo.

Vimos anteriormente que Lacan indicou uma particularidade na relação de Joyce com o próprio corpo. Há uma espécie de perda primordial de Joyce com relação ao corpo que movimenta seu trabalho. “É preciso que alguma coisa *não se sinta* no corpo para que o artista dedique sua vida a recuperá-lo” (Laurent, 2016, p. 21). Há algo que Joyce recupera de seu corpo pelo uso que faz da linguagem em sua escrita, e pela voz do duplo personagem Stephen-Bloom (Stephen Dedalus e Leopoldo Bloom) e circulando pelo aspecto feminino da sexuação através da personagem Molly.

Como indica Laurent, o trajeto de Lacan para além do Édipo é uma destruição sistemática do pai como ideal universal (2007, p. 57). Podemos complementar dizendo que ao fazer do nome do pai um *sinthoma* dentre outros, Lacan retira da metáfora o poder de ser a única via de constituição subjetiva. Joyce, ao *se pretender um nome* (Lacan, 1975-1976/2007, p. 91), ensina que esse trabalho, o da criação de um nome que não seja aquele dado pelo pai (Nome-do-Pai), passa por questões em torno do pai, ainda que não possa se sustentar num sentido já estabelecido por ele. Assim, Lacan chega mesmo a afirmar que Joyce é *sobrecarregado de pai* (1975-1976/2007, p. 23). Essa criação também é um trabalho com o gozo feminino, mas diferente do modelo edípico, o destino dado ao gozo não é reduzido à significação fálica fornecida pela metáfora.

Como afirma Lacan, “Ulisses testemunha que Joyce permanece enraizado em seu pai, ainda que o renegando. É efetivamente isso que é seu sintoma”. (Lacan, 1975-76/2007, p. 68) Joyce deixa claro a insuficiência da metáfora em lidar com um gozo que não pode ser drenado por ela já que o gozo feminino, como veremos no próximo capítulo, não se resume ao desejo da mãe, cujo enigma encontra a resposta “falo” através do Nome-

do-Pai. Como dissemos anteriormente, em Joyce o enigma não tem resposta, mas é costurado no interior da linguagem, como uma trança. Esse seria o movimento do próprio ensino de Lacan “É desse modo que o para além do Édipo em Lacan é inseparável da resposta dada ao gozo feminino deixado como questão por Freud” (Laurent, 2007, p. 57).

### **2. 13. *Sinthoma como acontecimento de corpo, o corpo como efeito do *sinthoma****

Como vimos no capítulo anterior, o *sinthoma* permite pensar o sintoma numa vertente diferente daquela do sentido e da significação fálica, vertentes que são predominantes quando entendemos o sintoma como metáfora. Ao Nome-do-Pai como sintoma, equivaleríamos o quarto elo de um nó de quatro como *sinthoma*. Veremos isso mais adiante.

O sintoma como formação do inconsciente estruturado como uma linguagem é uma metáfora, um efeito de sentido induzido pela substituição de um significante por outro. Em contrapartida, o *sinthoma* de uma *falasser* é um acontecimento de corpo, uma emergência de gozo (Miller, 2014, p. 26)

Essa distinção feita por Miller indica que, quando se trata do *sinthoma*, sublinha-se a presença do corpo enquanto acontecimento, enquanto emergência de gozo. A ideia de *sinthoma* inclui um incurável na constituição subjetiva. Quando Freud se deparou com os sintomas, a princípio os sintomas histéricos, se surpreendeu com os efeitos da palavra, na interpretação analítica, sobre eles. Os sintomas muitas vezes desapareciam quando se decantava seu sentido. Em 1920 (Freud, 1920/2024) foi necessário, para Freud, criar o conceito de pulsão de morte para dar conta do fato de que os sintomas não cediam diante da obtenção de seu sentido. Não só as palavras paravam de exercer seus efeitos aparentemente mágicos, como também a presença de algo indomável, não dobrável ao sentido simbólico, ficava clara. Foi Lacan que pode, alguns anos depois, dar um desdobramento clínico amparado pela teoria do *sinthoma*, a esse problema na prática da psicanálise apontado e discutido por Freud. O *sinthoma* supõe a ideia de algo incurável na estrutura subjetiva. Incurável não por causa de uma insuficiência do simbólico apenas, mas pelo fato de que o *sinthoma* sustenta o edifício da constituição subjetiva, ou seja, nos formamos enquanto corpo falante a partir do enlaçamento dos três registros feito com um quarto elo, eliminar o *sinthoma*, portanto, seria, no mínimo, levar ao pior.

Dessa perspectiva, o *sinthoma* não seria algo a que se chega no fim de uma análise, por exemplo, não seria nem mesmo algo específico de alguma estrutura clínica, **mas seria**

**uma ferramenta que permite pensarmos na montagem do corpo através de um quarto elo, de um modo que não supõe necessariamente a presença de uma exceção que unifique um todo.** Há uma leitura relativamente frequente em psicanálise lacaniana segunda a qual o *sinthoma* seria um produto do fim de análise, um resto real a que se chega após a face metafórica do sintoma ter sido suficientemente analisada. Não é a leitura que faremos aqui. O *sinthoma* não seria nem a face real do sintoma e nem o produto do fim de uma análise. Basta pensar no paradigma do *sinthoma* para Lacan, James Joyce. Trata-se de alguém que não apenas não chegou ao fim de análise, mas que sequer iniciou! O psicanalista argentino Fabián Schejtman (2024) chama de reducionismo realista a uma visão segunda a qual o *sinthoma* seria o real, e reducionismo teleológico aquela segundo à qual o *sinthoma* seria uma finalidade, algo a que se chega ao final. A essas duas formas de reducionismo ele acrescenta outra, o reducionismo singularista, que apresenta o *sinthoma* como aquilo que há de mais singular em alguém. Todos esses reducionismos, como afirma Schejtman, são modos de idealizar o *sinthoma* e esterilizar seu uso clínico. O *sinthoma* fica reduzido ao seu uso para pensar o fim de análise, mas perde sua operacionalidade no dia a dia da clínica. Ele destaca da função do *sinthoma* aquela de enodamento, função de reparação de um lapso de nó. A função de enodamento, própria do *sinthoma*, seria responsável por conferir estabilidade a um arranjo subjetivo.

No seminário 21, (1973-1974. Inédito), Lacan aborda a loucura em termos de desencadeamento e inclusive de liberação dos registros real, simbólico e imaginário. Ele diz “(...) se o caso é bom, quando a vocês falta um desses anéis de barbante, vocês devem estar loucos. (...) quando uma das dimensões lhe arreventa, por qualquer razão, vocês devem ter, verdadeiramente, enlouquecido (lição de 11 de dezembro de 1973)”. O enodamento dos três registros seria aquilo que garantiria uma certa estabilidade, enquanto o desencadeamento dos registros equivaleria à loucura. **Não seria nenhum grande passo afirmar que o enodamento dos três registros garantiria a efetividade da montagem de um corpo, enquanto o rompimento do nó seria a vacilação do corpo como tal.** O Nome-do-Pai ou, uma versão dele, corresponderia a um tipo de enodamento. “O que ata, o que enoda, o que estabiliza, tem um nome ao longo do ensino de Lacan. E esse nome é o Pai. Há uma relação entre a *père-version* e o *sinthoma*. O *sinthoma* é uma versão do Pai que enoda” (Schejtman, p. 10)

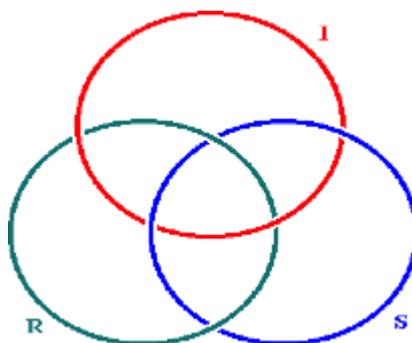
A função do *sinthoma* é equivalente à função do pai como aquilo que mantém junto os três registros, aquilo que faz existir um corpo. Em *O seminário*, livro 3, Lacan fala do

Pai como um anel que mantém juntos falo, mãe e criança, representando, na trama édipica tradicional, o portador do falo (Lacan, 1955-1956/ 2002, p. 358). A função do *sinthoma*, embora seja a mesma daquela do pai, poderia proporcionar arranjos que não passem pela função da exceção? Poderia proporcionar arranjos que não façam uso do falo?

### 2. 14. A topologia dos nós

O nó é uma ferramenta da qual Lacan se serve para pensar a estrutura fora de uma referência ao Outro, utilizando as três categorias da experiência analítica: Real, Simbólico e Imaginário. O nó borromeano funciona de um modo em que os três elementos que participam dele são topologicamente equivalentes, cada um dos três enlaça os dois restantes, cada laço não está exclusivamente entrelaçado com nenhum dos outros dois, eles são independentes. O próprio nó borromeano seria um quarto elemento, e cada um dos três, R, S e I, enlaça os dois restantes e faz com que o nó se faça, “Cada um, como um quarto implícito, opera o enlaçamento borromeano. Quebrando qualquer um deles o conjunto se desenlaça” (Skriabine, 2007,p. 243).

Figura 3:



Nó borromeano. (Skriabini, 2009, p. 4).

Na topologia dos nós, os três laços do nó borromeano, segundo Skriabine, demonstram a estrutura faltante, aquela que não existe figuraria aí o Nome-do-Pai, se houvesse um (Skriabine, 2007). A solução perfeita do nó borromeano, em que uma corda de barbante atravessaria outra de modo que, ao se romper uma e qualquer uma das cordas,

as outras três se deligariam, seria sempre faltante, esse tipo de nó seria a solução do Nome-do-Pai, se houvesse Nome-do-Pai no real.

Manter Real, Simbólico e Imaginário unidos é o que sustenta o sujeito na realidade humana, o universo dos discursos, e que permite com que participe do laço social. Essa realidade não é algo que exista por si só, mas precisa ser construída para cada um através do enlaçamento dos três registros. O Nome-do-Pai é um modo de acesso à essa realidade, que opera limitando o gozo através da inscrição da lei simbólica; a metáfora paterna opera substituindo o Desejo da mãe pelo Nome-do-Pai, tornando possível o acesso ao discurso em troca de uma perda de gozo (Skriabine, 2009, p. 2), é o que conhecemos em psicanálise lacaniana como castração.

No primeiro capítulo dessa tese pudemos abordar diferentes declinações do Pai, desde sua função estrutural extraída por Lacan do Édipo Freudiano até a pluralização do pai, que “multiplica-se em tantos nomes quantos forem os suportes à sua função (Zenoni, 2007). O Nome-do-Pai como significante que autoriza o funcionamento significante apresenta-se como um semblante, que vela a inexistência do Outro do Outro. Não existe um laço comum inato, nenhuma normalidade mítica capaz de unir Real, Simbólico e Imaginário (Skriabine, 2008), o que levou Lacan a afirmar “todo mundo é louco” (1979/2024, p. 29). Nesse sentido, a metáfora paterna não é senão uma metáfora delirante entre outras, com a diferença de ser socialmente compartilhada (Skriabine, 2007, p. 244).

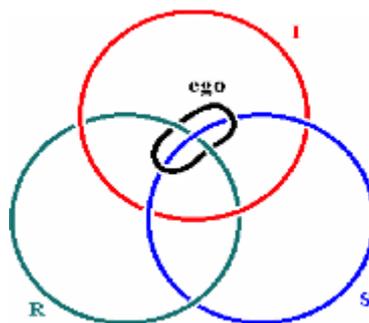
Em *O seminário, R. S. I.*, Lacan afirma que Freud não tinha ideia do Simbólico, do Imaginário e do Real, mas tinha alguma desconfiança, o que fez com que ele, Lacan, pudesse extrair isso dele com o tempo, começando pelo Imaginário, passando pelo Simbólico com toda referência linguística e depois o Real “esse famoso Real” (Lição de 14 de janeiro de 1975). Lacan prossegue, afirmando que Freud fez nó com quatro a partir do que chamou realidade psíquica, e essa realidade psíquica em Freud é o Complexo de Édipo. É o Complexo de Édipo que, em Freud, une os três registros. O Complexo de Édipo é um *sinthoma*, como afirma Lacan, é na medida em que o Nome-do-Pai é também o pai do Nome que tudo se sustenta (Lacan, 1975-76/2007, p. 23). Como não há Nome-do-Pai, como há uma falha no lugar da garantia que o Outro poderia oferecer, precisamos de pelo menos um quarto elemento para obter uma solução que una os três elos.

Há muitas maneiras possíveis de fracassar o enlaçamento borromeano entre os três registros, o que significa dizer que há muitas possibilidades de suplências. A suplência é

a resposta equivalente ao S de A barrado, ou seja, à falta de um Outro que garanta a montagem do corpo. É a falha no Outro que torna possível o *sinthoma*. Se não houvesse falha, haveria nó borromeano de três elos e o *sinthoma* seria desnecessário, mas toda amarração seria parecida, funcionaria da mesma forma, que seria o normal.

No seminário RSI, Lacan demonstra diferentes tipos de elementos suplementares, que podem restaurar um enlaçamento de quatro laços. “É no nomear, na nomeação que a suplência reside verdadeiramente, na medida em que isso responde à falha do Outro.” (Skriabine, 2009, p. 5) O Outro, definido por Lacan como “tesouro de significantes” não tem o nome último que garanta a realidade das coisas. O quarto elemento entra no nó para suplementar a função simbólica de “dar nome”, dar nome a um real não se dobra totalmente à nomeação, mas que pode ceder algo a ela. Não é por fazer suplência à função simbólica de nomeação que o quarto elo incida apenas sobre o simbólico, a nomeação pode incidir sobre o simbólico, o imaginário e o real. Skriabine, a partir de todo trabalho de Lacan em torno da solução de James Joyce, em *O seminário, livro 23*, indica que a solução reparadora de Joyce consiste em reparar o erro no próprio lugar onde ele ocorre, no “ego”. Com sua escrita, Joyce enlaça o imaginário que não era ligado a nada, ao simbólico. Lacan, ao longo de o *Seminário livro 23*, mostra como Joyce, através de sua escrita, cria um nome próprio que tem uma função parecida com o Nome-do-Pai, ou seja, a função de contornar o gozo, mas que se exerce através de um artifício que lhe é próprio.

Figura 4



Nó de quatro em Joyce. (Skriabini, 2009, p. 6)

É importante destacar que o que estamos chamando aqui de “erro” ou “fracasso” é a falha comum a todo ser falante, o fato que nosso corpo precisa ser construído sem a

garantia do Outro, ou, como enunciou Lacan, de que “não há relação sexual” (Lacan, 1972-1973/2007). Para esse “erro”, cada um inventa uma solução, cada um precisa criar um modo de atar o nó dos três registros, RSI.

A clínica dos nós possibilita articular formas de constituição do corpo em que o Nome-do-Pai e o falo não sejam os únicos recursos para a montagem de um agrupamento/corpo. A lógica matemática, com a teoria dos conjuntos, tem muito a contribuir para noção de um agrupamento em que o múltiplo se mantenha sem que haja dispersão de seus elementos ou de suas partes constituintes. Nessa perspectiva é possível que algo faça *Um* sem que seja necessariamente *Um todo*. Veremos a seguir.

### **3. Um corpo como um conjunto de coisas heteróclitas**

*O que tento introduzir com a escrita do nó não é nada além do que chamarei de uma lógica de sacos e cordas. Evidentemente, há o saco, cujo mito, se assim posso dizer, consiste na esfera. Mas ninguém, parece, refletiu suficientemente quanto às consequências da introdução da corda. O que a corda prova é que um saco só é fechado quando é amarrado. Em toda esfera é preciso que imaginemos alguma coisa – que está, com certeza, em cada ponto da esfera- que enode com uma corda essa coisa na qual sopramos.*

*(Lacan, 1975-76/2007, p. 142)*

#### ***3. 1. True Rouge e acontecimento de um corpo***

No capítulo anterior vimos como a experiência analítica indica que a unidade corporal não é uma evidência, e que o estatuto do corpo despedaçado é primário com relação aquele da forma unitária, sendo inclusive o que dá sentido ao que Lacan nomeou como estádio do espelho (1949/1998). Como afirma Jacques Alain Miller, o corpo é comparável a um monte de peças avulsas, contrariamente à evidência do visível. Indivíduo, indivisão, Miller comenta o quanto o estatuto do indivíduo é tributário da visão (2005, p13). No modelo do esquema ótico, o corpo se sustenta como forma, reflexo no espelho, que precipita uma identificação com um todo que não dá conta de capturar uma agitação sem nome e nem imagem. É preciso a validação do Outro para que seja garantido que essa imagem diz alguma coisa desse corpo. É possível, porém, pensar na constituição de um corpo que não se apoie tanto na forma, mas que possa se sustentar na manutenção de seus fragmentos sem se aplainar num todo? Um corpo que se sustente sem excluir esse resíduo, mas que possa incluí-lo em um novo arranjo? Por que pensar nisso? Primeiro por necessidade de certa forma estrutural, porque às vezes, clinicamente, não podemos contar com a garantia fornecida pelo Outro simbólico. Segundo por necessidade, digamos, atual, já que hoje observamos que com frequência não é possível contar tanto com a crença nesse Outro dar consistência ao corpo, independente da questão estrutural. O esquema ótico parece ser insuficiente, tanto para pensar algumas montagens de corpo em que a função do Outro como garantidor do universal não se sustenta, quanto para articular os efeitos no corpo na experiência analítica.

O *sinthoma* enoda corpo, palavra e gozo através de uma invenção singular, assegurando um furo. O furo permite uma diferenciação entre substâncias, um espaço de circulação de gozo. Lacan afirma que o verdadeiro furo está onde se revela que não há Outro do Outro (Lacan, 1975-76/2007, p. 130). Ou seja, o verdadeiro furo está ligado à inexistência de um Outro que ateste a validade do significante, que responda pelo significado do desejo, à inexistência do fiador do Nome-do-Pai. Em última instância, não há universal que valide a lei da linguagem enquanto tal, o Nome-do-Pai se sustenta em uma versão sobre a causa de um desejo, é uma possibilidade de *sinthoma*, uma possibilidade de amarração dos três registros. O quarto elo é o que segura o nó e assegura o furo através do qual se pode diferenciar um corpo. Vieira destaca (2008) que, com os esquemas anteriores, Lacan partia do furo como algo já previamente constituído, enquanto a noção de *sinthoma* e de nó borromeano passa a interrogar o que propriamente constitui o furo. Isso significa que o furo não é alguma coisa que se inscreva em uma superfície previamente existente; mas é a constituição do furo que permite a criação de uma superfície corporal. Então, vejamos, como um furo cria o corpo?

Em 1970 (Radiofonia, 1970/2003, p. 406), Lacan propõe um dispositivo em que o corpo vem para o sujeito sem a ação de um agente terceiro no lugar de Outro (Laurent, 2016, p. 51). O corpo é tomado pelas três dimensões, RSI, como máquina de gozo mais além do imaginário (Laurent, 2016, p. 52). Essa perspectiva de corpo é inseparável de uma outra perspectiva do sintoma em que o caráter de gozo do sintoma é destacado, para além ou aquém de seus efeitos de significação, da mensagem dirigida ao Outro. Assim, o *sinthoma* refere-se ao corpo enquanto acontecimento, não tanto ao corpo enquanto um corpo unitário que aparece no espelho, mas como ligado a uma dimensão de surpresa ou de contingência (Laurent, 2016, p. 50). Isso significa que há algo de fundamental na relação do homem com o próprio corpo que passa pelo ter, e não pelo ser: “O homem tem um corpo” (1976/2003, p. 561). Nestes termos, “ter um corpo” não passa exatamente pela via fálica, o que poderia ser tomado como equivalente fálico quando se o é. O que está em questão é não somente o corpo como superfície de inscrição, mas como lugar de gozo; e de um gozo pensado não mais em sua articulação com o falo, mas com o *Isso*, não em articulação ao *erguer-se* (*Hisse*), mas ao *es* (*hesse*) (Laurent, 2016, p. 56).

O artista plástico brasileiro Tunga, cuja investigação artística esteve em diálogo com outras áreas do conhecimento, apresentou na década de 1990 uma instalação sob o título *True Rouge*. Essa obra nos oferece uma apresentação de corpo que nos aproxima do que estamos buscando. O trabalho, pertencente ao acervo permanente de Inhotim/MG,

consiste num conjunto de hastes, cabos, ganchos, correntes e ventosas, elementos que ao mesmo tempo conectam e separam uma espécie de enorme marionete de um possível manipulador. Uma armação em cruz se amplia numa estrutura de três peças de madeira vermelha. A peça é composta por entre oito a doze redes com a trama aberta, de modo a não esconder os elementos que estão dentro dela. Vidros dentro da rede guardam esponjas do mar, bolas de bilhar, feltro, e outros elementos, todos na cor vermelha. Além disso, participam da montagem garrafas e cálices, cheios de líquido vermelho ( tungaoficial).

Figura 5



True Rouge (Tunga, 1997)

O ponto de partida para o trabalho de Tunga foi um poema do escritor inglês Simon Lane. Nele, Lane propõe uma poesia/álgebra, escrevendo sobre a ocupação dos espaços pela cor vermelha. <sup>4</sup> Sobre sua obra, *True Rouge*, Tunga afirma

---

<sup>4</sup>true rouge

ou

para uma tentativa de compreensão de uma poesia/álgebra de true rouge, dada uma representação monocromática / representações monocromáticas em que tr = true rouge, e = espaço, r = vermelho/rouge C er = vermelho/rouge espaço:

Você estar diante de uma situação de equilíbrio dinâmico instável é mais ou menos como você sentir o seu corpo nesses momentos anteriores ao *homo erectus*, ao fato de você andar com dois pés e com a coluna em direção aos céus. (...) Essa situação de equilíbrio que nós temos e parecemos ser tão destros, todos nós nos lembramos, olhando os bebês, que se aprende a andar, ou seja, que se aprende a colocar em equilíbrio esse conjunto que é o corpo, ossos, músculos, nervos e tudo mais, com uma certa dificuldade, não é? (Tunga, 2016)

Essa obra apresenta uma espécie de corpo vivo, pulsante em que os fragmentos parecem fazer um conjunto sem se aplainarem em um todo fechado, mantendo suas diferenças com relação uns aos outros - um corpo para além da unidade narcísica. Redes e vidros, sacos e cordas, nos remetem a um corpo em equilíbrio instável, em que a transparência das redes e vidros predomina sobre o encobrimento dos resíduos numa imagem totalizada.

Não apenas a psicose nos confronta com tais montagens de corpo divergentes ao modelo do Nome-do-Pai. Outras montagens também questionam o modelo patriarcal, modelo este aqui entendido como herdeiro do Nome-do-Pai. O arranjo *sinthomatico* não funciona na lógica do sintoma, como uma mensagem dirigida ao Outro, mas como *Um*, marca de gozo que acontece no corpo. Como afirma Ram Mandil, podemos considerar que a consistência do corpo medida pela via do *sinthoma* não visa a eliminar a sua inconsistência, mas incluí-la num novo arranjo (2015, p. 2). **O que gostaríamos de demonstrar é que há uma diferença entre a “unidade corporal” e o Um como marca de gozo que faz acontecer um corpo. Opera-se uma separação entre o corpo do indivíduo e o corpo como um lugar de inscrição do gozo (Laurent, 2016, p. 50).**

---


$$tr + e + (r \times 2) = r + er$$

$$tr + (r \times 2) = r + er - e$$

$$tr = r + er - e / (r \times 2)$$

$$tr = e - e$$

$$tr = 0 = \text{zero} = \text{true rouge}$$

Um chamado "neutro" ou página em branco / espaço preto deve ser / se tornar true rouge por padrão;

ao mesmo tempo, tudo ao redor da página / espaço deve ser / se tornar true rouge como resultado de tudo o que é logicamente (in) visível:

$$e + (r \times 2) = r + er$$

$$e = r + er / (r \times 2)$$

$$e = e = 0 \text{ zero} = \text{true rouge}$$

simultaneamente, tudo o que é / se tornou true rouge deve permanecer true rouge dadas as circunstâncias da transformação da página / do espaço / ao redor do espaço;

Resultado: a transformação definitiva de toda a matéria em true rouge com espaços não inclusivos ao redor da página / do espaço que permite a leitura da poesia / álgebra mesmo em condições desfavoráveis (fadiga, amnésia, privação de sobriedade)

tente-o usando a seguinte linha:

"true rouge é a cor que meu bebê usava" (Lane, 2016)

Para dar conta da apreensão do corpo nas dimensões real, simbólica e imaginária da experiência, Lacan desenvolve um instrumento de lógica derivado da lógica dos conjuntos (Laurent, 2016, p. 21). A essa construção, ele nomeia “lógica de sacos e de cordas” (Lacan, 1975-76/2007, p. 146). Laurent afirma que o corpo, antes abordado por Lacan pelo imaginário e pela identificação imaginária, deixa de ser situado segundo um ponto simbólico exterior (o Outro que assente) e passa a ser captado por **uma incorporação direta do simbólico (Laurent, 2016, p. 31)**. O que isso quer dizer? O corpo não é construído através de um Outro externo que, a partir de uma certa distância, possa validar sua montagem, mas a partir de algo que está ali, participando da montagem desde o interior. Nessa perspectiva, é a partir do vazio, que não é simplesmente o nada, que o corpo pode surgir, um vazio contado como algo. Essa seria a estrutura de *True Rouge*, em que sob um fundo de vermelhidão o vazio se destaca.

### 3. 2. *O Outro não existe, o Um existe*

Como fazemos *Um*? O que significa contar uma unidade, aquela que supostamente faria um indivíduo, ou ainda, contar um grupo como unidade, ou contar a unidade numa sequência de números? Lacan se refere à lógica do matemático alemão Gottlob Frege (1848/1925) para afirmar que o número não se baseia em nenhuma origem empírica. Ele não representa um fato físico “contar não é empírico e é impossível deduzir esse ato unicamente de dados empíricos” (Lacan, 1966, p. 203). Ele segue dizendo: “O Um não se deduz (...) simplesmente ao tomar coisas distintas e a tomá-las por idênticas” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 98). Ou seja, não é nada óbvio e imediatamente acessível a uma experiência pura a possibilidade de identificar uma unidade, ou contar coisas que são sempre distintas como uma, e depois outra e outra.

Lacan refere-se a um caráter bífido do Um, afirmando que o Um não é unívoco. Ele diferencia o Um da sequência de números daquele que surge a partir do conjunto vazio (Lacan, 1971-1972/2012, p. 130), como veremos a seguir. Como afirma Marcus André Vieira, há em uma análise o Um evidente, o do narcisismo e da unidade corporal, mas o Um em questão é outro, que só se apresenta em um plano paradoxal, o que Lacan busca em seu último ensino (Vieira, 2024). “Este plano será acessado por Lacan (...) a partir dos empréstimos que faz do que a teoria dos conjuntos delimita como Um” (*Ibidem*). A expressão de Lacan para isso, tal como traduzida em *o seminário, livro 19*, é

*há-um (Yad'lun)*. *há-um* refere-se a uma unidade paradoxal, que inclui algo lateral ao Um do espelho.

Vamos sustentar, baseados nas articulações de Lacan e nos desdobramentos propostos por Jacques Alain Miller, que afirmar que o Outro não existe significa, ao mesmo tempo, dizer que o “Um existe”. Para isso, será necessário fazer uma diferença entre ser e existir. “O Outro não existe” não quer dizer que o Outro não é. O Outro se inscreve no plano do ser, que deve ser diferenciado do plano da existência (Miller, 2021, p. 45). O Outro é o lugar de ser, o lugar ontológico buscado pelo dito. À ontologia Miller opõe a henologia – enquanto a primeira seria a doutrina do ser, a henologia seria a doutrina do Um. Trata-se de pensar numa existência sem ser, sem qualquer essência. A fala opera através da criação de seres, de coisas que são isso ou aquilo. A associação livre é uma “ontologia desenfreada” (Miller, 2021, p. 46) “mães fálicas, ódios que são amor, sofrimentos que são gozos”, etc. De alguma forma, isso vale tanto quanto ou unicórnio ou o círculo quadrado, são seres de linguagem (*Ibidem*, p. 46). Na medida em que as coisas são ditas, elas passam a ser, e passam ao lugar do Outro como lugar de discurso. A linguagem permite falar de seres que fracassam com relação à prova da lógica, que se revelam como semblantes. Podemos tranquilamente falar de algo que não existe, a linguagem se presta a isso. Já a existência é também da ordem do significante, mas não é da ordem do sentido, da comunicação, é o significante enquanto *letra*, em sua materialidade. A existência só pode ser dita no sentido da lógica (Miller, 2021, p. 47). Miller toma o cuidado de diferenciar a existência a que se refere Lacan daquela em questão no existencialismo de Sartre. Quando Sartre diz que “A existência precede a essência”, isso visa a um ser pré-discursivo, não é do que se trata aqui. A existência que nos interessa é da ordem do real, um real que é significante, mas em sua materialidade, ou seja, o significante como causa de gozo. Como afirma Miller: “A existência de Lacan resulta do crivo ao qual a lógica submete os seres de linguagem para reconhecer ali o real e separá-lo do semblante”. (Miller, 2021, p. 48).

Esse um como real, o um da existência, é o que aparece no *Seminário, livro 19* como *há-um*, é o núcleo do fato que há discurso. Isso significa que para haver discurso é necessário a marca do Um, ou, como afirma Lacan “O que comanda é o Um. O Um cria o ser” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 214). O Um seria uma espécie de dado original na medida em que não conseguimos retornar para além dele. É o Um do significante, mas no sentido de que cada significante é um, o que é diferente da noção que temos de um significante se encadeando a outro produzindo um efeito de sentido. Esse Um de que se

trata não é o da sequência dos números (1, 2, 3, etc), mas o Um que é suporte de cada significante, o *Um-sozinho* como marca originária a partir da qual se pode contar a sequência de números com a condição de que ele seja apagado (Miller, 2021, p. 49). Uma vez obtida essa falta, a sequência dos números pode se desenvolver por recorrência (Miller, 2021, p. 49). ” Para que se faça a sequência dos números, o 1 do conjunto vazio é apagado, se torna zero. A partir do zero, pela adição recorrente de +1, se faz a sequência de números naturais, “mas essa manobra repousa originalmente no Um-sozinho” (*Ibidem*, p. 49). Há Um que se apaga, depois esse apagamento é marcado como 0, e depois a série começa.

Através do conceito de letra Lacan destacou o fundamento de materialidade da linguagem (Miller, 2008). Embora, em alguns momentos, Lacan proponha uma distinção entre significante e letra, podemos entender que isso se sustenta a partir de certo ponto de vista, pois de outro lado, o que ele chama de letra é a face de materialidade do significante:

Se em alguns momentos pude parecer que me prestava a que acreditassem que identifico o significante com a letra, foi justamente porque é como letra que ele me toca mais, talvez a mim, como analista. É como letra que, na maioria das vezes, vejo retornar o significante (Lacan 1971-1972/ 2012, p. 25).

A letra vem no lugar do significante que retorna, há uma transmutação do significante à letra, “quando o significante não está presente, está à deriva, cai fora” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 25, 26).

Gostaríamos de pensar esse um-sozinho como letra, marca de gozo que cria um corpo através da formação de uma unidade que não faz todo, nem universal. O corpo enquanto conjunto. Para isso, vamos adentrar um pouco na teoria dos conjuntos.

### ***3.3. A teoria dos conjuntos e o universal posto em questão***

Vamos à definição dada por Georg Cantor, o criador da teoria dos conjuntos, em 1885: “Por conjunto se entende um agrupamento num todo de objetos bem distintos de nossa intuição ou de nosso pensamento” (Cantor, *apud* Badiou, 1996). O principal dessa definição, que pode ser considerada até bastante precária, como pondera Alain Badiou (1996, p. 40), é que há objetos distintos e definidos, os elementos ou membros de um conjunto. Isso implica que os elementos ou participam ou não participam do conjunto, e que cada elemento do conjunto deve ser distinto em relação aos outros, o que significa que um elemento não pode aparecer várias vezes em um dado conjunto.

O teorema de Cantor afirma que para todo conjunto  $E$  existem conjuntos de cardinal<sup>5</sup> maior que  $E$ , em particular, o conjunto cujos membros são todos os subconjuntos de  $E$  ou o conjunto das partes de  $E$ . O conjunto dos subconjuntos é sempre maior que  $E$ , ainda que  $E$  seja um conjunto infinito. Isso acontece na medida em que, no conjunto das partes, contamos o conjunto vazio. Ele não aparece quando contamos os elementos, mas sim quando contamos as partes do conjunto, os subconjuntos. Ele aparece como por milagre e como Um-a-mais” (Miller, 2021, p. 63).

O teorema de Cantor é paradoxal porque torna problemático o conceito de universo e do todo, que está, inclusive, na própria definição do conceito de conjunto de Cantor. Suponhamos um símbolo,  $U$ , e digamos que  $U$  é o conjunto que contém todos os conjuntos. De acordo com o teorema de Cantor, podemos dizer que  $PU$ , o conjunto das partes de  $U$ , é ainda maior que  $U$ ,  $PU > U$ . Embora tenhamos definido  $U$  como o conjunto de todos os conjuntos, é possível obter um conjunto maior. Com a formação de um conjunto das partes (ou conjunto dos subconjuntos) a partir de qualquer conjunto, Cantor desencadeia um efeito de significação que abala toda a nossa categoria inicial intuitiva. "É isso que vemos de forma muito pura, muito simples e muito elegante no paradoxo de Russell, que, em certo sentido, é uma peça retirada da demonstração de Cantor" (Miller, 1988, p. 35).

Podemos nos aproximar deste paradoxo através da anedota do barbeiro que faz a barba de todos aqueles que não fazem a barba de si mesmos. A pergunta *Quem barbeia o barbeiro?* leva a um paradoxo porque, de acordo com a afirmação acima, ele poderia ser barbeado por ele mesmo, ou pelo barbeiro (ele mesmo também). Nenhuma destas possibilidades se sustentam, porque se o barbeiro se barbear a si mesmo, então o barbeiro (ele mesmo) não deve barbear a si mesmo, por outro lado, se o barbeiro não se barbeia a si mesmo, então ele (o barbeiro) deve barbear a si mesmo.

Russell define um conjunto  $W$  que é o conjunto de todos os subconjuntos que **não** contém a si mesmos.  $W$  é um elemento de  $W$  ou  $W$  não é um elemento de  $W$ ? Se  $W$  faz parte de  $W$ , qual é a consequência? Se um conjunto é parte de  $W$ , por definição ele não é parte de si mesmo. Ao contrário, se  $W$  não faz parte de  $W$ , ele satisfaz a definição de que

---

<sup>5</sup> De acordo com Cantor, um cardinal é um conceito derivado do conjunto quando a qualidade de seus elementos e sua ordem são abstraídas. A partir do momento em que é possível correlacionar os elementos de um e de outro conjunto por meio de uma aplicação bijetiva, temos cardinais iguais, sem importar que em um conjunto tenhamos peras e no outro maçãs. Por exemplo (Miller, 1988, p. 30)

deve fazer parte de  $W$  e, portanto,  $W$  faz parte de  $W$ . Essa é a contradição do teorema de Cantor.

Para facilitar, pensemos no conjunto dos catálogos que não contém a si mesmos. O catálogo ele próprio está contido nesse conjunto? Se está, temos um problema, porque afinal, ele conteria a si mesmo. Se não está, outro problema, porque se ele satisfaz as condições de pertencimento ao conjunto deveria estar contido nele.

Como afirma Miller (1988, p. 37), podemos, talvez, afirmar, que o problema surge justamente da tentativa de querer definir se  $W$  ou faz parte ou não faz parte de  $W$ . A noção de um elemento instável, que a cada vez que vai ser representado no todo é expulso dele no momento seguinte, nos aproxima daquilo que a psicanálise descobriu a partir das formações do inconsciente. O conjunto  $W$  abala nossas delimitações, que se mostram perfuradas por um elemento que escapa às categorizações (Miller, 1988, p. 37). Miller afirma que é nesse ponto que se faz necessária uma topologia, “não podemos nos satisfazer com a ideia de uma fronteira para representar a relação entre  $W$  elemento e  $W$  conjunto. Nos faz falta figuras onde o exterior faça às vezes de interior (Miller, 1988, p. 37)”. Esse paradoxo em que algo ao mesmo tempo é interno e é externo é fundamental para nos aproximarmos de um modo de fazer corpo em que a unidade não faz um universal, ou em que o universal não é absoluto, em que pode aparecer algo além desse todo do universal.

### ***3. 4. Um corpo- letra, como um conjunto de coisas absolutamente heteróclitas***

Lacan faz uso da teoria dos conjuntos para articular o que seria um agrupamento que não fosse regido pela lógica do todo. Pela teoria dos conjuntos é possível separar agrupamentos feitos através de um atributo comum daqueles feitos de outro modo. Categorias formadas por coisas com um atributo em comum, representam uma classe, o atributo unifica uma classe (Lacan, 1971-1972/ 2012, p. 181). O Um do atributo é o que funciona unificando a classe fálica, em que todos se situam com relação à castração. Mas o conjunto pode ser formado por elementos sem nenhum atributo unificador universal. O Um como diferença pura é o que distingue a ideia de elemento. Como afirma Miller:

Na teoria das classes, só há seres que são isto ou aquilo, que têm predicado. Numa classe, esses seres são reunidos em função de seu predicado, segundo o grande princípio lógico: quem se parece se junta. Em compensação, entre os elementos de um conjunto não há semelhança. O que juntamos é seu único ponto comum (...). Elas não se parecem por nenhuma propriedade, por nenhuma forma, nenhum dado imaginário, nenhuma significação. Tudo o que os elementos têm em comum é serem

uns e pertencerem a tal conjunto marcado por tal letra. Depois, operamos com isso (Miller, 2011).

Lacan afirma que, através da teoria dos conjuntos, os matemáticos puderam abordar o Um de outra maneira, que não o modo intuitivo, fusivo, amoroso (Lacan, 1985, p. 64), como o Um como diferença pura, que é o que nos interessa aqui. A novidade da teoria dos conjuntos é falar em Um para elementos que não têm nada específico em comum. “Ajuntemos essas coisas absolutamente heteróclitas, e nos demos o direito de designar esse ajuntamento por uma letra” (Lacan, 1972-73/1985, p. 65). **Gostaríamos de pensar na possibilidade de um corpo unificado pelo princípio do conjunto, em que não seja um atributo comum que sustente sua unidade, mas a letra.** A letra seria o conjunto heteróclito que se mantém unido sem o apagamento das diferenças em prol de um atributo comum. Lacan afirma que é assim que se exprime em seu princípio a teoria dos conjuntos, por exemplo, com Nicolas Bourbaki; mas acrescenta que a equipe Bourbaki<sup>6</sup> teria sido tímida ao dizer que as letras constituem os ajuntamentos. Essa timidez seria seu erro, já que as letras não apenas *designam* os ajuntamentos de coisas heteróclitas, elas *são* esses ajuntamentos (Lacan, 1972-73/1985, p. 65). Se as letras designassem esses ajuntamentos estaríamos muito próximos da noção de Nome-do-Pai como um Outro externo que ao ser inserido numa espécie de caos inicial organizaria um corpo. Não é disso que se trata. Não é algo que vem de fora que norteia, mas algo que surge desde dentro. Assim como o *sinthoma* não é metáfora, não é algo que envelopa uma mensagem, mas algo que se inscreve no corpo de modo direto.

A letra não é a impressão de um traço, mas “rasura de traço algum que seja anterior, é isso que do litoral faz terra” (Lacan, 1972/2003, p. 21). Não é a impressão da língua sobre o corpo que deixa marca, mas a impressão da letra é que cria a terra, a própria superfície de inscrição. Não seria, portanto, impressão, como algo que é colocado na superfície. A letra não se inscreve em uma matéria, ela é matéria. O espaço onde nos deslocamos tem três dimensões ao menos, Real, Simbólico e Imaginário, e não apenas duas, como seria o caso de uma impressão em uma folha de papel (Laurent, 2015, p. 41). A letra cria um corpo, o corpo não acontece antes da rasura desse traço. A letra não é algo que vem de fora e incide sobre o corpo, é também corpo, se confunde com o corpo como lugar de gozo.

---

<sup>6</sup> Como explica Márcia Rosa, o projeto bourbakista, diferentemente da matemática anterior, que se vale da “racionalidade contínua”, baseia-se na “simples consistência literal”. A letra é depurada de procedimentos de demonstração que impliquem raciocínios lógicos ou dialéticos. O matemático consistirá num literal puro, para o qual o mais importante seria o manejo das letras e não as cadeias das razões (Rosa, 2011, 171).

### 3. 5. *Todo e não-todo: classe e conjunto*

A lógica da classe é correlata ao regime do todo, no qual cada elemento se junta a outro pelo ponto em comum. Lacan define o todo como algo que se sustenta na função da exceção, como vimos a partir de *Totem e Tabu* e do mito freudiano do assassinato do pai primevo. É a ideia de que toda regra tem uma exceção levada um pouco mais a fundo: a exceção funda a regra. O Pai é aquele pelo menos um para quem não funciona a castração. Mas o Pai, afirma Lacan, “existe tanto quanto Deus, ou seja, não muito (Lacan, 1971-72/2012, p. 35). Esse Pai que possui todas as mulheres, que goza sem limites, só existe como uma função que ao negar a castração funda um conjunto através dessa negação.

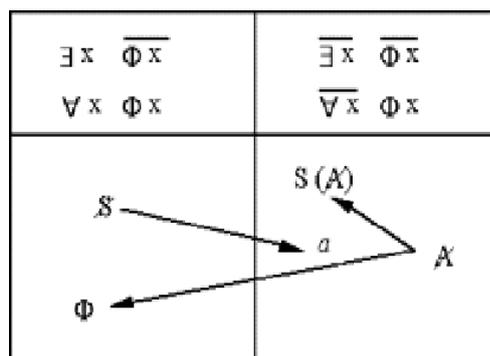
O gozo fálico, também chamado por Lacan de gozo sexual é limitado por definição. Lacan dá destaque para a falta que põe o jogo em movimento através da impossibilidade de um gozo absoluto em vez de designar por meio da castração uma ameaça sofrida por um ser total ideal. Nesse sentido a castração é a solução, e não um problema já que afasta o perigo do fim da falta que colocaria fim ao jogo (Vieira, 2008, p. 92). A ideia de ameaça que se apresenta no que Freud denomina ameaça de castração sustenta-se na crença de que alguém escapa da limitação imposta à satisfação, o que faz com que se passe a temê-lo.

Lacan sugere que o que Freud quer dizer com *Totem e Tabu* é que para pensar as relações humanas do ponto de vista da função paterna é necessário afirmar que existe um para quem a castração não se sustenta. É a partir da exceção que o universal se sustenta. O campo do discurso funciona nessa lógica, ou seja, a partir da possibilidade de sua negação. Mas é um universal limitado, não é universal no sentido de que abrange tudo, apenas no sentido de que delimita um todo.

O gozo fálico delimita tudo aquilo que existe no sentido do que pode ser compartilhado, que faz um todo. Lacan nomeia *nãotodo* um outro modo de agrupamento (Lacan, 1972-73/1985), compatível com o conjunto heteróclito. Neste outro modo de funcionamento, o gozo fálico opera apenas de modo parcial, outro gozo comparece como algo que não se limita através da exceção representada pelo pai.

Para tratar do gozo fálico e do Outro gozo, Lacan construiu as fórmulas da sexuação:

Figura 6:



Quadro reproduzido do seminário *Mais, ainda* (Lacan, 1985, p. 105).

Lê-se a parte superior do quadro assim:

Existe X que negue a função da castração ( $\exists x$ )	Não existe X que negue a função da castração ( $\overline{\exists x}$ )
Todo X se inscreve na função da castração	Não todo X se inscreve na função da castração

Do lado esquerdo no quadro, é pela função fálica que alguma coisa se inscreve, encontrando seu limite na exceção que sustenta o conjunto e que aparece no mito freudiano de *Totem e Tabu* como o pai da horda assassinado. O que une esse conjunto é a ideia de que em algum lugar alguém tem o falo, e que, portanto, será possível um dia obtê-lo. Lacan chama de *todo* o tipo de organização decorrente da castração.

Do lado direito não existe um  $x$  para dizer que a castração não é universal, todos são castrados. De um lado, há barreira para função fálica, do outro não. (Lacan, 1971-1972/2012, p. 195). Se não existe exceção à castração, todos estão nela, então ela não define nada.

Do lado direito, não há essa exceção de ao menos um que tenha o falo, não há conjunto unificado por um atributo em comum. Isso significa que não há todo e estamos no registro de outro gozo que não o fálico, no regime do *nãotodo*. Lacan destaca que, o *nãotodo* não é a universal negativa (Lacan, 1971-1972/2012, p. 14). Trata-se de um registro no qual a estruturação de uma existência não se dá em torno da falta de um atributo, mas através da marca de um vazio que permite contar por um a cada vez.

Do lado esquerdo, o gozo encontra um modo de inscrição fálico ( $\text{O}$ ) através da articulação entre o sujeito barrado ( $\text{\$}$ ) e o objeto da fantasia: toma-se o Outro a partir de um pedaço extraído dele,  $a$ . Do lado direito, a inexistência do Outro ( $\text{A}$ ) se faz presente pela inexistência da exceção com relação à castração. O gozo se faz não todo dirigido ao falo ( $\text{O}$ ) e em parte dirigido ao significante da inexistência do Outro  $\text{\$A}$ ).

### 3. 6. *Nãotodo e linguagem para além da referência fálica*

Freud iniciou a psicanálise a partir da histeria e esbarrou no rochedo da castração - a inveja do pênis e o repúdio à feminilidade - como obstáculos intransponíveis no percurso de uma análise. A expressão usada por Freud, *enigma da feminilidade*, afirma sua impossibilidade de localizar os caminhos do feminino na constituição subjetiva (Freud, 1932/1996, p. 134). A partir de Lacan, podemos entender que não se trata de uma dificuldade específica em apreender algo sobre a sexualidade feminina, mas de que o gozo não é todo apreensível pelo falo, e essa parte não apreensível não é absorvida pelo poder de significação da linguagem, tornando difícil cernir algo desse campo pela palavra. A questão vai além de determinações de gênero, embora na época de Freud pudesse se apresentar de modo mais premente nas pessoas identificadas com o gênero feminino.

Lacan afirma que o falo não divide os sexos em dois, não introduz dois termos definidos pelo masculino e feminino, mas a possibilidade de sê-lo ou de tê-lo (1971-1972/2009, p. 63). O falo é um atributo que, tradicionalmente, define a partilha sexual, trata-se de “um terceiro termo que não é um meio termo.” (Lacan, 1971-1972/2009, p. 132). O falo é compartilhável, circula. Na ausência do falo não há esse “caminho” compartilhado. O campo que não é regido por uma lógica universal, ele chama de feminino, daí sua conhecida frase: “A mulher não existe” (Lacan, 1971-1972/2009, p. 69). A mulher não existe, mas existem mulheres, uma a uma, que não se localizam como tal por relação à castração. Não haveria como falar em um atributo comum que unificasse o feminino, só poderíamos pensar numa unidade nesse campo se usarmos a lógica do conjunto, em que cada elemento é absolutamente distinto do outro. De fato, como vimos, a ideia de um todo não se aplica quando pensamos com a lógica dos conjuntos.

Há o gozo fálico, algo que se localiza com referência ao falo, seja no sentido de tê-lo ou de sê-lo, e outro gozo que não se localiza aí, e que, embora esteja no âmbito da linguagem, não está no campo da significação. Esse outro gozo seria aquilo que, tanto homem quanto na mulher, ou em qualquer outro gênero, podemos dizer, não se

compartilha. Essas diferentes modalidades de gozo se apresentam para alguém independente do gênero. Assim uma mulher pode fazer recurso ao gozo fálico e um homem pode ter relação com o gozo feminino.

De fato, Lacan afirma que se produz o tempo todo, que *não pára de não se escrever*, um gozo que não se deveria e que isso é correlato de não haver relação sexual (Lacan, 1972-1973/1985, p. 81). Ele acrescenta de modo enigmático que “se houvesse um outro gozo que não o fálico, não teria que ser aquele” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 82). Com isso Lacan destaca que esse gozo se apresenta sempre de forma a romper com a norma fálica, com o que seria esperado como gozo comum. Afirmar “não há relação sexual é correlativo a afirmar *há-um*. Não há dois sexos, há apenas o um que se repete (Miller, 2011).

Lacan (1972-1973/2012, p. 53) indica a ambiguidade da expressão *significação do falo*, usada por ele em diversas ocasiões e título de um importante escrito seu. Ela pode denotar tanto a significação dada ao falo quanto a significação possibilitada pelo falo, conforme a sua utilização como genitivo objetivo, no primeiro caso, ou como genitivo subjetivo, no segundo caso. O que está em jogo não é tanto a significação dada ao falo, mas a significação possibilitada pelo falo: genitivo subjetivo. “O que a significação do falo tem de astucioso é que o falo denota o poder de significação” (Lacan, 1972-1973/2012, p. 54). “O falo é a significação, é aquilo pelo qual a linguagem significa. Só existe uma única *Bedeutung* (significação): é o falo” (Lacan, 1972-1973/2012, p. 68).

Assim precisamos traçar uma diferença entre linguagem e significação fálica, embora Lacan os aproxime. Isso pode ser delimitado a partir da noção de que a linguagem não comporta apenas efeitos de significado, mas também “efeitos gozantes” (Miller, 2009, p. 171). Há, portanto, um aspecto em que a linguagem funciona como estrutura que serve para comunicar alguma coisa (ainda que de forma sempre falha ou insuficiente) e a linguagem em seu aspecto de materialidade. Através do conceito de letra, destaca-se o fundamento de materialidade da linguagem (Miller, 2009, p. 171). A letra é o termo que destaca o aspecto de gozo na linguagem. Nesse aspecto o que vale não é o sentido do que é comunicado, mas a própria palavra como veículo de satisfação. A linguagem, portanto, não é apenas significação fálica. Sua existência não depende do Nome-do-Pai, embora este seja um recurso que valide certa forma de funcionamento da linguagem. A linguagem enquanto articulação de significantes que se encadeiam pode não dar conta de um gozo que não é tocado pelo sentido compartilhado, mas a letra como material situado no nível da substância gozante talvez possa.

### 3. 7. *David Bowie e a Letra*

A letra possui como traços específicos o caráter fragmentário ou dispersivo, que Lacan apresenta afirmando “há tantos Uns quanto se queira – que se caracterizam, cada um deles, por não se parecem em nada” (Lacan, 1972-73/1985, p. 65). Isso destaca o caráter de dispersão das letras, e não o vínculo entre uma e outra, como seria o caso do encadeamento significante (Rosa, 2011, p. 171). Nesse sentido, a letra seria o significante que se espalha, não algo fixo e unívoco, mas fluido e múltiplo. Miller sugere aproximar letra e nó: os nós são uma escrita, e o nó é uma letra (Miller, 2007, p. 235).

Na década de 70, David Bowie nos deu uma mostra do que pode ser um corpo ou um eu organizado pelo princípio da letra, pelo *há-um*, ou seja, um modo de fazer um que não elimina a diferença e não elimina um aspecto dispersivo. Como o diabo, que tem muitas faces, mas é um só, Bowie incorporou diferentes personas e sempre passeou entre os gêneros, sem se definir exclusivamente do lado masculino ou feminino, fazendo vacilar os semblantes estabelecidos socialmente.

O artista ganhou o apelido de *camaleão do Rock* pela sua capacidade de mudança e reinvenção, tanto musicalmente, quanto em sua aparência – uma acompanhava a outra – e ainda, na forma de exercer um fazer artístico (música, atuação, artes plásticas). *Camaleão* talvez não seja um bom termo, já que aproxima a mudança constante do meio do qual se participa. Não é disso que se trata em Bowie, mas de apresentar algo estranho ao meio, algo não apreensível em termos de atributos ou classificações compartilháveis – nesse sentido, próximo do que chamamos de lógica do *nãotodo* ou feminina.

A mais famosa dessas personas ou personagens, Ziggy Stardust, era uma estrela do rock alienígena de aparência extravagante, que misturava elementos femininos e masculinos em sua vestimenta e em sua maquiagem e que não se definia em termos de escolha sexual como hetero, bi ou homossexual, mas oscilava entre as definições. Bowie se inspirou no teatro Kabuki, uma forma de teatro japonês caracterizada pelo uso elaborado da maquiagem e pelo seu aspecto transgressivo ou bizarro, para criar Ziggy Stardust (Goddard, 2022). Embora Ziggy fosse uma criação, não era um personagem que surgia apenas quando Bowie estava no palco. Em 2002, ao ser perguntado para onde iam as roupas e maquiagens fora do palco, Bowie diz “eu era mesmo aquilo”, “eu era daquele

jeito”. Em outra entrevista, pergunta-se sobre um hábito esquisito<sup>7</sup> dele em um determinado momento particularmente atribulado de sua vida. Bowie afirma que o tal hábito era de *Thin White Duke*, um de seus famosos personagens. Em seguida acrescenta “Que não era eu...mas que, ah sim, era eu!” (1999). Isso nos dá alguma ideia de uma noção de eu que não seja permanente ou ligado a características que se inscreveram no campo do conhecimento, no círculo de certezas no qual nos estabelecemos como eu, um eu que inclui uma espécie de não-identificação consigo mesmo. Isso nos remete também, ao que indicamos no primeiro capítulo sobre a construção do corpo no perspectivismo ameríndio, em que o corpo é permanentemente construído, ou, mais precisamente, passa por processos periódicos de fabricação. A transformabilidade dos corpos não contradiz sua importância como o grande diferenciador entre seres e espécies (Viveiros de Castro, 2018, p. 247). Não uma suposta alma, mas o corpo é o elemento distintivo e que, ao mesmo tempo, se transforma periodicamente, sem que nisso haja contradição.

Voltando mais especificamente a Bowie. O que junta esses elementos heteróclitos e faz com que todos sejam parte de Um? Possivelmente, o nome Bowie. Esse nome é também uma invenção de David Robert Jones, que em 1969 passou a se nomear dessa forma e que se lançou como artista a partir dele. É uma hipótese. O que nos interessa mostrar aqui é como existem unidades paradoxais que podem incluir o múltiplo.

A unificação que nos interessa, o um do conjunto heteróclito, não é o mesmo Um, portanto, da exceção. Esse segundo é o um da classe fálica, em que um todo se organiza em torno de um atributo comum através do qual todos se medem, se localizam, se colocam seja como tendo, sendo, parecendo, tendo medo de perder, etc. O Um da exceção, patriarcal é um vazio, um ponto cego, um furo (Vieira, 2024).

O um do conjunto heteróclito não corresponderia ao um do imaginário, a forma que o Outro nos devolve através do espelho, esta também marcada pelo atributo fálico. Todos nós, alguns mais, outros menos, temos a impressão de que a noção de Um é algo que pode se apoiar no visível, como seria o caso do corpo que vemos refletir-se no espelho. Mas como já mencionamos antes, essa unidade não é tão estável, como afirma Lacan “O Um não circula pelas ruas, pensem vocês o que pensarem, inclusive com essa certeza bastante ilusória (...) de que vocês são Um” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 192).

O universal se baseia num atributo comum, daí resulta que não se coloque num mesmo conjunto, esfregões e guardanapos por exemplo. Em oposição a essa categoria, chamada classe, existe a do conjunto, no qual não só os esfregões e guardanapos são compatíveis,

---

<sup>7</sup> O hábito em questão era o de guardar sua própria urina na geladeira para impedir que alguém a roubasse para fazer magia negra.

como também, num conjunto como tal de cada uma dessas duas espécies, só pode haver um. Num conjunto, se nada distingue *um* esfregão do outro, só pode haver um esfregão, assim como só pode haver um guardanapo. O Um, como diferença pura, é aquilo que distingue a ideia de elemento. O Um como atributo, portanto, é diferente dela (Lacan, 1971-1972/2012, p. 182).

A unidade paradoxal, unidade de algo que não é idêntico a si mesmo poderia ser uma alternativa ao modo de fazer corpo tal como estamos acostumados pensar através do estágio do espelho, a unidade narcísica.

O conjunto de elementos heterogêneos não se conecta pela via do sentido, mas pela via de um furo, uma espécie de buraco negro. Esse furo é o vazio que passa a existir como um: *há-um*. O buraco negro talvez seja um bom modo de nos aproximarmos de algo que é muitas coisas, mas ao mesmo tempo é um buraco e é Um só.

Lacan destaca uma escrita como “fazer”. Não se trata de intuição, de imaginarização: a escrita que faz corpo, desta perspectiva, não se suporta no sentido, por isso Lacan passa a dar privilégio à escrita matemática.

### 3. 8. *Uma lógica de sacos e cordas*

Para nós, interessa abordar o conjunto vazio por ser uma ferramenta para entender uma forma de fazer corpo como um ajuntamento sem o recurso a uma proposição externa, ao conjunto que o unifique como um todo. Ou seja, uma forma de fazer corpo sem que sua unidade se dê através do Outro exceção ou do falo e a castração como proposição que cria um Universal. O conjunto vazio aparece quando se contam as partes e não exatamente os elementos. Surge como Um-a-mais, fazendo com que haja um excesso do conjunto das partes com relação ao conjunto inicial.

O vazio é o nada contado como Um. Alain Badiou afirma que o vazio é pura letra, é a letra como não simbolizável (Badiou, 1994, p. 96). A passagem de 0 a 1, encontrar 1 em 0, nos permitirá aproximar a noção de *há-um* daquela de *letra*. Enquanto a noção de significante pode remeter ao encadeamento que gera um efeito de sentido, a noção de letra traz consigo a ideia de uma dispersão cuja vocação não é o sentido, mas a apreensão de um gozo. A letra remete também à álgebra matemática, a um uso das letras para uma manipulação que não repousa em qualquer noção intuitiva para se sustentar. Como afirma Miller: “O que evoco é outra coisa, é a escrita que chamarei de existência, uma escrita que não é a da fala. (...)podemos chamá-la de escrita pura, manejo da letra, do rastro. Pois

não se trata de pensar que só há letras do alfabeto. Os números, nesse sentido, são letras também” (Miller, 2011).

Lacan afirma que o *há-um* pode ser representado, em sua fundamentação, como um saco (Lacan, 1971-1972/2012, p. 141). A escrita da forma do corpo como saco que pode ser esvaziado remete ao conjunto cujo cardinal é *Um* (Laurent, 2016, p. 124). Na lógica derivada da teoria dos conjuntos o 0, o conjunto vazio, se escreve 1 (*Idem*, p. 125).

Miller demonstra que o conjunto vazio é, ele próprio, uma infração à definição *standard* da teoria dos conjuntos. Vamos lembrar da definição de conjunto de Cantor: “Por conjunto se entende um agrupamento num todo de objetos bem distintos de nossa intuição ou de nosso pensamento”. O conjunto vazio seria uma infração à regra por ser definido por não conter nenhum objeto  $E = \{\emptyset\}$  ou  $E = \emptyset$  (Miller, ano 1988, p. 28).

O conjunto vazio é o conjunto "mínimo", o único que pode ser incluído em qualquer outro conjunto. Ele serve como base para a construção de todos os outros conjuntos, especialmente no contexto da construção de números naturais dentro da teoria dos conjuntos. Como vimos, Frege se apoiou nos resultados de Cantor sobre o fato de que o Um só pode se definir como cardinal de um conjunto vazio com um elemento para pensar a lógica da construção da série de números (Laurent, 2015, p. 36). Frege afirma, sobre a base da atribuição do número 0 a um conceito, que este conceito não possui extensão, no sentido de que nenhum objeto recai sob ele. Assim, 0 (zero) é equivalente ao conjunto dos conjuntos equinumerosos ao conjunto vazio. Zero é o número atribuído ao conceito “não idêntico a si mesmo” (Frege, *apud* Cardoso, 2010) o que faz dele um conceito contraditório. Um conceito contraditório é aquele sob o qual não recai nenhum objeto, na medida em que a característica de uma contradição é não poder determinar nada existente. Para Frege, 1 (um) é o número que cai sob o conceito de todos os conceitos cujo elemento é 0 (zero), da mesma forma que 2 (dois) é o número atribuído ao conceito de todos os conjuntos equivalentes ao conjunto cujos elementos são 0 e 1 (Cardoso, 2010, p. 133). Como afirma Miller, uma vez que se tem o zero, tal como o mostrou Frege, se pode obter, pela soma recorrente de 1, a sequência dos números naturais (Miller, 2011).

Lacan afirma que “O saco, tal como configurado na teoria dos conjuntos fundada por Cantor, manifesta-se, ou mesmo demonstra ser (...) merecedor de ser conotado por uma mistura de 1 e de 0, único suporte adequado ao que confina o conjunto vazio que se impõe nessa teoria” (Lacan, 1975/1976/2007, p. 19). O conjunto, o saco cantoriano, deve ser “conotado como uma mistura de 0 e 1” na medida em que o conjunto vazio tem zero

elementos, mas isso não impede que ele seja, como conjunto, contado como um. Dessa perspectiva, o 1 é o conjunto das partes de zero (Badiou, 1996, p. 98):

$$1 = P(\emptyset), \text{ onde } P \text{ denota o conjunto das partes}$$

No fragmento clínico a seguir<sup>8</sup>, podemos localizar, de forma particularmente ilustrativa, uma passagem em que o vazio, ao ser contado por um, cede lugar a um corpo menos enrijecido em uma fixidez imaginária. O relato remete ao horror experimentado na infância e na adolescência diante da necessidade eventual de engolir uma pílula de qualquer medicamento quando se estava doente. Isso se transforma num embate entre o pai, pediatra, e o filho, que simplesmente não conseguia engolir a pílula. A reação do filho variava entre uma espécie de apagamento, “de fading diante do pai, até um estado de horror, de gozo insuportável (Mandil, 2015b, p. 75).” Paralelo a isso, a necessidade de uma cirurgia de criptorquidia “foi vivida com todas as características de um trauma (*Idem*, p. 75)”, com a sensação de que algo mortífero havia tocado o corpo e a ideia de que a necessidade da cirurgia voltaria a acontecer. Essa cirurgia consiste em uma intervenção para recolocação de um testículo no saco escrotal. Essas situações têm em comum a ideia de que algo precisa ser introduzido no interior do corpo, num forçamento. O gozo, sob a forma de horror, anda junto com a suposição de um Outro cruel.

No percurso da análise, percebe-se que o horror de que se trata é o horror ao vazio, que deve ser preenchido pela mão do Outro inventado como cruel. O analisante se dá conta que uma das formas de tamponar o vazio é ocupá-lo “não há vazio em meu corpo, eu mesmo o habito, na forma do clandestino”. O lugar de clandestino situa seu olhar no ponto onde estaria o vazio, mais um modo de preenchê-lo. Em determinado momento da análise, uma intervenção do analista que aponta para a mochila cheia que o analisante sempre carregava consigo e diz “Eis a mochila (em francês, língua em que acontecia a análise, sac à dos) do clandestino, sempre pesada”. Essa intervenção tem um forte impacto no analisante, produzindo uma mudança em sua relação com o vazio. Ele se dá conta de que o vazio não precisa ser preenchido e que todas as vezes em que buscava preenchê-lo, isso levava ao pior.

Esse vazio “pode ser considerado como componente do acontecimento de corpo” (Mandil, 2015b, p. 77), ele produz e sustenta o corpo. O vazio só pode ser contado como Um quando é contornado por uma borda. No fragmento clínico apresentado, o que era vivido como excesso traumático toma a forma do vazio e do saco, de algo que se escreve

---

<sup>8</sup> Esse pequeno fragmento clínico baseia-se em um texto de Ram Mandil publicado em 2015 com o título “Trauma e acontecimento de corpo”, algumas passagens são transcrições direta desse texto.

como letra referido ao gozo produzido no choque entre corpo e língua. Há uma passagem do vazio vivido como algo que precisa ser fechado ou preenchido para o vazio como “carne palpitante”, aquilo que vivifica o corpo.

Para escrever o corpo, fazemos dele um furo, vazio  $\emptyset$ . Quando se aplanar o furo com uma borda, temos o 1 (Laurent, 2015, p. 126). Há uma montagem em que é preciso levar em conta o real do gozo como corda que amarra o saco, o imaginário do corpo-saco e o furo no simbólico realizado pela rasura.

A passagem do 0 ao 1 sem nada acrescentar, encontrar 1 em zero, corresponde à passagem da inexistência da relação sexual à inscrição de algo que se funda na inexistência. A inexistência é a relação do 1 com o 0. *há-um* é esse Um que se baseia no conceito de inexistência, no zero como signo da inexistência. Não há relação sexual: *há-um*. O corpo como Um fundando na inexistência da relação sexual não é igual à superfície que reflete no espelho do Outro, mas à marca que singulariza o gozo através da qual será possível uma existência. Quando conto o nada como vazio ele deixa de ser nada e passa a existir como 1. Essa operação aproxima o Um da letra como rasura de traço algum que lhe era anterior: não podemos dizer que existia qualquer coisa antes da rasura, mas quando há rasura, há letra, gozo que se conta como um.

### **3. 9. O parangolé e o múltiplo (coletivo)**

Um dos mais importantes artistas brasileiros, Hélio Oiticica, propôs uma apreensão do corpo próxima ao modo de que estamos tratando, em que há uma “incorporação direta” do simbólico, através de seu trabalho, *Parangolé*. O Parangolé é a obra de Hélio Oiticica com maior conexão com a dança, e demonstra a estreita relação que ele desenvolveu com a Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira (Cardoso, 1979). Capas, faixas e bandeiras construídas com tecidos coloridos, às vezes com natureza política ou poética, o Parangolé pode ser usado, transportado ou dançado pelo espectador que se torna participante, suporte e intérprete do trabalho (Cardoso, 1979). Hélio Oiticica afirma, a respeito do Parangolé, que se trata de uma incorporação:

O parangolé não era assim como uma coisa para ser posta no corpo e para ser exibida. A experiência da pessoa que veste, da pessoa que tá fora vendo a outra vestir, e outras que vestem simultaneamente...são experiências simultâneas. (...) Não se trata do corpo como suporte da obra, pelo contrário, é a total incorporação. Incorporação do corpo na obra e da obra no corpo. Eu chamo de in-corporação. (Oiticica, 1979).

É importante distinguir a incorporação de que fala Oiticica de uma tomada do corpo por uma entidade alheia a ele. Gostaríamos de pensar a incorporação por um outro, sim, porém no sentido de que esse outro me concerne, de que através dele posso acessar algo em mim diferente de eu, mas que ainda sou eu, ou seja, na medida em que através desse Outro tenho acesso ao Um do gozo do corpo.

Não se trata, então, em primeiro plano, do corpo como suporte, ou seja, não se trata de vestir o Parangolé para mostrar para outra pessoa, embora isso possa acontecer e possa fazer parte da experiência, mas do acontecimento de incorporação. Nesse sentido, o Parangolé seria uma ferramenta que daria acesso ao Um que inclui algo além da unidade fixa do espelho – seria um modo de acesso ao acontecimento de corpo, ao corpo como montagem para o gozo.

O “vestir”, sentido maior e total da mesma [da obra], contrapõe-se ao “assistir”, sentido secundário (...). O vestir já em si se constitui numa totalidade vivencial da obra, pois ao desdobrá-la, tendo como núcleo central o seu próprio corpo, o espectador como que já vivenda a transmutação espacial que aí se dá: percebe ele, na sua condição de núcleo estrutural da obra, o desdobramento vivencial desse espaço intercorporal. (Oiticica, 1986)

Devemos tomar cuidado para não imaginar o Parangolé como uma roupa que se coloca por cima de um corpo/ organismo que corresponderia a uma realidade ou até mesmo ao real. Da perspectiva que estamos utilizando, o corpo seria criado pelo Parangolé. Esse trabalho artístico deixa exposto o corpo, não o esconde como numa capa. Trata-se de uma construção que faz acontecer um corpo por uma amarração entre Real, simbólico e Imaginário, em que o vazio contornado pela capa ganha vida com os movimentos da dança. Importante destacar que a dança em questão nos Parangolés dispensa a coreografia, é um movimento que levaria a um estágio pré-individual do corpo (Cera, 2012, p. 105).

Figura 7



Nildo com Parangolé P4 Capa1, 1964

Hélio Oiticica afirma ter encontrado o nome Parangolé na rua, escrito em uma construção feita por um morador de rua em que quatro estacas de madeira sustentavam paredes de barbante (Rivera, 2023, p. 221). Nesse sentido, desde início, o Parangolé surgiu para Oiticica como uma experiência ligada às ruas, ao coletivo, como algo encontrado por acaso, e que estava ali para ser visto por qualquer um que passasse. A obra se inscreve num movimento de convocar o outro a participar da obra, no lugar de se colocar como espectador. Essa *participação* supunha uma “coletivização da arte que seria capaz de tirar os corpos do condicionamento e libertá-los do determinismo” (Cera, 2012, p. 104).

O conjunto, ou múltiplo, é uma ferramenta que nos fornece uma base para articular Unidade e diferença sem passar pela exceção que unifica de um modo comum. A perspectiva do múltiplo, além do falo, nos coloca numa orientação clínica de acolher, e não de retificar, modalidades de laço social ou de constituição de corpo distintas daquela predominante na lógica que chamamos de patriarcal. De certa forma, *a participação* visa a evocar a potência coletiva de criação a partir do objeto, não como “uma obra acabada, mas como um meio de acesso a outro tempo, a outras imagens” (Cera, 2012, p. 101). Esse objeto seria também um meio de acesso a um outro corpo? E a um modo específico de coletivização?

## 4. O corpo social

### 4.1. O individual e o social

Em *Psicologia das massas e análise do Eu*, Freud afirma que o contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou das massas não é estanque como poderíamos imaginar. Ele defende que “a psicologia individual é também, de início, simultaneamente psicologia social” (Freud, 1921/2024, p. 137).

O texto examina minuciosamente as condições dessa afirmação. De início, Freud sustenta que ela se baseia no fato de que as relações de cada um com os pais, irmãos, com o objeto de amor, com o próprio psicanalista, são o principal tema do tratamento psicanalítico, e podem ser consideradas como fenômenos sociais. O ponto principal a que nos leva essa frase, no entanto, diz respeito ao fato, destacado em uma experiência psicanalítica, de que o sujeito encerra em si uma alteridade (Rêgo Barros, 2008), sendo, portanto, impossível separar interior e exterior de uma forma estanque. Como vimos no capítulo 2 dessa tese, dentro e fora não necessariamente correspondem à alguma suposta individualidade garantida pelo corpo ou pela barreira da pele, embora a montagem produzida no estágio do espelho nos dê a convicção dessa unidade.

Freud fala de um *eu prazer* inicial em que tudo aquilo que causa prazer corresponde ao eu, e tudo aquilo que causa desprazer é colocado no mundo externo e vivido como se viesse de fora (Freud, 1925/1996). Lacan (1959-1960/1997) recorre a um termo freudiano, usado no *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1895/1996)), *Das Ding*, para nomear esse interior excluído, posto do lado de fora para preservar a unidade do eu. Lacan o situa como o primeiro exterior, que será, ao mesmo tempo, a primeira orientação para todo o encaminhamento do sujeito (Lacan, 1959-1960/1997, p. 69). *Das Ding* é o objeto original mítico, em torno do qual o processo simbólico “mostrasse inextricavelmente tramado” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 76). Trata-se de uma topologia singular, pois esse objeto central é também excluído.

*Das Ding* é definido por Lacan como “o elemento originalmente isolado pelo sujeito como estranho” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 68). Há pelo menos duas palavras que aparecem nos textos de Freud que foram traduzidas para *estranho* em português: *unheimlich* e *fremde*. Embora a palavra citada por Lacan no *Seminário 7* seja *fremde*, a noção de estranho também remete ao texto freudiano *Das Unheimliche* (1919), traduzido

recentemente como *O Infamiliar* (Freud, 1919/2019). A palavra *fremde* foi usada por Freud em *A negativa* (Freud, 1925/1996), texto em que ele aborda a função do julgamento, relacionando-o a duas espécies de decisões: o julgamento de atributo, que consiste em negar ou afirmar a posse de um atributo em algo, e o julgamento de existência, que afirma ou discute que algo tenha representação na realidade. É a propósito do julgamento de atributo que Freud emprega o termo em questão. A decisão sobre um atributo de alguma coisa, tem origem, para Freud, em impulsos que se traduzem em algo como “gostaria de comer isso” ou “gostaria de cuspi-lo fora” (Freud, 1925/1996, p. 268,269). Assim, Freud afirma que aquilo que é mau, que é estranho (*fremde*) ao eu, e aquilo que é externo são inicialmente a mesma coisa (Freud, 1925/1996, p. 267). O estranho, portanto, é no texto freudiano esse primeiro exterior, aquilo que é expulso do eu para possibilitar sua constituição. *Das Ding* é equivalente a esse elemento estranho, a um só tempo íntimo e distante, próximo e externo. Por isso Lacan afirma que o eu defende-se mutilando-se, através de uma mentira sobre o mal (Lacan, 1959-1960/1997, p. 94). O inconsciente se funda em uma mentira sobre *das Ding* (Lacan, 1959-1960/1997, p. 94), ou seja, toda a trama do inconsciente repousa em um afastamento da Coisa, em torno do qual, ela gravita.

Lembremos da situação vivida por Freud no vagão de trem, em que um solavanco fez girar um espelho e apresentou a ele sua própria imagem de um jeito tão inesperado, que o fez desconhecer a imagem como sendo ele próprio; Freud achou que se tratava de um estranho, um “senhor mais velho”. (Freud, 1919/2019, p. 103). No mesmo texto em que conta essa situação, *Das Unheimliche*, traduzido recentemente como *O infamiliar* (1919/2019), Freud faz uma longa reflexão sobre a palavra, que aponta para um conjunto amplo de significados capaz de nomear a experiência clínica que ele desejava investigar. “Em suma, familiar [*heimlich*] é uma palavra cujo significado se desenvolveu segundo uma ambivalência, até se fundir, enfim, com seu oposto, o infamiliar [*unheimlich*]” (Freud, 1919/2019, p. 48, 49). A palavra em alemão comporta uma ambiguidade de significação que dá conta daquilo que Freud localiza como sendo um aspecto fundamental da experiência do inconsciente, ou seja, sua exterioridade com relação ao eu. A passagem abaixo, extraída por Freud de um dicionário alemão, localiza bem esse duplo aspecto:

Os Zeck são todos heimlich'. 'Heimlich? O que você entende por heimlich'? 'Bem... com eles tenho impressão semelhante a de uma fonte enterrada ou um açude seco. Não se pode passar por ali sem imaginar que a água poderia novamente brotar.' Nós chamamos isso de unheimlich, vocês de heimlich? O que faz você pensar que essa família tem algo de oculto e suspeito? (Freud, 1919/2019, p. 39, 40).

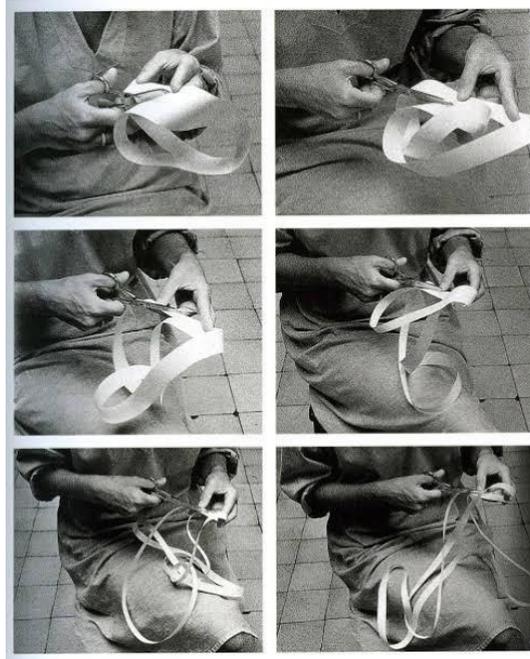
Da ideia de familiar, de pertencente à casa, *Heimlich*, desenvolve-se outra ideia de algo afastado dos olhos, escondido, secreto, *Unheimlich*. Lacan afirma que o termo alemão serve para dizer que “o homem encontra a sua casa num lugar situado no Outro para além da imagem de que somos feitos” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 58). A casa está em outro lugar, diferente daquele círculo de certezas onde nos reconhecemos como um eu.

#### ***4. 2. A banda de moebius: Lygia Clark e uma outra delimitação entre o eu e o outro***

Na obra *Caminhando* (1963) Lygia Clark convida o público a cortar uma banda de moebius o mais fino possível, sem cortá-la em dois. Quando a tesoura volta para onde o corte havia começado, os participantes precisam decidir se a movem para esquerda ou para a direita para continuar cortando. A ideia de escolha, de tomada de decisão, é central na reflexão da artista nessa experiência.

Para Lygia Clark "o trabalho é uma atuação. (...) Cada *Caminhando* é uma realidade imanente, revelada durante o período de expressão do espectador-criador. Inicialmente, "Caminhando" é apenas um potencial. Você e ele vão formar uma realidade que será única. (...) As diferentes respostas virão de sua escolha" (Butler, C. (org), 2004, p. 250).

Figura 8



Caminhando, Lygia Clark, 1963.

A obra de Lygia Clark não remete a uma caminhada para frente, como uma marcha em direção ao progresso, mas a um caminhar para dentro, um dentro que, paradoxalmente, está do lado de fora. A banda de moebius é uma figura topológica muito usada por Lacan ao longo de seu ensino (por exemplo, em *O Seminário, livro 10*) para mostrar a torção entre interno e externo: aquilo que é mais íntimo pode vir do lado de fora do eu, como estranho, infamiliar. Sob certa perspectiva, a psicanálise trabalha com os pontos em que essa torção se faz presente, momentos que lançam o sujeito para além dele mesmo, em que ele aparece como objeto comandado por seu desejo (Lacan, 1962- 1963/2005, p. 52). Lacan cria o neologismo *extimidade* para nomear essa experiência; ela faz referência a essa torção entre espaços internos e externos, onde dentro e fora não se resumem às formas imaginárias do corpo. Esse termo se constrói sobre a palavra intimidade, porém sem ser o seu oposto, já que o êtimo refere-se precisamente ao mais íntimo: o mais próximo, e ao mesmo tempo exterior (Lacan, 1959-1960/1997, p. 173).

Dessa maneira, quando Freud destaca, logo no início em *Psicologia das massas e análise do Eu*, o aspecto indissociável da psicologia individual com o social, podemos entender que ele apenas escreve mais claramente algo que já estava apresentado em um texto como *Das Unheimliche*, por exemplo, mas também desde o início, quando Freud fala dos sonhos como testemunhos de uma outra cena psíquica, incompatível com nossos

ideais (Freud, 1900/1994). Lacan afirma que o inconsciente é o discurso do Outro (Lacan, 1998, p. 260) destacando ainda mais o aspecto de exterioridade no desejo.

Nessa mesma trilha, Lacan afirmou que “o desejo do homem é o desejo do outro” (Lacan, 1957-1958/2009, p. 195), retomando um tema hegeliano fundamental. Ele serve-se da dialética do Senhor e do Escravo, articulada por Hegel no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* para tratar da dependência do desejo do sujeito com relação a um outro que o reconheça. Mas enquanto o filósofo, segundo Lacan, trata apenas da função narcísica do desejo do outro, representada pela indagação “Que quer ele a respeito do lugar do eu?”, Lacan escreve o Outro com maiúscula para demarcar a sua função de matriz simbólica do desejo. Lacan afirma que, para Hegel “o Outro é aquele que me vê” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 32): é articulado apenas enquanto consciência. No sentido de Hegel o desejo de desejo “é o desejo de que um desejo responda ao apelo do sujeito. É o desejo de um desejante” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 33). Segundo Lacan, todo o impasse da dialética hegeliana é que ao exigir ser reconhecido, o sujeito o é apenas como objeto, dependente dessa outra consciência que o vê. Lacan afirma que a dialética hegeliana acaba se centrando com demasiada estreiteza ao imaginário, numa suposta totalidade de consciências, por isso o impasse.

O desejo do Outro não me reconhece. Hegel acredita que sim, o que torna a questão muito fácil, porque, se ele me reconhece, uma vez que nunca me reconhecerá o bastante, só tenho que usar de violência. Na verdade, ele não me reconhece nem me desconhece. Isso seria fácil demais (...) Ele me questiona, me interroga na raiz mesma de meu próprio desejo (Lacan, 1962-1963/2005, p. 169).

A novidade de Lacan em relação a Hegel é que o Outro não é completo, é inconsciente “Para Lacan, porque Lacan é analista, o Outro existe como inconsciência constituída como tal. O Outro concerne ao meu desejo na medida do que lhe falta e de que ele não sabe” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 33), há uma brecha entre o eu e o Outro, uma insuficiência que permite a existência de uma resposta singular para o desejo do Outro que Lacan chamará de fantasia. A psicanálise ressalta essa pergunta sobre o Outro em seu ponto de incompletude, que é o que faz dele desejante. O Outro lacaniano é o Outro simbólico, inconsciente, e que nesse espaço possibilita a diferença entre o eu e outro. É no ponto de não saber do Outro que o sujeito é implicado de maneira mais pregnante, porque é através disso que ele poderá descobrir o que lhe falta como objeto de seu desejo (Lacan, 1962-1963/2005, p. 33). A partir da posição de objeto o sujeito poderá tecer uma resposta sobre o desejo do Outro que lhe dará uma forma singular de se colocar diante desse vazio, preenchê-lo com seu desejo.

Resumindo algumas questões trazidas anteriormente, Romildo do Rêgo Barros escreve de maneira precisa:

Eis o sentido em que Freud afirma não existir diferença entre a psicologia social e a psicologia individual. (...) Ele chega a essa afirmação partindo da ideia de que o sujeito não se confunde com o indivíduo, no sentido de que o sujeito não é um corpo dotado de uma membrana que define o interior e o exterior como coisas separadas” (Rêgo Barros, 2008, p. 54).

Podemos dizer que o inconsciente é transindividual, a noção de sujeito inclui a dialética sujeito-Outro. No texto *Intuições Milanesas* (2011), Jacques Alain Miller trabalha uma proposição de Lacan que pode nos ajudar a situar algumas de nossas questões. A proposição, pronunciada no *Seminário, livro 14* é “Não digo ‘a política é o inconsciente’, mas simplesmente ‘O inconsciente é a política’” (1966-67/2024, p. 267). Com isso, Lacan escapa da possibilidade, presente no texto freudiano, de fazer uma leitura do social a partir da psicologia individual, como se as estruturas que participam da constituição da subjetividade fossem as mesmas que atuam no campo social. Isso, essa possibilidade de leitura, poderia se exprimir na frase “A política é o inconsciente”, que reduziria toda as tensões em jogo no campo da política às formações do inconsciente, o que Lacan evita. Miller destaca que o que está em jogo na proposição é uma definição do inconsciente, e não da política. Definir o que é a política seria uma tarefa que foge à competência de um psicanalista, que pode, com mais propriedade, se propor a dizer o que é o inconsciente. “O inconsciente é a política” destaca o fato de que a relação com o Outro é intrínseca ao inconsciente. (Miller, 2011, p. 6)

#### **4. 3. O grupo freudiano e o pai/líder como elemento unificador**

Em *Psicologia das massas e análise do Eu* (Freud, 1921/2024), Freud parte de um texto chamado *Psicologia das multidões* (2013), de Gustave Le Bon. Esse autor nomeia de grupo psicológico uma formação coletiva em que um indivíduo age de maneira inteiramente diferente daquela que seria esperada ao torna-se um membro desse grupo. (Freud, 1921/2024, p. 83). Nas palavras do próprio Le Bon:

O fato mais surpreendente apresentado por uma multidão psicológica é o seguinte...quaisquer que sejam os indivíduos que a compõe, por mais semelhantes ou dessemelhantes que possam ser (...) o mero fato de se haverem transformado em multidão dota-os de uma espécie de alma coletiva. (...) (Le Bon, 2013, p. 32).

Le Bon localiza as determinantes desse fenômeno em três diferentes causas: primeiro, o fato de o indivíduo adquirir um sentimento de poder ao ser escondido pelo

anonimato no grupo, segundo, o contágio, classificado por Le Bon como um fenômeno de ordem hipnótica, terceiro, a sugestibilidade, da qual o contágio é apenas um efeito (Le Bon, 2013, p. 34 e 35).

Freud liga o fenômeno grupal à ação da libido, Eros, que visa a unir os seres isolados em unidades cada vez maiores (Freud, 1921/2024, p. 91) e entende todo o mecanismo da formação de grupos a partir dessa perspectiva.

Freud escreve que "A massa é um rebanho obediente, que nunca saberia viver sem um senhor" e ainda "Ela tem uma tal sede de obedecer que se submete instintivamente a qualquer um que se designe seu senhor" (Freud, 1921/2024, p. 150). Freud afirma que as observações de Le Bon sobre o tema dos líderes nos grupos não são tão detalhadas quanto o que ele diz sobre outros aspectos, e se interessa por estudar a função do líder no grupo bem como os temas do contágio e da sugestibilidade. Ele o faz por meio de um estudo das diferentes formas de identificação e substituindo a ideia de sugestão pela ideia de libido, cara à clínica psicanalítica. Como o próprio afirma (1921/2024, p. 161), ele sempre antipatizou com a ideia de sugestão, em primeiro lugar, por achar o uso dela no tratamento hipnótico um ato violento, que toma a pessoa sugestionada de forma passiva, a deixando sem chances de reação. Em segundo lugar, por ser ela própria, a sugestão, isenta de explicação de causalidade.

Freud, portanto, indica ser a libido, ou amor, aquilo que mantém os grupos unidos (Freud, 1921/2024, p. 164). No capítulo V de seu texto, ele parte de um modo de fazer grupo cujos modelos são o Exército e a Igreja para empreender sua análise, dois grupos artificiais, ou seja, que não se formam espontaneamente - existe uma força externa que visa a os manter unidos e evitar alterações em sua estrutura. Nos dois grupos há um líder bem definido, Jesus Cristo ou o general que "ama cada um dos indivíduos da massa com amor igual." (Freud, 1921/2024, p. 166). Nesses grupos, cada elemento está ligado por laços libidinais verticais ao líder, por um lado, e por laços horizontais aos demais membros do grupo, por outro. A ligação de cada indivíduo com o líder é a causa da ligação uns com os outros. Nesses casos, o amor pelo líder parece ser o mais fundamental na manutenção de grupo. Freud questiona a possibilidade de uma ideia tomar o lugar do líder ou de uma tendência comum servir de unificação. Há ainda a possibilidade de o líder ou ideia dominante ser negativa, como no caso em que o ódio à determinada pessoa ou instituição pode funcionar da mesma maneira unificadora e "produzir ligações afetivas semelhantes, tal como a dependência positiva" (Freud, 1921/2024, p. 173).

A identificação, localizada por Freud como “a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva com uma outra pessoa”, (Freud, 1921/2024, p. 178) seria a cola que une os participantes do grupo. Nesse tipo de formação grupal um certo número de indivíduos que colocaram “um e o mesmo objeto no lugar de seu Ideal do eu”, se identificaram, a partir disso, uns com os outros. (Freud, 1919/2006, p. 192).

Freud define, nesse texto, três tipos de identificação: a identificação ao pai, a identificação com o objeto de amor, e a identificação histérica com o desejo do outro. A identificação sustentada pelo amor ao pai é a base do grupo freudiano. A identificação entre os membros do grupo que se estabelece de modo horizontal se faz a partir de uma identificação vertical com relação a alguém que ocupa o lugar do Pai como ideal.

#### ***4. 4. O coletivo como um conjunto de coisas heteróclitas***

Partimos da indissociabilidade entre o que Freud nomeou psicologia individual e o que nomeou psicologia social. Podemos destrinchar um pouco esse enunciado. Entre a psicologia individual e a psicologia social há “indissociabilidade”, ao modo de um tensionamento, articulação, enlace, torção. O que é a psicologia individual a que Freud se refere? Trata-se da psicanálise, que, de saída, trabalha com um eu descentrado de si mesmo. Lembramos de outra afirmação de Freud, ao localizar três grandes golpes no narcisismo da humanidade, sendo a descoberta do inconsciente o mais recente deles: “o eu não é senhor em sua própria casa” (Freud, 1917/1996, p. 153). Essa psicologia individual, portanto, não é a psicologia das funções do eu, mas é uma prática que lida com o inconsciente. A questão é que o pretense “individual” não é assim, como supõe essa palavra - que vem do latim e significa indivisível, uno - essa unidade fechada, indivisível. Daí que psicologia individual seja sempre social. Lacan diz isso de outra modo, quando afirma que: “O coletivo não é nada senão o sujeito do individual” (Lacan, 1998b, p. 213). Ele refere-se à noção de sujeito, que, de modo diverso à de indivíduo, inclui o Outro em sua constituição mais fundamental.

Vamos voltar agora à frase de Lacan citada anteriormente “o homem encontra a sua casa num lugar situado no Outro para além da imagem de que somos feitos” (Lacan, 2005, p. 58). Se, por um lado, a partir da existência do inconsciente, podemos dizer que encerramos em nós mesmo uma alteridade e que não existimos como um indivíduo indivisível, por outro, costuma (va?) existir a experiências de si como uma imagem, que fala de uma vivência de unidade. Lacan chama de estágio do espelho a operação de

antecipação de um corpo unitário num momento em que o conjunto de sensações orgânicas fragmentárias não faz um todo coerente (1939/1998). A imagem do outro ou o reflexo no espelho incide sobre o corpo fundando o eu. (Lacan, 1939/1998, p. 101).

A experiência de si como unidade fechada e estanque é enganosa, mas tem um peso e um lugar importante na constituição do corpo. “Ter um corpo para adorar. É a raiz do imaginário.” E ainda: “O *falasser* adora seu corpo, porque crê que o tem. Na realidade, ele não o tem, mas seu corpo é sua única consistência, consistência mental, é claro, pois seu corpo sai fora a todo instante” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 64). Há um valor libidinal na ancoragem de estímulos fragmentários como unidade narcísica. (Bassols, 2015). Mas, nossa hipótese é que há algo para além da identificação com uma imagem ideal, que pode fixar coordenadas singulares de uma existência. Trata-se do corpo enquanto lugar de gozo, não como suporte da inscrição de algo, mas como uma unidade paradoxal, em que a multiplicidade se mantém sem dispersão – rasura de traço algum que lhe seja anterior, letra, conjunto vazio.

Lacan dedicou um seminário inteiro ao tema do Um, o *Seminário, livro 19*, que foi publicado com o título *...ou pior* (1971-1972/2012). Para além da imagem narcísica projetada no espelho, *há-um*. Éric Laurent afirma que no *Seminário, livro 19*, Lacan estava empenhado em saber se é possível pensar a inscrição do Um não só pela imagem e por seu caráter de aparente individuação, mas a partir do gozo (Laurent, 2016). No capítulo 3 dessa tese vimos como Lacan fez uso da lógica matemática para sustentar a possibilidade de um corpo construído através de uma incorporação direta do simbólico, ou seja, em que o Outro não esteja no lugar de assentir ou não, em que o Um do gozo seja anterior ao Outro como local de endereçamento. Isso supõe um outro modo de fazer um conjunto ou agrupamento, um modo que não faz todo, mas que faz um numa lógica do *nãotodo*, que Lacan associou ao modo feminino de sexuação. No conjunto *nãotodo* é a letra que unifica sem que o um da diferença absoluta seja eliminado em prol do Um da referência comum (o falo). A letra é um conjunto de coisas absolutamente heteróclitas. No modo “*todista*” é a referência a uma proposição com relação a qual todos os elementos se situam que faz o conjunto. Essa referência seria o falo e a castração, em relação ao falo, seja tendo ou sendo, forma-se um todo.

Há quais outros modos de se fazer uma coesão grupal que não através da identificação ao líder? Da mesma forma que houve um abalo na formação da unidade

corporal sustentada pela instância paterna, podemos supor que houve na formação de grupos do modo tradicional. Trata-se de uma consequência do trincamento daquilo que criava um campo comum, compartilhável, o Nome-do-Pai.

Podemos aproximar o modo como Freud pensou a formação dos grupos ao modo de fazer corpo do estádio do espelho. A identificação horizontal corresponde ao eixo imaginário  $a - a'$ , e a identificação ao líder corresponde à função do Outro no espelho plano como ideal do eu. Freud fala de uma pobreza psicológica dos grupos que podemos relacionar a esse modo de funcionamento específico, em que as diferenças são deixadas de lado em benefício de uma unificação homogeneizante. Que tipo de laço social podemos esperar se não através do pai como figura que centraliza as identificações?

#### ***4. 5. Ocupar um lugar no Outro: parte x elemento de um conjunto***

Em *O Avesso da Biopolítica*, Laurent aborda os movimentos que reuniram pessoas sob o significante indignados, na Europa, e occupy em países de língua inglesa. Ele afirma que o que está em jogo nesses movimentos é um grito do sujeito contra o Outro infernal, que o deixa sem lugar no mundo. Essas manifestações correspondem a uma resposta à angústia em que “trata-se de escrever alguma coisa nova, alguma coisa que demarque um lugar (*place*). É o lugar que deixa aberto o furo no simbólico que o sujeito tenta ocupar para se apreender” (Laurent, 2016, p. 210). No Brasil, os movimentos de ocupação tiveram forte impacto principalmente através do *Ocupa Escola* em que instituições de ensino em diferentes cidades brasileiras foram ocupadas por estudantes reivindicando direitos básicos com relação ao ensino e ao estado geral das escolas. Esses movimentos tiveram seu auge em 2016, quando mais de 200 escolas Estaduais de São Paulo foram ocupadas (Ribeiro e Pulino, 2019). Além desses movimentos, que têm algumas especificidades com relação às quais não iremos nos deter, existem movimentos de ocupação mais antigos, principalmente aqueles que visam à ocupação de terras e de prédios abandonados, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST) e o Movimento Sem Teto do Centro (MSTC).

Resultado da convivência da artista visual Virgínia de Medeiros com participantes mulheres da Frente de Luta por Moradia (FLM) do MSTC de São Paulo, o projeto *Alma de Bronze* baseou-se na Residência da artista, que viveu durante três meses em um quarto

da Ocupação Hotel Cambridge – uma ocupação realizada em um hotel paulista desapropriado pela prefeitura após sua falência em 2004. Nesse processo, Virgínia de Medeiros conviveu intensamente com os residentes: imigrantes, refugiados e trabalhadores de baixa renda que participavam do movimento social que ocupava o prédio desde 2012, e desenvolveu seu trabalho ali.

A série de fotografias *Guerrilheiras* é composta por retratos de 12 mulheres que se destacaram para ela de alguma forma, no dia a dia da ocupação. Essas mulheres são retratadas com algo que elas consideram seu símbolo de força. As fotografias fizeram parte da exposição *Alma de Bronze* (2018), que foi apresentada na Ocupação 9 de Julho (ocupação realizada pelo mesmo movimento, MSTC), junto com vídeo de mesmo nome sobre o processo de ocupação do edifício no centro de São Paulo e a videoinstalação *Quem Não Luta tá Morto* (2018), vídeos que apresentam os depoimentos dessas mulheres. Sobre esse trabalho, Virginia afirma, “não é só o registro de uma alteridade, não é só uma questão de escuta, de tirar aquelas pessoas da obscuridade. Isso existe, mas é muito mais que isso. É uma ativação mútua de mundos.” (Revista Select, 2018) Em uma conversa realizada pela revista Caju (2020), Virginia destaca o modo de funcionamento da Ocupação, em que visava-se baixar os muros, misturar classes sociais, abrir a possibilidade de entrada e circulação de pessoas interessadas em participar da forma que lhes fosse possível. (Revista Select, 2018) Na ocasião da exposição que ocorreu na Ocupação 9 de Julho, as mulheres retratadas nas fotos convidavam as pessoas a conhecerem suas casas. A ideia é que a própria ocupação é um instrumento cultural. Sobre esse processo, nas palavras da artista, em debate online promovido pela revista Caju, “a alteridade despertava forças que a gente nunca ia conseguir ter acesso se fosse apenas por concordância”.

Figura 9



Virginia de Medeiros, Irene dos Santos. Guerrilheiras, da série Alma de Bronze, 2016-2018.

Figura 10



Virginia de Medeiros, Elizabete Afonso Pereira. Guerrilheiras, da série Alma de Bronze, (2016-2018).

O movimento de Ocupação e a obra de Virginia de Medeiros parecem indicar uma forma de coletivo como um conjunto heteróclito, em que as diferenças não são apagadas em prol de uma identificação comum. Ainda que haja figuras de liderança, essas figuras não sustentam o grupo através da identificação. No caso da Ocupação do Hotel Cambridge parece ser a luta por moradia, mas não apenas isso, que une o grupo sem unificar as multiplicidades. Além da luta por moradia, o movimento se preocupa com outros aspectos, como com a abertura para iniciativas artísticas e outras manifestações culturais. A ocupação não oferece apenas camas e teto, mas quadra, horta comunitária, brinquedoteca, marcenaria...O lema do movimento vai além da moradia, ele reivindica também trabalho, educação, cultura e lazer (Biasi e Costa, 2023). Tenderíamos a pensar que a luta por moradia seria o que uniria as pessoas desse movimento, o que seria reduzi-lo a uma lógica paterna. A própria artista Virginia Medeiros participou da Ocupação do Hotel Cambridge por motivações diversas, aparentemente ligadas a seu fazer artístico.

Vimos, no capítulo anterior, que o conjunto das partes de um conjunto sempre excedem o conjunto ele próprio. O conjunto vazio aparece quando se contam as partes do conjunto, surge como Um-a-mais, fazendo com que haja um excesso com relação ao conjunto inicial. Podemos tentar trazer essa noção mais para o nosso dia a dia se pensarmos por exemplo, como sugere Vieira (2024), no conjunto dos presentes em uma conferência, ou em uma defesa de tese. Há o público que comparece, as pessoas contadas uma a uma – são os elementos do conjunto. Há, porém, coisas “menos individualizáveis”, como o que há na sala, os sons, as reações, o barulho externo...são aspectos menos contabilizáveis. Podemos definir esses objetos como parte da experiência, e não como elementos. O elemento poderia ser definido como aquilo que se situa no campo do contabilizável, e as partes poderiam ser aquilo que é não-enumerável, que “fazem parte da experiência sem que possam ser contadas uma por uma” (Vieira, 2024). Talvez pudéssemos dizer que a ocupação visa a fazer parte do Outro sem se tornar um elemento dele, o que poderia significar um tipo de agrupamento em que a singularidade não é totalmente absorvida pelo Outro, ou seja, em que alguma coesão se faz sem que isso seja através de uma identificação ao líder ou uma proposição diante da qual todo e cada um se situe.

A partir da perspectiva analítica, não encontramos nossa morada no eu, nem no Outro, mas precisamos *ocupá-la* a partir de um movimento específico que passa por não se contentar, como afirma Miller (2011), em ser o que os outros disseram, em ser falado

pelo Outro. Podemos pensar o movimento de uma análise como o de uma “ocupação” que mantém o exílio em relação ao próprio gozo, sempre deslocado no ser falante.

#### **4. 6. A Escola de psicanálise**

Lacan criou a Escola de psicanálise como um modo de organização alternativo às Sociedades de Psicanálise, e como uma crítica a elas. Em *O banquete dos analistas*, Miller sustenta que a noção de Escola é um conceito, e trabalha para localizar seus fundamentos (2011c, p 213). A Escola não é apenas uma contingência histórica, ou seja, uma invenção de Lacan para dar conta de um impasse político institucional, mas um operador de base para o discurso analítico. A Escola responde à necessidade de manter viva a própria estrutura da experiência analítica através da pergunta: O que é uma análise? E ainda, o que é um analista? Essas perguntas não podem ser respondidas de uma vez por todas, já que apenas o um a um da experiência de uma análise pode produzir um analista. Trata-se, então, de zelar pela sobrevivência da subversão produzida pela experiência analítica - subversão essa facilmente obturada pelas respostas burocrática, respostas padronizadas, para a formação do analista.

Na *Proposição de 9 de outubro de 1967* sobre o psicanalista da Escola Lacan afirma “Essa sombra espessa que encobre a junção de que me ocupo aqui, aquela em que o psicanalisante passa a psicanalista, é ela que nossa Escola pode empenhar-se em dissipar.” (1967/2001, p. 258). Essa orientação supõe manter aberto um vazio central a partir do qual cada um poderá tomar a causa analítica a partir de sua solidão subjetiva.

A proposta da Escola é de uma coletividade que se una de outra forma do que aquela que se dá através da identificação ao Pai (Miller, 2011, p. 215). Não se trata, na Escola, nem de verticalidade e nem de horizontalidade. Não há graus sucessivos de poderes ou uma ordem de prioridades, à maneira hierárquica; tampouco há igualdade entre os membros que participam desse coletivo, as diferenças se mantêm.

Podemos aproximar a lógica da Escola de um conjunto de Russell, um conjunto inconsistente, que não obedece ao universal de “para todo x”. Trata-se, como vimos no terceiro capítulo, de um conjunto que tem relação com a sexualidade feminina, que não funciona de acordo com uma proposição universal, mas cujos elementos se constituem no um a um.

O desejo de Lacan conduziu mais além do Édipo, e dele procede, não uma sociedade analítica, mas uma Escola. Em uma Escola não há, pelo menos a princípio, uma exceção

uma, uma exceção solitária e antinômica com o conjunto, como o requer a fórmula edípica. (Miller, 2006, p. 8)

Miller sustenta que “ser psicanalista” não é uma identificação, e ainda “toda a estrutura da Escola (...) está pensada para que ser analista não seja uma identificação” (2011, p. 248). A Escola está fundada no caráter problemático da qualidade de analista, ou seja, não existe um ideal prévio do que é ser analista ao qual cada um viria se identificar. De modo diverso daquele que vigorou em algumas instituições de psicanálise, em que a teoria dominante para o final da análise apontava no caminho de uma identificação com o analista, Lacan destaca a solidão na relação de cada um com seu próprio desejo.

#### **4. 7. Identificação, identidade e identidade *sinthomal***

Pensando desse modo, o percurso de uma análise poderia ser associado àquele de uma queda das identificações. Uma identificação, afirma Miller, é o que conduz o outro a se tornar o mesmo, é o que permite dizer “Sei quem sou”, enquanto as formações do inconsciente furam as identificações, fazem esse funcionamento falhar. A noção de desejo de analista, entendido como um  $x$ , uma palavra cujo emissor não se localiza, implica que seja possível falar sem identificar-se (2011, 183,184). As identificações provêm dessa imagem externa, e cristalizam-se nas identidades (Brousse, 2017). De que forma as identidades podem servir para o enrijecimento do eu e manutenção do desconhecimento do que me descentra de mim mesmo? Até que ponto podem ser uma ponte para minha singularidade? Miquel Bassols (2017, p. 43) faz uma importante ressalva sobre a ideia de que a análise levaria a um processo de desidentificação gradual. Ele lembra do aviso de Lacan para abandonarmos o ideal de liquidação das identificações no fim de análise, “que, no melhor dos casos, deixaria o sujeito como se fosse um louco” (*Ibidem*, p. 46). Não se trata de abandonar as identificações, mas talvez de se estabelecer outra forma de se relacionar com elas.

Miller volta sobre o tema da identificação em Freud e faz uma diferença fundamental entre esse tipo de identificação e o que ele localiza como ***identidade sinthomatica***. Identificar-se com o *sinthoma* seria uma identificação paradoxal, como o Um paradoxal de que falamos anteriormente. Essa identidade *sinthomatica* se contrapõe às identidades que encontramos do lado do Outro, na medida que o que estaria em jogo, nesse caso, seria o Um sozinho, marca de gozo que se inscreve no corpo e que insiste para além daquilo que se inscreve a partir do Outro. Como nos indica Miller, “Ele [Lacan]

sugere que a psicanálise poderia ser definida como acesso à identidade *sintomal* (*symptomale*)” (Miller, 2011, inédito).

Seriam os dois movimentos, o de acessar à identidade *sintomal* e o de fazer laço com o Outro social, movimentos excludentes? Não, se levarmos em conta que o acesso à identidade sintomal, da mesma forma que nos aproxima de nosso gozo próprio, nos torna menos propensos a segregar o gozo do Outro. Sobre isso, Bassols afirma: “Identificar-se com o mais singular (*sinthoma*) é deixar de esperar que o Outro seja como si mesmo, o que é, ao mesmo tempo, o mais seguro contra toda segregação ou forma de racismo” (Bassols, 2017, p. 43).

## Conclusão

O Um e o Múltiplo não se opõem. O conceito de Um não é unívoco, e o um pode ser ele mesmo múltiplo, como vimos através da noção lacaniana de *há-um*. O um fornecido pela imagem no espelho é uma solução para a construção de um corpo que conta com o pai como Outro que exerce seus efeitos de fora. Isso dá a ilusão de uma totalidade. A ideia de si como um corpo é algo importante, mas a ilusão de totalidade falha, e o aspecto fragmentário do corpo retorna de tempos em tempos.

O Nome-do-Pai nem sempre é um recurso possível, e sem ele, a montagem do corpo no espelho não funciona, pois falta o olhar que, em si mesmo, não é nada, mas que assente e no qual se acredita. A função paterna precisa de algo na cultura que lhe dê esteio para poder ser essa função de confiança. Se isso não acontece, então será mais difícil que o Nome-do-Pai exerça sua função metafórica de representar o desejo da mãe com o termo fálico. Mas, além de o Nome-do-Pai nem sempre ser um recurso com o qual se possa contar por razões estruturais, ou seja, pelo modo de constituição específico de uma pessoa, e além de ser possível identificar uma crise do lugar vazio (lugar do pai) na cultura, há um terceiro aspecto fundamental a ser considerado. O Nome-do-Pai vai sofrendo uma desvalorização no próprio ensino de Lacan. Isso acontece na medida em que ele não dá conta de nomear o gozo como tal, uma parte do gozo que não se resolve pela via do sentido (da significação fálica).

Durante certo momento, no ensino de Lacan, o Nome-do-Pai foi considerado uma espécie de caminho normal para a constituição subjetiva, uma necessidade lógica da cadeia significante. Mas isso mudou, talvez a própria época tenha indicado seus limites, ou talvez a clínica, ou, ainda, a época através da clínica.

Isso não é sem consequências. Sem a predominância do recurso ao Nome-do-Pai como elemento organizador, o risco é cairmos num acirramento dos processos de segregação, como indicou Lacan em 1967, na *Proposição...* (Lacan, 1967/2003, p. 263). A identificação simbólica com um traço do pai, as identidades decorrentes dessa identificação, têm um peso e uma função. Nesse ponto, recorremos a Achille Mbembe, que afirma de modo preciso:

O capitalismo neoliberal deixou em sua esteira uma multidão de sujeitos destruídos, muitos dos quais estão completamente convencidos de que seu futuro imediato será uma exposição contínua à violência e à ameaça existencial. Eles anseiam genuinamente um retorno a certo sentimento de certeza. (...) Eles estão convencidos de que só podem se salvar em uma luta violenta para restaurar sua masculinidade (...). Nesse contexto, os empreendedores políticos de maior sucesso serão aqueles que falarem de maneira convincente aos homens e mulheres destruídos pela globalização e pelas suas identidades arruinadas (Mbembe, 2017, p. 7).

Podemos entender que essa luta para restaurar a masculinidade de que fala Mbembe se traduz em um acirramento de políticas sexistas e conservadoras. Pensemos, por exemplo, no caso quase paradigmático do ex-presidente do Brasil, que, em 2022, por ocasião de um evento ligado ao Dia da Independência do Brasil, deu início a um coro que dizia "imbrochável" a respeito de si mesmo. O modo de operar desses "empreendedores políticos" que Mbembe menciona diferencia-se bastante da maneira como funciona o Nome-do-Pai. Podemos aproximá-los de uma tentativa de encarnar o pai da horda, embora esse não tenha sido o tema de nossa tese.

Utilizamos o termo *Era do Plástico* para nos referirmos aos tempos em que vivemos. A importância do plástico e sua incorporação no planeta Terra e no corpo humano tornam essa escolha bastante concreta. Além disso, as características do plástico funcionam bem para pensarmos na maleabilidade e multiplicidade nos modos de constituição subjetiva, por um lado, e na rigidez, por outro. O que chamamos de plasticidade não seria uma espécie de problema a ser resolvido, mas uma marca e uma tendência do que vivemos nos tempos que correm.

Diante dessa perspectiva, o título atribuído ao *Seminário 19* de Lacan ganha outra ressonância: ... *ou pior*. A que se referem essas reticências? No primeiro capítulo do seminário, Lacan indica que elas têm relação com o *dizer*. "dizer... ou pior" (Lacan, 1971/1972/2012, p. 12). Esse dizer exprime-se pela proposição "não há relação sexual" (*Ibidem*, p. 12), o que podemos traduzir em termos de "não há normalidade para constituição do sujeito" ou, como disse Lacan, "Todo mundo é louco, isto é delirante" (1979/2024, p. 29). Como algo do simbólico opera sem que seja através do apoio dado pela tradição e pelo patriarcado? É aí que entra a letra, o *sinthoma*, os nós, *há-um...* e o conjunto vazio. A ausência de um eixo organizador das subjetividades e dos corpos pode abrir a possibilidade de novas invenções, mas isso depende de que haja algo a partir do que criar. Algo que não seja necessariamente da ordem do invisível, como o objeto *a* no esquema ótico, mas que encarne um certa ambiguidade.

Enquanto no estágio do espelho a identificação com o corpo é sustentada pelo Outro que garante, nesta outra perspectiva, é pelo dizer que o corpo acontece. “Antes de toda entrada em jogo do olhar e do ‘ponto de vista’, o corpo resulta de uma operação de impacto de um dizer” (Laurent, 2015, p. 100). O termo *dizer* destaca o aspecto de gozo na linguagem - como uma satisfação que importa não tanto pelo que diz, mas pelo fato de dizer. A linguagem é causa de gozo, para além daquilo que se diz como uma intenção de comunicação, há o gozo que se aloja no dizer. Ao Nome-do-Pai como ponto externo que localiza o corpo ao não participar dele, contrapomos a letra. Lacan falou em letra desde muito cedo, como, por exemplo, em *A Instância da Letra...* (Lacan, 1957/1998). Embora se possa enxergar, mesmo nesse texto, um uso do termo que já aponta para um aspecto específico do significante, isso fica mais demarcado na medida em que há uma mudança no Nome-do-Pai em Lacan, em que ele deixa de ser considerado o centro da constituição subjetiva.

A letra é definida por Lacan de muitas maneiras. O que está em questão é um uso do simbólico diferente daquele que é sustentado pelo Nome-do-Pai. Enquanto o Nome-do-Pai, através da significação fálica, resolve a questão do gozo pelo sentido, a letra é um aspecto do simbólico que não reduz o gozo através do sentido. Mas o que, da letra, faz corpo? Precisamos aproximar a letra e o conjunto vazio na teoria dos conjuntos para pensar em um corpo formado a partir de algo que se diferencia desde dentro, sem o apoio em um elemento externo. O conjunto vazio, que surge como uma espécie de milagre (Miller, 2021, p. 63) quando se contam as partes do conjunto, pode ser entendido como uma vertente da letra, litoral entre saber e gozo: presença do gozo no simbólico, presença do simbólico no gozo. O conjunto vazio brota do conjunto desde dentro, excedendo os elementos do conjunto. Essa parte que brota cria um mundo, ou seja, um corpo - ela não é efeito da incidência de algo que vem de fora e que impacta o corpo, como o Pai que olha e que se transforma em horizonte. A letra surge desde dentro na medida em que ela é o simbólico como materialidade, como substância e não como sentido ou transcendência.

Assim, surge a possibilidade de articularmos um outro um, diferente daquele que vemos no espelho, um Um ambíguo ou paradoxal, algo de um, *haum*, *há-um*. O um é a rasura do zero  $\emptyset$ . Contar o vazio, ou o nada contado como tal, é o que faz nascer o Um.

$$1 = P(\emptyset), \text{ onde } P \text{ denota o conjunto das partes.}$$

Esse Um é a letra, é a rasura de traço algum que lhe seja anterior. Como vimos, Lacan define a letra nesses termos: “rasura de traço algum que seja anterior” (Lacan, 1972/2003, p. 21) — frase que merece desdobramentos. No primeiro momento, há nada. No segundo momento, há rasura, o que parece, e é, uma contradição ou paradoxo. Como rasurar o nada? A própria ideia de rasura teria, em si, a noção de algo a ser rasurado. Mas é na rasura que aquilo que não era nada passa a ter sido. É disso que, do litoral, faz terra, isso faz o Um, com o nada riscado, rasurado. O risco, o litoral como uma rasura, faz a terra, faz o chão que é o corpo.

O um a que nos referimos é o um que surge a partir do momento em que marcamos o nada com um traço, mas é também o Um do conjunto que não faz um todo. É um e é múltiplo sem que nisso haja contradição. Um conjunto de coisas absolutamente heteróclitas é Um conjunto. Não é unificável por nenhuma proposição comum, mas por uma escrita que captura o gozo. O sintoma no último ensino de Lacan é tomado em sua consistência de gozo, ele é letra de gozo (Laurent, 2016, p. 47). Isso quer dizer que o *sinthoma* é cifração de gozo, é gozo de uma escrita (Miller, 1987, p. 11). Lacan destaca uma escrita como “fazer”. Essa escrita será o suporte que permite pensar contra, no sentido de que o pensamento está do lado da imagem, e a escrita da qual Lacan se aproxima apresenta o que não tem representação (Laurent, 2016, p. 124). Nada de intuição, de imaginarização: é uma escrita que não se suporta no sentido, por isso Lacan passa a dar privilégio à escrita matemática. O conjunto de elementos heterogêneos não se conecta pela via do sentido, mas pela via de um furo, como um buraco negro, algo que é muitas coisas, mas ao mesmo tempo é um buraco e é Um só.

Cernir o um como não idêntico a si mesmo, ou como um conjunto que não seja exatamente um todo, nos serve não apenas para pensar no modo de constituição de um corpo, mas para nos aproximarmos de um modo de laço social diverso daquele articulado por Freud, em que a identificação ao líder comanda a identificação horizontal entre os componentes do grupo. Ocupar um lugar no Outro, sendo parte dele e não elemento, pode ser um modo de estar no coletivo que não se sustente numa identificação ao grupo.

## Referências Bibliográficas:

AGUIAR, N. Patriarcado, Sociedade e Patrimonialismo. **In: Sociedade E Estado**, v. 15 n. 02, p. 303-330, 2000.

AUBERT, J. Nota passo-a-passo. In: **O seminário, livro 23**. Rio de Janeiro Jorge Zahar ed, 2007.

BADIOU, A. (1994). Para uma nova teoria do sujeito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

BASSOLS, M. Corpo da imagem e corpo falante. **In: Textos de orientação no site do X Congresso da AMP: O corpo falante, sobre o inconsciente no século XXI**, 2015.

\_\_\_\_\_. A impossível identificação do analista. **Correio**, Revista da Escola Brasileira de Psicanálise, n. 81, 2017.

BAUDELAIRE, C. **Flores do Mal**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. *Em: Obras Escolhidas III*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

BOWIE, D. (1999). **Entrevista em TFI Friday**. Disponível em: <<https://youtu.be/2ttheKMP-pA?si=D8rYpHzc1yw5jiSj>>. Acesso em 14 de fevereiro de 2025.

\_\_\_\_\_. (2002). **Entrevista em NBC**. Disponível em: <[https://youtu.be/GzX1oTv0YkY?si=V59sqcA\\_mJSXJi4](https://youtu.be/GzX1oTv0YkY?si=V59sqcA_mJSXJi4)>. Acesso em 14 de fevereiro de 2025.

\_\_\_\_\_. In: Brett Morgen (diretor). **Moonage Daydream** (documentário), 2023.

BRANDON *ET AL*. **Multidecadal increase in plastic particles in coastal ocean sediments**. In: Science advances, 4 set 2019.

BROUSSE, M. H. **Corpos lacanianos: novidades contemporâneas sobre o estádio do espelho**. Opção Lacaniana online nova série. Ano 5. Número 15, novembro 2014.

\_\_\_\_\_. As identidades, uma política, a identificação, um processo, e a identidade, um sintoma. In: **Opção Lacaniana online**. Nova série, ano IX, n. 25, 26, julho de 2018.

BUARQUE DE HOLANDA, A. Novo Dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BUTLER, C. (org). **Lygia Clark: The Abandonment of Art 1948-1988**. New York: The museum of Modern of Art, 2014.

CARDOSO, I. HO. (1979) Dirigido por: Ivan Cardoso. Documentário. 13 minutos.

CASTRO, M. G. ; LAVINAS, L. Do feminino ao gênero: a construção de um objeto. In: Costa, A; Bruschini, C. **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1992.

CRONENBERG, D. Crimes do Futuro, 2022.

CASTRO, S. O matriarcado no Brasil. Correio. **Revista da Escola Brasileira de Psicanálise. Acontecimentos políticos de corpo**. N. 92, abril 2024, p. 151.

CARDOSO, M. **Lacan e Frege**: Sobre o conceito de *Um*. Psicologia USP, São Paulo, janeiro/março, 2010, 21(1), 127-144

CERA, F. O perspectivismo como crítica. **Correio. Revista da Escola Brasileira de Psicanálise. Acontecimentos políticos de corpo**. N. 92, abril 2024, p. 175.

CERA, F. **Arte-Vida-Corpo-Mundo, segundo Hélio Oiticica**. Tese de doutorado - Curso de Pós-graduação em Literatura, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2012.

DE BIASI, F. e COSTA, M. Ocupação nove de julho completa 22 anos. **Contraponto digital**. Disponível em: < <https://contrapontodigital.pucsp.br/noticias/ocupacao-nove-de-julho-completa-22-anos>>. Acesso em 14 de fevereiro de 2025.

FERREIRA, P., MEDEIROS, V. FUCKS, J. (2020). **Ocupações**. Entrevista por revista Caju. Disponível em: < <https://www.youtube.com/live/QBXTWY1eWB0?si=ORfN2lsCkjLbUMBF>>. Acesso em fevereiro de 2025.

FOUCAULT. M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-76). Martins Fontes, 2010.

FERRY, L. **A revolução transumanista**. Editora Manole, Barueri, SP: 2018.

FREDERICO, C., LEGEY, P. Entrevista com Jessica Lene da Silva. In: **Latusa**, n. 21. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise Seção Rio, agosto de 2016.

FREUD, S. (1900). A interpretação dos sonhos. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Volume V. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Volume VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1910) Cinco Lições de Psicanálise. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, Vol. XI**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1910b) A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, Vol. XI**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1913) Totem e tabu. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Volume XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1914) As pulsões e seus destinos. In: **As pulsões e seus destinos – Edição bilíngue**. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2024.

\_\_\_\_\_. (1917) As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1895) Projeto para uma psicologia científica. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1900) A Interpretação dos sonhos. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**, Vol. V. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1914) Sobre o narcisismo: uma introdução. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Volume XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1917) Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Volume XVII, Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1919). O infamiliar. In: **O infamiliar [Das Unheimliche] – Edição comemorativa bilíngue (1919-2019): Seguido de O homem da areia de E. T. A. Hoffmann**: Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

\_\_\_\_\_. (1920). Além do Princípio de Prazer. In: **Além do Princípio de Prazer [Jenseits des Lustprinzips] – Edição crítica bilíngue: Seguido do dossiê: Para ler Além do Princípio de prazer**: Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2024.

\_\_\_\_\_. (1923) O Eu e o Id. In: **Obras psicológicas de Freud**, escritos sobre a psicologia do inconsciente: vol. 3. Imago, 2007.

\_\_\_\_\_ (1923) A organização genital infantil. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, Vol. XIX*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_ (1925). A negativa. In: **Obras psicológicas de Freud**, escritos sobre a psicologia do inconsciente: vol. 1. Imago, 2004.

\_\_\_\_\_. (1921) Psicologia das massas e análise do Eu. **Cultura, Sociedade, Religião. O mal-estar na cultura e outros escritos**. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2024.

\_\_\_\_\_ (1939) Moisés e o Monoteísmo. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1929). O mal-estar na cultura. In: **Cultura, Sociedade, Religião. O mal-estar na cultura e outros escritos**. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2024.

\_\_\_\_\_ (1932) A feminilidade. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_ (1937) Análise Terminável e Interminável. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GODDARD, S. **David Bowie: a construção de Ziggy Stardust**. Caxias do Sul, RS: Belas Letras, 2002.

GRAEBER, D. E WENGROW, D. **O despertar de tudo**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2021.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

IANNINI, G. **Freud no século XXI**. Vol I: O que é a psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

JAKOBSON, R. Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia. In: **Linguística e Comunicação**. São Paulo: Cultrix, 2008.

JOYCE, J. **Retrato do artista quando jovem**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

\_\_\_\_\_ **Ulysses**. Rio de Janeiro: Penguin-Companhia, 2012.

KRENAK, A. *Vozes da floresta, vozes da vida*. In: **Arquivos da Biblioteca** n 17, agosto de 2022. Publicação da Escola Brasileira de Psicanálise Seção Rio de Janeiro. Goiânia: Kelps, 2022.

LACAN, J. (1938) Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. (1948) Agressividade em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1949) O estádio do espelho. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

Lacan, J. (1953, 1963). **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. (1957). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1957-58). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1958a). A significação do falo. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1958b). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1955-1956) **O Seminário, livro 3**: As psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_. (1956-1957) **O Seminário, livro 4**: A relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1956-1957/1995.

\_\_\_\_\_. (1957-1958) **O Seminário, livro 5**: As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. (1959-60). **O Seminário, Livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997.

\_\_\_\_\_. (1960a). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1960b). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1962-63). **O Seminário, Livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. (1964). Do "Trieb" de Freud e do desejo do psicanalista. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1964). **O Seminário, Livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1965). Homenagem a Marguerite Duras pelo Arrebatamento de Lol V. Stein. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. (1966) De nossos antecedentes. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1966-67). **O Seminário, livro 14**: a lógica do fantasma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2024.

\_\_\_\_\_. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. (1967b) Meu ensino. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. p.73.

\_\_\_\_\_. (1969-70). **O Seminário, Livro 17**: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

\_\_\_\_\_. (1970). Radiofonia. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. (1971). Litteraterra. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. (1971) **O Seminário, livro 18**: De um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. (1972). O aturdido. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. (1971-1972) **O Seminário, livro 19**: ... ou pior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

\_\_\_\_\_. (1972-73). **O Seminário, Livro 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

\_\_\_\_\_. (1973-1974). **Os não-tolos erram**. Inédito.

\_\_\_\_\_. (1974). A Terceira. In: **Opção Lacaniana**, n. 62. São Paulo: Eólia, 2011.

\_\_\_\_\_. (1974-75). **R. S. I.** Inédito.

\_\_\_\_\_. (1975-76). **O Seminário, livro 23**: *o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

\_\_\_\_\_. (1979). Lacan a favor de Vincennes! In: **Scilicet**: Todo mundo é louco. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2024, p. 29.

LAPLANCHE, J. Vocabulário da psicanálise. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LANE, S. True Rouge. In: ZAREMBA, L. **True Rouge**: inestimável tesouro. Disponível em: <<https://vimeo.com/185047811>> Acesso em 13 de fevereiro de 2024.

LAURENT, E. A **Sociedade do Sintoma**, a psicanálise hoje. Rio de Janeiro: Contracapa, 2007.

\_\_\_\_\_. **O avesso da biopolítica**: uma escrita para o gozo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

\_\_\_\_\_. Parentalidades depois do patriarcado. In: **Opção lacaniana**. Revista brasileira internacional de psicanálise. n. 86-87, p. 169, 2023.

\_\_\_\_\_. Por que o Um? In: Gorski, G. e Sota Fuentes, M (orgs). **Leituras do seminário . . . ou pior**. Salvador: Escola Brasileira de Psicanálise, 2015.

LE BON, G. Psicologia das multidões. 2013. Niteroi: Teodoro, 2013.

LEBRUN, J. P. **Um mundo sem limites**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

LEGEY, P. Crer no *sinthoma*: a psicanálise na civilização da ciência aliada ao capitalismo. In: **Latusa**, n. 19, Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise Seção Rio, agosto de 2014.

\_\_\_\_\_. Sobre ruas e litorais: o corpo, da biopolítica ao nó. In: **Latusa**, n. 20, Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise Seção Rio, agosto de 2015.

MACHADO, L. (2017) Ocupação 'Hotel Cambrigde" vira filme e moradores sonham com o fim do preconceito e com a casa própria. In: **G1, portal de notícias**. Disponível em: < [Ocupação 'Hotel Cambridge' vira filme e moradores sonham com fim do preconceito e com casa própria | São Paulo | G1](#)> Acesso em 14 de fevereiro de 2025.

MANDIL, R. **Os efeitos da letra**: Lacan leitor de Joyce. Rio de Janeiro: Contra capa, 2003.

\_\_\_\_\_. *Parlêtre* e consistência corporal. In: **Textos de orientação no site do X Congresso da AMP**: O corpo falante, sobre o inconsciente no século XXI, 2015.

\_\_\_\_\_. (2015b) In: Gorski, G. e Sota Fuentes, M (orgs). **Leituras do seminário . . . ou pior**. Salvador: Escola Brasileira de Psicanálise, 2015.

MARTINEZ, R. (2024) **O que ressoa no osso . . . e seus restos**. Inédito.

MBEMBE, A. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

\_\_\_\_\_ (2017). A era do humanismo está terminando. **Revista Prosa, Verso e Arte**. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando>>. Acesso em março de 2025.

MELMAN, C. **O homem sem gravidade**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

MEDEIROS, V. (2018) **Entrevista à revista Select**. Disponível em: <[www.select.art.br/virginia-de-medeiros-alma-de-bronze](http://www.select.art.br/virginia-de-medeiros-alma-de-bronze)>. Acesso em 11/02/2025.

\_\_\_\_\_ (2020) Participação no debate Ocupações, promovido pela revista de arte Caju. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QBXTWY1eWB0>> Acesso em 11/02/2025.

\_\_\_\_\_ Alma de Bronze. Disponível em <[Alma de Bronze | 2016-2018 - Virginia de Medeiros](#)> Acesso em 20/02/2025.

MILLER, J. A. **Matemas II**. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1988.

\_\_\_\_\_ **Os casos raros, inclassificáveis, da clínica psicanalítica: a conversação de Arcachon**. São Paulo: Biblioteca freudiana brasileira, 1998.

\_\_\_\_\_ Biologia lacaniana e acontecimento de corpo. **Opção lacaniana** n 41, dezembro de 2004.

\_\_\_\_\_. **Uma fantasia**. (2004b). Disponível em <https://2012.congresoamp.com/pt/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>. Acesso em fevereiro de 2025.

\_\_\_\_\_ Nota passo-a-passo. In: **O seminário, livro 23**. Rio de Janeiro Jorge Zahar ed, 2007.

\_\_\_\_\_. **Coisas de fineza: curso de Orientação Lacaniana**. Aula de 17/12/2008. Inédito.

\_\_\_\_\_ Peças avulsas. **Opção lacaniana** n 44, novembro de 2005.

\_\_\_\_\_. (2011) **O Um sozinho: curso de Orientação Lacaniana**. Inédito.

\_\_\_\_\_. (2011a). Intuições Milanesas I. **Opção Lacaniana online nova série**. Ano 2. Número 5. julho 2011, 1-15.

\_\_\_\_\_. (2011b). Intuições Milanesas II. **Opção Lacaniana online nova série**. Ano 2. Número 6. novembro 2011, 1-15.

\_\_\_\_\_ Peças avulsas. In: **Opção Lacaniana** n. 44. Novembro de 2005, p. 9-27.

\_\_\_\_\_ Teoria de Turim: sobre o sujeito da Escola. **Opção Lacaniana online nova série**. Ano 7, n. 21, novembro de 2006, p. 8.

\_\_\_\_\_ **O banquete dos analistas**. Buenos Aires: Paidós, 2011c.

\_\_\_\_\_ O real no século 21. In: Machado, O. e Ribeiro, V (orgs). **Um real para o século 21 (Scilicet)**. Belo Horizonte: Scriptum, 2014.

\_\_\_\_\_ O Um é letra. **Opção Lacaniana** n 83, setembro de 2021.

OITICICA, H. **HO**. (1979) Dirigido por: Ivan Cardoso. Documentário. 13 minutos. Disponível em < [https://youtu.be/vlga5PO5Svg?si=BXneR\\_h7ULiy6ivg](https://youtu.be/vlga5PO5Svg?si=BXneR_h7ULiy6ivg)>. Acesso em 21/02/2025.

\_\_\_\_\_ Anotações sobre o parangolé. In: **Aspiro ao grande labirinto**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

RÊGO BARROS, R. Da massa freudiana ao pequeno grupo lacaniano. In: **Psicanálise na Favela. Projeto Digaí-Maré: a clínica dos grupos**. Rio de Janeiro: Associação Digaí -Maré, 2008.

RIVERA, T. **Hélio Oiticica**. A criação e o comum. **Cadernos de estética aplicada** n. 7. Universidade de Brasília (UnB), jul-dez/2009

RIBEIRO, R. e PULINO, L. . Outubro, 2016, Brasil – As ocupações de escolas brasileiras da rede pública pelos secundaristas: contextualização e caracterização. **Psicologia Política**. V. 19. n. 45. p. 286-300. Mai-ago, 2019.

ROSA, M. **Fernando Pessoa e Jacques Lacan** : constelações, letra e livro. Belo Horizonte : Scriptum, 2011.

SANTIAGO, J. Adeus ao pai universal: sobre o perspectivismo ameríndio e a crítica ao patriarcado. **Correio. Revista da Escola Brasileira de Psicanálise**. Acontecimentos políticos de corpo. n. 92, abril 2024, p. 179.

SCHETJMAN, F. (2024) Loucuras del último Lacan. Inédito.

\_\_\_\_\_ (2024) Fracassos del Sinthome. Inédito.

SKRIABINE, P. Nó e Nome-do-Pai: vinte e uma considerações sobre a estrutura. In: **Opção Lacaniana** n. 50. Dezembro de 2007, p. 242-245.

\_\_\_\_\_ A psicose ordinária do ponto de vista borromeano. **Latusa digital**, ano 6, n38, setembro de 2009.

STIGGER, V. O parangolé e a dança dos olhares. **Porto Arte: Revista de Artes Visuais**. V. 24 n. 42, nov/dez 2019.

TUNGA OFICIAL, disponível em < <https://www.tungaoficial.com.br/pt/tunga/>> Acesso em fevereiro de 2024.

Tunga. (2016). In: ZAREMBA, L. **True Rouge**: inestimável tesouro. Disponível em: <<https://vimeo.com/185047811>> Acesso em 13 de fevereiro de 2024.

VIEIRA, M. A. **Restos**: Uma introdução lacaniana ao objeto da psicanálise. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

\_\_\_\_\_. A periferia de Freud – do pai freudiano ao objeto lacaniano. **Arquivos brasileiros de psicologia**, v. 60 – n. 1, Rio de Janeiro, 2008b.

\_\_\_\_\_. A política do Sintoma IV. **Aula do curso Sintoma e Invenção**. 15 de maio de 2008. Inédito.

\_\_\_\_\_. Turba e Turbantes. **Latusa**. Desigual: Identidades e identificações na pólis e na análise. N. 23, 2018.

\_\_\_\_\_. A parte que me cabe. In: **Boletim do XXV Encontro Brasileiro do Campo Freudiano** “Os corpos aprisionados pelo discurso”. Disponível em: < [A parte que me cabe...\[1\] - XXV Encontro Brasileiro do Campo Freudiano](#)>. Acesso em 13 de fevereiro de 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo, Ubu Editora, 2017.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

ZENONI, A. Versões do pai na psicanálise lacaniana: o percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai. **Psicologia em revista**, v. 13, n. 1., Belo Horizonte, 2007.

ZAFIROPOULOS, M. **Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951-1957)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

---