



Elementos de Biologia Lacaniana



Jacques -Alain Miller



Elementos de biologia lacaniana

reúne as três conferências
feitas por Jacques-Alain Miller

por ocasião do

IX Encontro Brasileiro do

Campo Freudiano:

As palavras e os corpos,

realizado em Belo Horizonte

nos dias 22, 23 e 24

de abril de 1999.

Jacques-Alain Miller é

psicanalista em Paris,

membro da

École de la Cause Freudienne

e dirige o Departamento de

Psicanálise da *Université de Paris VIII*.

Fundou a *Associação Mundial de Psicanálise*

(AMP), da qual é o Delegado Geral.

É o responsável pelo estabelecimento

do texto dos Seminários de Lacan,

dos quais dez volumes já se encontram

publicados. No Brasil, entre outros

livros de Jacques-Alain Miller,

foram editados:

Percurso de Lacan (1987)

Matemas I (1996)

Lacan elucidado (1997)

O osso de uma análise (1998)

Perspectivas do Seminário 5 de Lacan (1999)

A erótica do tempo (2000)

Jacques-Alain Miller



Elementos de Biologia Lacaniana

Tradução e estabelecimento do texto
Yolanda Vilela

Revisão
Jésus Santiago, Ram Mandil e Sérgio Laia.

Escola Brasileira de Psicanálise - MG

Editor Comercial

Escola Brasileira de Psicanálise - MG,
Rua Felipe dos Santos, 588, Lourdes
CEP: 30180-160 - Belo Horizonte - MG
Tel.: 0xx 31 3292 5776
e-mail: curinga@terra.com.br

Diretoria Geral da EBP-MG

Diretor Geral: Jésus Santiago

Adjunto: Sérgio de Mattos

Diretor Secretário Tesoureiro: Sérgio Laia

Adjunto: Henri Kaufmanner

Diretora de Intercâmbio e Cartéis: Cristina Drummond

Adjunta: Ana Maria Costa Lino Figueiró

Diretor de Biblioteca: Ram Avraham Mandil

Adjunta: Simone Souto

Conselho da EBP-MG

Presidente: Sérgio de Castro

Ana Lydia Bezerra Santiago

Elisa Alvarenga

Lázaro Elias Rosa

Ram Avraham Mandil

Sérgio Laia

Capa, projeto gráfico e formatação: Murilo Godoy

Estabelecimento dos títulos e sub-títulos das Conferências: Sérgio Laia

Elaboração das notas bibliográficas: Jorge Pimenta e Yolanda Vilela

Revisão de português: Mariângela Ramos Pimenta

Elementos
de Biologia
Lacaniana

Primeira Conferência

As pedras e o lagarto, 9

Segunda Conferência

O corpo e a vida, 35

Terceira Conferência

Biologia psicanalítica, 59

A presente edição, realizada pela EBP-MG, sob a chancela "Publicações Curinga", foi impresso na cidade de Belo Horizonte, em abril de 2001. A fonte utilizada no texto e títulos foi a Goudy Old Style corpo 12/16. Papel Off-set 90 g para o miolo e Craft 250 para a capa.

Apresentação

É sempre uma alegria apresentar mais um texto de Jacques-Alain Miller, principalmente quando este texto decorre de um trabalho feito dentro da Escola Brasileira de Psicanálise. Além disso, com esta publicação inaugura-se uma nova série sob a égide do *Curinga*: um novo espaço onde outros autores terão a chance de poder fazer circular sua produção.

Em abril de 1999, dando seqüência à Orientação Lacaniana, Jacques-Alain Miller proferiu três conferências sob um título que poderia soar estranho aos ouvidos acostumados ao jargão psicanalítico: *Elementos de Biologia Lacaniana*. Mas, como o próprio Miller disse: “quando estou no Brasil, eu gosto de falar em parábolas”.¹ Desta vez, ele o faz abrindo um caminho árduo que partiu da “pedra”, que bem poderia representar o mais duro encontro com o real, até poder fechar um circuito sobre os impasses que apresenta o conceito da vida. E isso foi feito de maneira cuidadosa, começando por um diálogo com a filosofia heideggeriana, onde a pedra assume dimensões diferentes da que encontramos na poesia de Carlos Drummond de Andrade, para, em seguida, trabalhar os conceitos de real e de vida. Em primeiro lugar, ele o faz relembrando a teoria pulsional e a forma como Freud tenta dar conta desses impasses através das teorias biológicas da época, principalmente com Weismann. Em seguida, retoma Lacan, quando este afirma no Seminário de 1955 que “o fenômeno da vida permanece em sua essência completamente impenetrável. Ele continua a nos escapar, não importa o que façamos”.

Estas conferências, que podem ser vistas como o ponto de Arquimedes do curso de Orientação Lacaniana, que teve como tema *A experiência do Real no tratamento analítico*, estruturam-se em torno da “ironia da natureza com relação significante” e orienta o projeto de precisar o que é o corpo vivo na psicanálise. Mesmo sendo sem corpo, é o significante, com sua lógica, que vai abrir o caminho, juntamente com o pouco que se ordena a partir da biologia, para se chegar a um saber sobre o gozo. Este saber é, talvez, “o único saber psicanalítico não-filosófico, o único saber psicanalítico que temos sobre a vida, sobre o que é o ser vivo. O ‘gozar’ do corpo vivo seria, assim, tudo o que podemos saber dele”.

Articulam-se nessas conferências, portanto, a tese freudiana que diz que a psicanálise não se ocupa da substância viva, mas sim das forças que nela operam — o que ele nomeia pulsão, e a afirmação lacaniana que essas forças, de alguma forma, vão se estruturar em torno do que pode ser definido como a função da letra, fazendo desta um análogo do gérmen.

O convite a novas pesquisas se depreende de uma leitura cuidadosa deste trabalho, onde se destaca uma frase que diz da essência do que se transmitiu: “a vida como tal não nos interessa na psicanálise. Para despertar esse interesse, comecei falando das pedras, até que a vida pudesse, de alguma forma, lhes parecer uma novidade”.

Celso Rennó Lima

As pedras e o lagarto

A pedra do poeta

No passado eu comecei falando de uma pedra, e este ano, de novo, vou começar dizendo: uma pedra. Seria a mesma pedra? Será que ela ainda está onde estava? Será que não saiu mais do lugar? Suponhamos que essa pedra fosse como o rochedo da punição de Sísifo. Vocês conhecem o mito de Sísifo? O mito diz que os Juízes dos Infernos lhe ordenaram empurrar o rochedo até o cume de uma colina e lançá-lo do outro lado para que ele caísse novamente. Até hoje Sísifo não conseguiu. Quando ele está prestes a atingir o alto da colina, é jogado para trás sob o peso da enorme pedra que recai, novamente, lá embaixo. Então, Sísifo torna a pegar, penosamente, o seu rochedo e recomeça tudo outra vez. O suor banha o seu corpo, uma nuvem de poeira se eleva acima de sua cabeça.

É assim que o suplício de Sísifo é contado por Robert Graves¹ a partir de Homero, de Pausânias e de Ovídio. É um mito que fala a cada um de nós e que serve para ilustrar muitas coisas: a coragem viril, segundo Kipling; o absurdo da condição humana, segundo Albert Camus².

Hércules também foi condenado a executar doze trabalhos, mas ele triunfa em cada um deles trabalhos, um após o outro, e chega ao fim de sua série. Sísifo, por sua vez, nunca termina. Ele nunca atinge o fim, tal como Aquiles, de quem falei da última vez. Sísifo sempre recomeça. Ele nunca pode dizer: pronto! Para ele nunca há um depois. Ele está sempre antes, parceiro desse rochedo.

Talvez esse seja o paradigma do ato falho, mas um ato falho sempre recomeçado, um ato falho perpétuo, que se torna algo como o etc. do sintoma. Será que podemos interpretar esse ato falho perpétuo? Imaginemos que Sísifo esteja em análise, se ele tivesse

tempo para isso... Talvez fosse preciso interpretar para ele que seu erro é acreditar no Juiz dos Infernos, que seu erro é essa crença e, correlativamente, que seu erro é também ter esperança. Em todo o caso, o que lhe faria bem, como a cada um de nós, seria passar da impotência ao impossível. Mas não é da pedra de Sísifo que vou começar falando.

Quero, de início, lembrá-los da pedra de que tratei ano passado, no começo do meu Seminário.³ Não era o enorme rochedo grego e ela não vinha de Homero; era uma pedra brasileira, que se encontrava em um poema de Carlos Drummond de Andrade.⁴ Voltemos um instante a essa pedra. Onde ela se encontra, de fato? Vocês se lembram? Vocês que estavam em Salvador? É uma pedra que há no meu caminho. Para dizer a verdade, ela está sobretudo no caminho do sujeito do enunciado, esse sujeito que me torno no momento em que pronuncio o verso “No meio do caminho tinha uma pedra”. Será que essa pedra estava mesmo no caminho? Ela está, antes de tudo, na palavra, no dito poético. Ela aparece aí sob a forma de seu nome. Mas seu nome não é um nome próprio; é um substantivo comum, comum a todas as pedras. No entanto, essa pedra aqui é uma pedra particular, é a pedra do poeta, e ela tem essa distinção, essa diferença, pela graça do dito que a destaca dentre todas as outras e que faz com que ela não se pareça, na sua humildade e glória, com nenhuma outra. É por isso que essa pedra do ano passado não se confunde com a pedra da qual tratarei agora.

Biologia Recreativa

Eis como vou começar o que chamei *Elementos de biologia*. *Elementos de biologia* é um título irônico, que deve ser tomado com uma certa ousadia. Esse é o título que me veio, pois quando venho ao Brasil, estou sempre de bom humor e sinto vontade de fazer um exercício de gaio saber. Fico com vontade de me divertir um pouco e, então, é de uma biologia divertida que eu gostaria de falar. Eu deveria, aliás, ter escolhido o título *Elementos de biologia recreativa*. Mas, para falar a verdade, do nosso ponto de vista o próprio nome “biologia” seja talvez irônico, pois a junção da ciência e da vida é altamente problemática. Não faltam formulações de filósofos e pensadores para quem a noção da vida era rebelde ao conceito, para quem a vida não podia se deixar capturar pelo conceito e que somente se podia falar da vida com a condição de abandonar toda categoria comum, todas as categorias das quais nos servimos, precisamente, na vida quotidiana. Parece-me que se podê falar da vida como se fala, às vezes, do inconsciente, como alguma coisa da qual não se pode falar, ou da qual somente se pode falar sob a forma de um *Unbegriff*, de um não-conceito. Acrescento que a biologia é uma ciência cujo estatuto epistemológico é incerto.

Tentou-se atingir a vida pela anatomia. Em seguida, tentou-se atingi-la pela física e pela química: ela foi situada no nível da célula e da molécula. Chegou-se até a utilizar a teoria da informação. Observamos, então, uma espécie de transferência da biologia ao longo dessas diferentes disciplinas e desses diferentes níveis. É por isso que me permito dizer que o estatuto epistemológico da biologia continua incerto, ou que ele não é, pelo menos, fixado como o da física matemática. E muitas das considerações epistemológicas sobre a biologia — considerações que nutriram

meus estudos de filosofia até meados dos anos sessenta — caíram, de certa forma, em desuso; foram postas numa situação difícil pelos remanejamentos e deslocamentos sucessivos da biologia. Pode-se, caso se queira, fazer uma homenagem à biologia, pois ela conserva uma grande abertura, mas não está livre de dificuldades e até mesmo de uma confusão epistemológica. Eu gostaria muito de desenvolver isso, mas hoje não vamos falar da biologia como tal. Vamos nos contentar com a biologia na psicanálise, e mesmo com a biologia lacaniana, a biologia em Lacan, que é, também, a nossa biologia. A biologia lacaniana não é, aliás, a biologia freudiana, que vai, no final das contas, desembocar no mito. Freud, tal como ele próprio o exprime, recorre ao *Eros* do “divino Platão”. E é pelo viés dessa suplantação da biologia frente ao mito que ele inventa a sua pulsão de morte e a inscreve no mito, não conseguindo que ela tivesse crédito no plano propriamente biológico.

O que há de mais avançado na biologia freudiana é que dois querem fazer um, que dois corpos querem fazer um. Poder-se-ia dizer, simetricamente, que o que Lacan interroga é muito mais como se faz, a partir de um corpo, um outro: como se passa de um para dois. Pois, definitivamente, é um fato muito misterioso esse da vida existir e, além disso, se reproduzir. Por que será que a vida se reproduz? Será que a vida deseja durar, durar através do tempo? O que me levou a questionar o nosso uso da biologia foi o meu Seminário do ano passado em Salvador, e o fato de que a ênfase que dei ao corpo vivo não passou despercebida. Tento, então, prosseguir.

A pedra do filósofo

A pedra de hoje... A pedra de hoje não pertence ao mito nem à poesia. Ela pertence à filosofia. É uma pedra que não é grega, nem brasileira: é alemã. É uma pedra que encontrei, não no caminho, mas no desvio de uma releitura de um curso de Heidegger, dado em 1930. Trata-se de um curso que se intitula *Os conceitos fundamentais da metafísica*, publicado em alemão somente em 1983, mais de cinquenta anos após ter sido ministrado, e que foi traduzido para o francês em 1992. É um curso excepcional em que o filósofo diz coisas, em particular sobre a vida, das quais ele não trata em nenhum outro lugar. Em *O ser e o tempo*,⁵ há alguns parágrafos sobre a vida, mas eles são muito sumários. Dentre os conceitos fundamentais distinguidos por Heidegger, há o de mundo, *Welt*. É um conceito que, sem dúvida, não era indiferente a Carlos Drummond de Andrade, já que a coletânea em que aparece o poema da pedra se intitula — eu lembro a vocês — *Tentativa de exploração e de interpretação do ser no mundo*, o que significa que ela tem um título heideggeriano.

A segunda parte do curso de Heidegger se consagra a esclarecer o fenômeno do mundo e do ser no mundo. E é no começo de sua tentativa que se encontra a frase evidenciada, sublinhada, inúmeras vezes repetida: “a pedra é sem mundo”. Essa frase não tem a pretensão de ser poética, mas talvez o seja. De todo modo, ela é um pouco enigmática. Para o filósofo, porém, ela é uma tese. Verdaderamente a tese da pedra. É uma tese que não designa uma pedra que há no meu caminho, porque uma pedra que há no meu caminho é essa pedra aqui, e não uma outra. A tese, agora, se refere à “pedra”, à pedra como tal, àquilo que é comum a todas as pedras, digamos que à essência da pedra. É a tentativa de uma fenomenologia

da pedra, não do fenômeno da pedra tal qual ela aparece no meu mundo, mas de uma fenomenologia impensável, em que a própria pedra seria sujeito. Evidentemente, esse é um exercício extremo, pois não se pode transmudar uma pedra. Logo, trata-se de uma fenomenologia igual a zero, que não tem outra proposição além de “a pedra é sem mundo”.

Nem ao menos é certo que essa tese se refira verdadeiramente ao que sequer seja uma pedra; ela somente se refere à pedra a título de exemplo, um exemplo do que é material em oposição ao que é vivo. É por isso que se necessita de tempo para refletir sobre a pedra, sobre o “sem mundo” da pedra, em oposição às plantas, aos animais e aos seres humanos. Na verdade, Heidegger não fala das plantas, e isso faz falta na sua fenomenologia. Perguntei-me por quê. Penso que ele não fala das plantas porque elas são vivas. Parece-me que, com o vegetal, nunca se sabe muito bem onde a coisa começa e onde termina. Isso quer dizer que a individuação é um problema quando se trata do vegetal, ao passo que, quando temos de nos haver com o animal há a unidade do corpo. Se existe uma diferença a ser feita entre o que é material e o que é vivo, há, naquilo que é vivo, também uma diferença a ser feita entre o que tem um corpo, um “corpo Um”, e aquilo de que não se tem muita certeza de que tenha um “corpo Um”. Poder-se-ia fundar aí, se quisermos nos divertir, a diferença entre a mineralogia e a zoologia. Lacan diz, de modo bem preciso, que a zoologia parte da pretensão do indivíduo em fazer o ser do vivo. A zoologia pode fazer uma equivalência entre o ser do que é vivo e o indivíduo. Porque existe o corpo, e, no fundo, o que manifesta a sua unidade é o seu movimento, o seu deslocamento. Porém, a vida transborda o indivíduo — é o que nos mostra o vegetal e, talvez até, o misterioso coral.

Mas voltemos à pedra do filósofo. “A pedra é sem mundo” é uma tese formulada para produzir um esclarecimento filosófico quanto ao que constitui a natureza do que é vivo, a ser diferenciado do que é sem vida e que, por isso, não tem a possibilidade de morrer. Essa tese é concebida para nos dar uma primeira compreensão do que é o mundo, a partir do que se pode dizer de uma coisa material. “A pedra é sem mundo” quer dizer que ela não tem acesso a nada mais do que isso, a nenhuma outra coisa. Ser “sem mundo” não é, para a pedra, uma privação. A ausência de mundo não escava na pedra nenhuma falta. Ela é o que é, e ali, onde ela está. O filósofo diz que, se jogarmos a pedra no fundo de um poço, ali ela cai e ali ela fica. Mas ele começa dizendo — e isso não tem nada de poético, mesmo se ressoou em mim como o verso de Drummond — que a pedra se encontra, por exemplo, no caminho.

Interrompo aqui a demonstração filosófica para ser um pouco maldoso, para fazer alguns Witz. Lendo Heidegger, eu me disse que foi realmente um achado esse exemplo da pedra filosófica. Como ele é bem apropriado para a demonstração!... Dentre todas as coisas materiais, não se poderia ter escolhido um exemplo melhor. Por isso mesmo, esse exemplo não é um qualquer: é um exemplo de demonstração, um paradigma. A pedra está ali para ilustrar a ausência de mundo em tudo aquilo que é material. Além do mais, foi preciso escolher muito bem essa matéria ponderosa para que ela ficasse bem ali onde está, ali onde foi lançada pela mão do filósofo. Se a coisa material fosse mais leve, ela flutuaria e um rio poderia arrastá-la em seu movimento. Se essa coisa material fosse mais leve ainda, ela seria, por exemplo, levada pelo vento *qual piuma al vento* e serviria para evocar o ser vivo e, precisamente na espécie humana, a mulher: *La donna è mobile*.⁶ Porém, esse não é o tipo de exemplo que o filósofo escolhe. É bem possível que as conotações da pedra

— pesada e imóvel — devam ser procuradas do lado do homem, do macho. Pelo menos é isso que assinala Lacan no terceiro capítulo do seu *Seminário IV* sobre *A relação de objeto*⁷ e — como exemplo também — ele diz que basta que a pedra seja erigida, erguida, para que ela possa se tornar o símbolo do falo. A pluma ao vento é símbolo de outra coisa. Assim, com uma certa dose de ironia é possível dizer que o significante sabe apoderar-se das pedras e transformá-las à sua imagem, transformá-las em significantes. Aliás, a pedra é especialmente propícia a se tornar significante.

Eu também vou tomar alguns exemplos. A pedra no meio do caminho poderia ser uma pedrinha, uma dessas pedrinhas que o Pequeno Polegar foi deixando atrás de si, pelo caminho. O Pequeno Polegar é conhecido no Brasil? Talvez esse caminho fosse um desses *Holzwege*. Esta é uma palavra alemã utilizada por Heidegger, que ele fez título de um de seus livros, o que pode ser traduzido por “caminhos que levam a lugar nenhum”. Pode ser que o Pequeno Polegar estivesse num desses *Holzwege* de Heidegger e que ele se tenha utilizado das pedrinhas. Esse é um exemplo que mostra que a pedrinha não está só, fechada em seu ser: ela faz parte da cadeia, da série das pedrinhas. Portanto, é uma cadeia como a cadeia de significantes no cruzamento de dois projetos oriundos de um *Dasein* e de um outro *Dasein*. O projeto de perder, de se fazer perder, por um lado, e o projeto contrário de se reencontrar. Mas, certamente, a pedrinha nada sabe sobre sua função. Isso não impede — e esse exemplo o mostra — que a pedra possa estar comprometida com o significante. A pedra está ainda mais comprometida com o significante se ela for um marco no caminho, se ela trouxer consigo nomes e números que indicam lugares e distâncias. O que dizer, então, da pedra se ela não se encontra mais no caminho, mas no laboratório

de mineralogia, tomada pelo discurso da ciência? Ela também poderia estar em um museu. E por que não poderia se revelar como pedra preciosa, sob a lupa do diamantário? Nesse caso, apenas nos restaria oferecê-la a uma mulher. Por que será que oferecemos pedras preciosas às mulheres? Talvez com a esperança de que, lastradas por esse peso, elas se revelem menos “móveis”. A pedra também pode demarcar um território, um limiar próprio a um espaço proibido, por exemplo, sagrado. E, nesse caso, ó filósofo, você seria bastante imprudente em jogá-la no fundo de um poço!

A pedra pode ser escavada, pintada; pode-se, inclusive, escrever nela, esculpi-la. O que sei ainda? Tudo isso para dizer que você, filósofo, fez muito bem ao escolher sua pedra natural, caída no caminho por acaso. Por acaso quer dizer em um lugar determinado pelo *automaton* da gravidade, sem obedecer à intenção de nenhum ser vivo; nem mesmo de uma formiga, que só desloca galinhos, nem mesmo de um castor, que se interessa pela madeira e não pela pedra. O que quero simplesmente enfatizar com esses exemplos, é que não é qualquer pedra que você toma como exemplo para ilustrar a sua tese da ausência de mundo. Você toma uma pedra que pertence à natureza e que não está inscrita na cultura, ou seja, para empregar a sua linguagem, filósofo, trata-se de uma pedra que não está inscrita no mundo do homem, onde a pedra se torna um significante. A pedra é sem mundo, sem mundo que seja o seu, mas existe o mundo do homem e ele não é sem pedras. E o homem faz um uso importante das pedras em seus projetos.

Duas observações são ainda necessárias antes de retomarmos a demonstração filosófica. Primeiramente, é ótimo que você, filósofo, encontre a sua pedra aleatória e natural no caminho, pois se ela estivesse, por exemplo, sobre você, como um rochedo, ela poderia

ser ameaçadora — a palavra “ameaça” vem do latim *minae*, que também designa “pedra que se projeta sobre” — e você teria medo; talvez fosse se jogar em outro lugar. De uma tal pedra você não poderia dispor, a seu bel-prazer, para a sua experiência de pensamento. Segunda observação: digamos, para parodiar Gertrude Stein, *stones is stones is stones...* Quando você enuncia “a pedra é sem mundo”, não se trata da mesma pedra de quando você acrescenta, imediatamente, por exemplo, “a pedra se encontra no caminho”. A primeira pedra é a pedra como tal, a essência da pedra, que não se encontra em caminho algum.

Há um célebre verso de Mallarmé que fala da rosa, da flor: ela é a ausente. Ele a designa como a ausente de todo e qualquer *bouquet*, porque se trata da essência da flor. Então, poder-se-ia dizer, parodiando Mallarmé, que a essência da pedra é ausente de todo e qualquer caminho; que a pedra, de que fala a tese, é a ausente de todo caminho.

Em seguida, quando Heidegger diz que a pedra se encontra no caminho, já não é mais da mesma pedra, da essência da pedra que ele fala. E a grande diferença entre as duas é que a pedra que está no caminho é “uma” pedra. Como será que esse Um vem à pedra? Será que ele vem da própria pedra? Será que a *Gestalt*, a forma da pedra, basta para produzir o Um ou são necessárias, no mínimo, duas pedras para que haja uma e outra?

O Um e a natureza, o significante e o corpo vivo

Essa é, então, a grande questão que Lacan coloca na sua biologia psicanalítica. Será que o Um se encontra na natureza? Aristóteles, a quem Lacan se refere, pensava que sim, que o Um se encontra na natureza sob a forma do corpo, que é o Um natural. Lacan se opõe a isso afirmando que o Um não se encontra na natureza. Essa é uma grande questão a propósito da qual é preciso tomar partido. Parece-me que jamais um corpo — e tampouco uma pedra — instaurará o significante Um. Para que haja uma pedra e um corpo, é preciso que a ordem simbólica já exista no mundo do homem, extraída da sua língua. Talvez isso não chocasse o filósofo, sobretudo se, ao contrário, se disser que há uma pedra e também um caminho apenas pelo *logos*. Terei, talvez, ocasião de voltar a esse tema.

A demonstração filosófica sobre a pedra que é sem mundo está aí para que se possa apreender o quê? Para que se apreenda a sua diferença no que concerne ao mundo, tanto com relação ao animal, quanto ao mundo mineral. Ela está aí para ilustrar a diferença entre o animado e o inanimado, entre o que é vivo e o que é material. E, para se chegar à zoologia e à biologia, é preciso gastar, como se fez antes, um pouco de tempo com a mineralogia, com a mineralogia recreativa. Porque é disso que se trata: de partir da pedra para se chegar ao corpo vivo. Esse é o caminho que eu já havia seguido no ano passado. Por isso o Sísifo que evoquei no início desta conferência. Deve, certamente, existir afinidades entre a pedra e o corpo para que ela seja tão solicitada quando se trata de dar sepultura ao corpo, quando esse corpo foi o de um homem. Seja sob

a forma da caverna, da pirâmide ou, mais modestamente, da tumba, a pedra está sempre lá. É, sem dúvida, porque o buraco no rochedo ou a unidade do bloco da pedra são especialmente propícios para ilustrar o Um, a rigidez do significante Um. Quando se recorre ao fogo, ao invés da pedra, encontra-se, então, a urna, o vaso, que serão retomados mais tarde.

Passemos agora à pedra e ao animal. Para ilustrar suas diferenças quanto aos fenômenos do mundo, Heidegger coloca sobre a pedra nada mais nada menos do que um lagarto estirado ao sol. Poder-se-ia pensar em uma mulher...

A pedra não está no solo como o lagarto está sobre a pedra. Aí reside o nervo da demonstração do filósofo. A pedra repousa sobre o chão, ela está em contato com ele, ela exerce uma pressão sobre o solo; pode-se dizer que ela toca o solo. Mas esse tocar não é a relação que o lagarto tem com a pedra, e o filósofo acrescenta que tampouco é o tocar, com nossa mão, a cabeça de um ser humano. Encontrando-se sobre a terra, a pedra não a tateia. A terra não é dada à pedra como um apoio, ela não é dada como terra e, sobretudo, a pedra não pode buscar a terra como tal. O mesmo não acontece com o lagarto — eu cito o seminário do filósofo. O lagarto procurou a pedra, ele tem costume de procurá-la quando, longe dela, ele se esquentava ao sol. Vocês não sabiam que Heidegger conhecia tão bem os lagartos... É certamente duvidoso que o lagarto se comporte como nós quando estamos estirados ao sol. É duvidoso que o sol lhe seja acessível como sol, e que ele faça a experiência da pedra como pedra. Vê-se, então, uma diferença entre o gênero de ser do lagarto e o gênero de ser da pedra. É assim que o filósofo tenta delimitar a diferença entre o animal e a coisa material. Como exprimir essa diferença? É sempre difícil. Ele diz que o lagarto tem uma relação própria com a pedra, com o sol e com outras coisas, ao

passo que a pedra não tem relação própria. Mas, mesmo quando nos exprimimos assim, utilizamos nossa linguagem dizendo pedra, sol, etc., e o filósofo nota que deveríamos rasurar essas palavras porque não são palavras do lagarto que, justamente, não tem palavras, não é um corpo falante.

Ao utilizar essas palavras, gostaríamos de indicar que diferentes coisas são dadas ao lagarto de uma forma ou de outra, mas que elas não são reconhecidas assim como nós o fazemos em nosso *logos*. O animal é “com um mundo”. Ele tem um mundo ambiente no qual se desloca. Aqui, Heidegger faz, claramente, uma filosofia da etologia. Ele utiliza os mesmos autores aos quais Lacan não cessará de se referir em sua zoologia, tal como Von Uexküll, que é autor de um livro, que lhes recomendo, chamado *Mundos animais e mundo humano*.⁸ O mundo do animal é um mundo onde ele vai buscar o seu alimento, onde há a relação com suas presas, onde combate seus inimigos e seduz seus parceiros sexuais. Ele tem um meio ambiente preciso que é o seu.

O que define, portanto, o corpo vivo é ter um meio que é o seu e em relação ao qual ele tem um comportamento, enquanto a pedra não o tem. Ele tem uma maneira de ser, e é isso que chamamos vida. E o filósofo coloca a palavra vida entre aspas, como Lacan o faz, porque dela não sabemos nada, a não ser que o animal tem algo do mundo. E o filósofo diz, de forma muito bonita, que ele tem um mundo pobre, marcado pela fixidez e pelo número determinado e limitado de seus objetos. Pode-se acrescentar que é um mundo caracterizado por sua adequação ao corpo vivo. Na verdade, a demonstração que Von Uexküll repete, a respeito de vários tipos de animais, é a de que o corpo vivo animal se encaixa perfeitamente no seu *Umwelt*, no seu mundo ambiente: existe uma correspondência total entre *Invelt* e *Umwelt*, eles se correspondem como avesso e direito. Lacan diz que eles se correspondem traço por

traço. Aliás, ele diz isso várias vezes porque essa é uma referência de sua reflexão analítica. Eis que, finalmente, passamos da pedra ao animal, do inanimado ao animado, deixando a planta entre parênteses.

Antes de prosseguir eu gostaria de lhes oferecer dois pequenos divertimentos. O primeiro: como não evocar o mito onde a pedra é transformada em ser humano, ou seja, o mito de Deucalião? Houve um dilúvio em que todas as criaturas terrestres morreram — isso se encontra em Apolodoro e em Ovídio. Somente Deucalião e Pirra escapam. Eles pedem a Zeus que o gênero humano seja reconstituído. O deus lhes envia Thêmis, que lhes diz: “cubram as suas cabeças e joguem os ossos da mãe de vocês para trás”. Eles compreendem que se trata da mãe-terra, cujos ossos são as pedras. Eles seguem a recomendação e cada pedra torna-se um homem ou uma mulher, conforme tenha sido jogada por Deucalião ou Pirra. Desde então, reza o mito, homem e pedra são a mesma palavra em muitas línguas.

Vamos ao segundo divertimento — digo divertimento porque não tenho tempo agora de desenvolver tudo que poderia ser extraído desse tema. Existe um pequeno poema datado de Roma, 1846 — de Lamartine, um grande poeta francês do século XIX, chamado *Le lézard* (O Lagarto). E é um lagarto que tem relação com o significante por intermédio da pedra — não vou ler o poema inteiro, pois ficaria muito longo; apenas o resumo. O poeta está no meio das pedras. Trata-se das pedras do Coliseu e não as que encontramos em um caminho. São pedras de ruínas, das quais os poetas românticos eram especialmente ávidos. No meio das pedras do Coliseu, o poeta evoca a Romântica e tenta, em um certo momento, ler o nome do imperador que está incrustado na pedra em letras de bronze. Então, ele diz: “soletrei o primeiro signo, mas desconcertando meu olhar, um lagarto dormia na linha onde brilhava

o nome César”. Na verdade, o lagarto o impede de ler o nome do imperador. Ele continua: “a sombra desse réptil imundo eclipsava a tua glória aos meus olhos”. Com essa imagem, ele torna o lagarto mais poderoso que o mais poderoso dos significantes mestres. Ele vê nisso uma ironia, a ironia da natureza em relação à cultura. É um verso simples e muito bonito. A natureza tem sua ironia. E é a ironia da natureza com relação ao significante. Pode-se dizer que temos aí todos os sentidos do romantismo. No meio das ruínas, refletir sobre o que há de vão na turgidez da cultura em relação à perpetuidade da vida natural. Não vou desenvolver isso. O que me fez partir novamente da pedra para chegar — desta vez, seguindo a demonstração filosófica — ao animal? O que me orienta é o projeto de precisar o que é o corpo vivo na psicanálise.

Temos, depois de Lacan, uma noção operatória do significante. Temos os elementos da sua lógica, da sua lógica pura, quando ela é puramente matemática. E também da sua lógica subjetiva, quando transformamos o conjunto vazio em sujeito. Mas esse significante é, justamente, sem corpo. Ao contrário do corpo vivo, será que temos na psicanálise uma noção operatória, ou mesmo apenas ordenada? Vejo aí um grande contraste entre o que sabemos da lógica do significante — logo, do que está do lado da lógica — e o pouco que ordenamos da biologia de que temos necessidade para chegar a um saber sobre o gozo.

O saber sobre o gozo é, talvez, o único saber psicanalítico não filosófico. O saber filosófico passa claramente muito mais pela noção de mundo do que pela noção de gozo. Mas, o saber sobre o gozo talvez seja o único saber psicanalítico que temos sobre a vida, sobre o que é o ser vivo. Pelo menos é o que formula Lacan no *Seminário Mais, ainda*.⁹ Não sabemos o que é ser vivo, a não ser pelo seguinte: um corpo, isso goza. O “gozar” do corpo vivo seria,

assim, tudo o que podemos saber dele. Mas, para isso, seria preciso, primeiro, compreendê-lo como convém. O saber filosófico sobre a vida giraria em torno do conceito de mundo. O saber psicanalítico sobre a vida seria, antes de tudo, que há gozo. Em segundo lugar, não há gozo sem vida e em terceiro, na nossa experiência analítica, apreendemos a vida a partir de um corpo. Será que podemos dizer isso? O gozo é uma propriedade do corpo vivo, a única propriedade da qual podemos dizer que temos um saber que é sustentável. Em que sentido o gozo seria uma propriedade? Será que essa propriedade poderia ser admitida no discurso da biologia como ciência da vida? Se ela não o for, só nos resta tentar algo como uma biologia psicanalítica, sobre a qual encontramos elementos em Lacan.

O primeiro elemento é negativo: o significante como tal não goza. Um sistema significante não goza: ele funciona. Seria um abuso pouco justificável fazer equivaler funcionamento e gozo. Sem dúvida, na ficção científica encontramos sistemas, aparelhos que gozam, ou que, pelo menos, nos dão a idéia de gozar. É quando eles cessam de ser nossos instrumentos, quando deixam de nos servir, que podemos ter a sensação de sermos o alimento do gozo deles, dos seus gozos impensáveis: o gozo do Outro do significante. Quando a ficção científica tenta nos mostrar o aparelho do significante como gozante, é preciso, no final das contas, sempre lhe dar um corpo. Vemos isso muito bem no último filme de Cronenberg, "Existenz",¹⁰ onde se opera uma conexão entre o aparelho e o corpo. Esse aparelho é uma *playstation*, que mostra jogos eletrônicos ligados na coluna vertebral e, a partir desse ligamento, entra-se no jogo eletrônico. Aí estamos justamente nessa fronteira em que não se sabe mais quem goza. Assisti ao filme antes de vir para cá e é bastante emocionante, mas não tive tempo, nem tranquilidade, para refletir sobre ele como deveria. Mas, trata-se claramente de uma exploração dessa fronteira. Pode-se dizer que o significante é um aparelho, mas, de todo modo, ele é inanimado,

não é uma substância viva. Por conseguinte, a função da fala, o campo da linguagem e a instância da letra não recobrem tudo o que diz respeito ao campo freudiano e à operação analítica. A referência ao corpo vivo é ineliminável da operação analítica.

Da mesma maneira que Lacan formulou que a linguagem é a condição do inconsciente, poder-se-ia dizer que o corpo vivo é a condição do gozo. Essa formulação pode, na verdade, ser extraída das indicações de Lacan. Partamos da operação analítica. Façamos um esboço fenomenológico da operação analítica. Seria excessivo dizer que ela faz abstração do corpo? A operação analítica, no mínimo, recomenda uma abstenção corporal. Ela exclui a intervenção direta sobre o corpo. O contato dos corpos é proibido. Freud renunciou à pressão das mãos sobre a fronte, que era uma das suas primeiras técnicas.

Para mostrar o sentimento de certa forma anticorporal da psicanálise, posso contar esta anedota que se encontra no pequeno livro de H. Etchegoyen intitulado *Conversaciones*,¹¹ publicado no fim do ano passado e que me trouxeram a Paris na semana passada. Ele conta que nos anos 60, Donald Meltzer estimava firmemente que o analista deveria se abster de apertar a mão do paciente, pois isso já se configurava como contato físico. E parece, aliás, que muitos analistas argentinos kleinianos passaram imediatamente a imitar Donald Meltzer...

Há, aí, a tradução de algo que é muito profundo na psicanálise, ou seja, o fato da operação analítica fazer tudo para não mobilizar os sentidos, para não atrair o interesse dos sentidos, chegando até a subtrair-lhes a visibilidade do corpo, como se fosse preciso sacrificar os "sentidos" em benefício exclusivo do "sentido". Isto é, sacrificar o sensorial em benefício do semântico, como se a

operação analítica supusesse uma distinção quase cartesiana do corpo, mas uma distinção em que o inconsciente se substituísse à alma. Se for preferível aqui uma referência hursseliana, podemos então falar de uma colocação do corpo entre parênteses na psicanálise, etc. Essa colocação entre parênteses do corpo realça ainda mais o que resta do corpo na própria operação analítica e o que permanece ineliminável: a presença dos corpos. A presença dos corpos, de dois corpos, é uma condição da operação analítica. Não há análise por escrito, não há análise por telefone, não há análise via internet. É um fato que o sentido não vale sem a presença. Mesmo reduzido ao mínimo da sua presença, o corpo vivo não pode ser subtraído da operação analítica. Será que isso quer dizer que, na psicanálise, o corpo é apenas um resíduo de presença, e que o saber é elaborado inteiramente fora do corpo, na ordem simbólica? Essa hipótese faria do corpo o dejetivo do Outro do saber. O saber se sustentaria fora do corpo, segundo o modelo do *bunraku* japonês, o teatro de marionetes japonês ao qual Lacan faz referência.

Vou parar aqui. Nossa trajetória chegou ao ponto em que ela deve dar uma guinada para postular que há um saber “do” corpo que deve ser entendido como um saber “no” corpo. É a partir daí que retomarei, amanhã, o que se segue dessa operação.

Debate:

Sérgio de Castro – No final do *Seminário I*, temos Lacan criticando a *two bodies psychology*. Portanto, essa é a maneira que ele entra em cena, que ele inicia o seu ensino, criticando essa psicologia de dois corpos que era praticada, que era uma referência, se me

lembro bem, a toda uma escola psicanalítica ligada a Balint. Alguma coisa mudou, então, nesse sentido?

Jacques-Alain Miller – Se não me engano, *two bodies psychology* é uma expressão de Rickman, com quem Bion colaborou. É exato que Lacan ironizou essa psicologia que reduz a experiência psicanalítica à presença de uma pessoa junto a uma outra. Assim, Lacan demonstrou o modo de presença do grande Outro, da linguagem, da verdade que não têm o mesmo modo de ser que do *body*. No momento em que Lacan começou o seu ensino, para colocar em evidência a função da fala e o campo da linguagem na psicanálise certamente era-lhe necessário descartar a *two bodies psychology*. Porém, pode-se dizer que permaneceu entre os lacanianos uma espécie de desinteresse ou de desconhecimento da instância do corpo. Parece-me que Lacan não compartilhou, de forma alguma, dessa opinião. Ao contrário, existe uma doutrina do corpo vivo em Lacan que é preciso ser reconstituída, o que espero começar a fazer. Talvez eu tenha sido precedido nessa tarefa por Jesús Santiago, mas se trata de ordenar os elementos indispensáveis para apreender aquilo que está em jogo na operação analítica. Espero conseguir mostrar que há duas estruturas distintas da relação do significante com o corpo, e que conhecemos bem melhor a primeira do que a segunda, que é ignorada. Isso é para lhes dar vontade de escutar a continuação...

Angelina Harari – No início da conferência de hoje, ao descrever o mito de Sísifo que não conseguia realizar a sua tarefa, o senhor evocou o ato falho. Minha questão é se não poderíamos pensar também no movimento pulsional, que é constante e que se satisfaz no nível da finalidade sem, no entanto, alcançar o alvo.

Jacques-Alain Miller – Eis mais um novo uso do mito. É preciso dizer que esses mitos são extraordinários e que eles se prestam a mil e uma leituras. No momento mesmo em que esta acaba de ser proposta, ela já parece totalmente convincente. Por

que Sísifo faria todo esse esforço se ele não gozasse ao empurrar o seu rochedo? Talvez ele tenha conseguido retirar do seu suplício, de sua punição, precisamente de seu sofrimento, esse gozo. Temos que assinalar isso aos Juízes dos Infernos...

Sérgio de Mattos – Parece-me que quando o senhor começa a desenvolver, a introduzir essa dimensão do corpo e, com isso, a dimensão do sensível, é como se trouxesse um novo elemento em relação às maneiras anteriores de pensar o gozo, desta vez sob uma perspectiva mais lógica. Lembrei-me de uma exposição feita na Argentina, onde o senhor dizia que o corpo era uma caixa de ressonância. Pergunto-me se essa relação do significante com o corpo que vivifica não dependeria dessa materialidade sonora do significante...

Jacques-Alain Miller – Por que não? Até o momento não incluí neste Seminário essa materialidade sonora, mas isto seria totalmente pensável. Por outro lado, eu gostaria de precisar na seqüência de minha exposição, algo que diz respeito às emoções. Sobretudo a propósito da definição, freqüentemente retomada, que Lacan deu da tristeza ou da depressão, quando ele diz que é uma covardia moral. Daí, repetimos: é uma covardia moral. Acredito que um dos propósitos deste Seminário é tentar precisar o que isso quer dizer exatamente. Aliás, ao me interrogar sobre esse ponto, percebi que Lacan repetia, à sua maneira, doutrinas bastante clássicas, ou seja, no fundo ele as reformulava. Voltarei a isso na segunda ou na terceira parte.

X – O senhor demonstrou uma analogia possível entre uma pedra e um significante. Para a primeira, é dado um valor de gozo devido à sua propriedade estética que vem do Outro da linguagem, da cultura. Minha pergunta é como separar uma pedra sem valor, ou uma fala vazia de um analisando, do tesouro de um significante, sem que se utilize como critério de diferenciação os

valores do analista incorporados no papel do grande Outro. Ou, ainda, uma pedra é uma pedra é uma pedra, uma fala é uma fala é uma fala. O que vem marcar a diferença entre o significante e a dimensão do tesouro?

Jacques-Alain Miller – Há, de saída, uma grande diferença entre o significante e a fala. A fala é algo do significante, mas que habita o corpo. Ela é como um pequeno parasita que se tem no corpo ou, talvez, seja possível tomá-la como um órgão especial que se tem no corpo e que o faz ressoar — distingue-se muito bem fala e mensagem. A fala é algo do significante que é alojado no corpo vivo e que, aliás, o deixa cansado. Concordo que ouvir é cansativo. É cansativo porque também se tem a fala que entra no corpo pelos ouvidos. Existe a fala como matéria fônica, que deve ser produzida através de movimentos do corpo. Então, uma fala é uma fala é uma fala, como você diz muito bem. E, justamente, isso não é o significante. Isso não se sobrepõe porque, no caso da fala, acrescenta-se o corpo vivo. É verdade que não percebemos isso quando refletimos usando os termos da teoria da comunicação. Há toda uma parte do ensino de Lacan que utiliza a teoria da comunicação, reformulando-a. Se tudo acontece, então, entre o sujeito barrado e o grande Outro, não percebemos a presença do corpo vivo. É por essa razão que Lacan acabou criticando o fato de se recorrer à comunicação na psicanálise, sem dizer que ele criticava a si próprio. É por isso que se assiste, em um dado momento, à substituição de uma estrutura por outra na relação do significante com o corpo. É o que eu gostaria de mostrar em seguida.

Luiz Gonzaga Sanseverino Jr. – O senhor disse que não existe análise pelo telefone. Disse também que não existe análise via internet. Que não existe análise sem a presença do corpo vivo. A minha pergunta é se o senhor acredita que, no futuro, será possível

uma análise por um dispositivo de presença virtual, de realidade virtual, isto é, sem o encontro dos corpos. E por que isso não seria possível?

Jacques-Alain Miller – Quando falei de internet, estava querendo dizer internet com a inclusão da pequena câmera. Acho que a internet, mesmo com a camerazinha, não torna possível a análise à distância. Evidentemente, você diz “no futuro”. E é verdade que, com os nossos *gadgets* que se multiplicam, o futuro torna-se bastante aberto. Se conseguíssemos transmitir o corpo em três dimensões e que ele fosse um perfeito *semblant*, será que isso tornaria a análise à distância possível? Realmente, eu não acredito. Não acredito por quê? O que é que se multiplica nessas ficções? Multiplica-se, finalmente, os *semblants* de corpos. Isso torna apenas mais insistente a questão sobre o que está fazendo, de seu lado, o corpo original, enquanto seu *semblant* é mostrado. Mas eu concordo que vale a pena refletir mais sobre isso. Se fazemos um estudo fenomenológico da essência da psicanálise, se posso dizer assim, parece-me difícil eliminar o “estar presente” de dois corpos, pelo menos na operação *standard*, talvez precisamente por tudo o que esses corpos não fazem juntos. Ou seja, eles tornam presente uma interdição, uma separação ou uma não-relação. É esse elemento aí que é anulado pela distância.

Jésus Santiago – A minha questão é sobre a compatibilidade dessas duas doutrinas do corpo. Lacan me parece tão convicto do efeito mortífero do significante sobre o corpo, que ele continua falando a esse respeito até *Radiofonia*,¹² que é um texto de 1969. O corpo é a incorporação de um elemento incorporeal que é o significante. Pergunto-me se ele fosse conversar com Heidegger a propósito da vida, provavelmente ele o convenceria de que essa se explicaria mais pela operação significativa do que pela teoria do mundo. Pergunto-me, ainda, sobre a existência de uma explicação

da vida em Lacan a partir do efeito mortificante, mortífero do significante. Gostaria de saber se essas duas doutrinas se equacionam, se elas se complementam, ou se são dois caminhos que não se encontram nunca...

Jacques-Alain Miller – O ponto é exatamente esse. É evidente que se o significante tem um efeito mortífero é porque a vida precede esse efeito. Penso que há, de fato, em Lacan duas estruturas diferentes da relação entre o corpo e o significante. É isso que eu gostaria de explicar, recompor, mostrar: como elas se correlacionam, como se sucedem em Lacan à medida que ele instala, cada vez mais, o corpo vivo no centro de sua reflexão. E também a questão biológica que ele não irá abordar, de forma alguma, a partir da última teoria da biologia e da teoria da informação. Ele irá buscar seus elementos no *Tratado da alma*, de Aristóteles,¹³ que ele considera ter programado o pensamento biológico nas suas diversas variedades, especialmente quanto à correlação entre o ser do vivo e o Um do corpo. Acredito que, uma vez que entendemos bem a lógica do significante, há algo a ser organizado com relação à biologia. Mas ainda estou nos primeiros passos, que é simplesmente colocar no centro algo que se coloca, freqüentemente, lateralmente, porque, de certa forma, a vida como tal não nos interessa na psicanálise. Para despertar esse interesse, comecei falando das pedras, até que a vida pudesse, de alguma forma, lhes parecer uma novidade. Na verdade, quando falamos o tempo todo do significante, estamos todo o tempo no meio das pedras.

O corpo e a vida

Entre ontem e hoje tive tempo de ler alguns textos que me foram entregues por amigos brasileiros depois da minha chegada a Belo Horizonte. Um deles me passou o texto referente a uma exposição, texto que foi apresentado aqui ontem à tarde. O outro me confiou a cópia do manuscrito de seu livro que será publicado em breve pela editora Jorge Zahar, na coleção do Campo Freudiano no Brasil. Ao pronunciar o nome Jorge Zahar, não posso deixar de homenagear a memória desse grande editor falecido que, com uma tenacidade admirável, quis ser o editor da obra de Lacan. A sua tenacidade nos permitiu que víssemos publicada a tradução integral dos *Escritos* em português, o que era esperado mesmo além do Campo Freudiano. Jorge Zahar comparecia regularmente aos Encontros Brasileiros anuais e ele estava em Salvador, no ano passado, quando fiz o Seminário *O osso de uma análise*.¹⁴ Estou certo de que ele estaria em Belo Horizonte este ano também. A sua ausência faz falta. Uma falta que, para mim, é muito sensível e perceptível. Pelo menos, pronunciando o seu nome, eu o torno presente pelo milagre do significante. Esse nome continua o mesmo, quer esteja vivo ou morto esse que ele designa. Inscrevo, então, esse nome na abertura de um Seminário dedicado à vida.

O livro que será publicado é o de Jorge Forbes. Ele retoma o texto de um Seminário dado em São Paulo, no contexto da Escola Brasileira de Psicanálise, intitulado *Da palavra ao gesto do analista*.¹⁵ Pude apenas percorrê-lo rapidamente, mas foi o bastante para apreender algo do seu estilo, ou melhor, do seu tom, já que se trata da transcrição de um discurso oral. Jorge Forbes não se restringe a um *tête-à-tête* com Freud e Lacan: ele dialoga com seus colegas psicanalistas e convoca os mais diversos e inesperados personagens que fazem nossa atualidade e nossa cultura. Foi assim que tive a surpresa de encontrar, no final do manuscrito, uma passagem ao

mesmo tempo divertida e profunda — onde ele faz aparecer um Jobim lacaniano — que diz respeito precisamente ao tema da vida.

Antes de fazê-los participar dessa surpresa, quero mencionar a exposição feita, ontem à tarde, por Jésus Santiago, sobre o tema deste nosso Encontro “*As palavras e os corpos*”, cujo texto me foi dado por ele ao final do Seminário de ontem.

Jésus trabalhou a relação do significante com o corpo, e ele foi logicamente levado a enfatizar, de início, aquilo que deve haver em comum entre o significante e o corpo para que o significante tenha uma ação sobre o corpo. É o que ele introduz ao evocar o materialismo de Lacan. Ele escreve que Lacan adota “o enfoque lingüístico do inconsciente sem, no entanto, cair em um formalismo idealista porque seu inconsciente se estrutura como uma linguagem. Esta, não deve, entretanto, ser concebida como material: ‘*A linguagem é um corpo sutil, mas é corpo*’”. Essa referência de Lacan serve para chamar nossa atenção, uma vez que eu ressaltava ontem, ao contrário, que o significante não é corpo. É preciso, então, que eu me vire com essa citação de Lacan encontrada por Jésus Santiago.

O mais simples é começar justapondo a essa tese de Lacan uma outra tese de Lacan lembrada por Jésus um pouco mais à frente na sua exposição: “para Lacan, o significante mantinha, até então, sua condição de elemento incorporal”, o que quer dizer que, se há um problema, ele é, antes de tudo, entre Lacan e Lacan. Como explicar, então, as duas teses que parecem opostas, a saber, que a linguagem é corpo e que o significante é incorporal? Como explicar isso? E, antes de mais nada, o que é explicar? Explicar é tentar tornar compatíveis as duas teses, compatíveis na sincronia ou na diacronia. Se elas são compatíveis na sincronia, isso significa que elas são conciliáveis e fazem sistema, apesar das aparências. Ou, se elas são compatíveis na diacronia, isso quer dizer que elas corresponderiam a

uma “evolução” do pensamento de Lacan. Quando tentamos explicar Freud e Lacan para nós mesmos ou para outros, o que ocupa uma parte importante do nosso trabalho teórico, encontramos-nos diante desta escolha: ou o sistema ou a evolução. Parece-me que, ao menos no que diz respeito a Lacan, sempre estamos diante de um pensamento ao mesmo tempo sistemático e evolutivo.

. *Lacan cartesiano, Lacan aristotélico*

Percebi que me representava as coisas assim: admitamos que existam elementos de pensamento, conceitos ou palavras que procuramos, que buscamos nos textos, como o significante, o corpo, etc. Poderíamos mesmo chamar isso de “pensemas”, tal como fonema ou matema. Isso faz sistema, articula-se e se corresponde. Mas, quando se produz, em Lacan, uma pequena modificação em um “pensema”, quando ele acrescenta ou corrige uma idéia, é evidente que, imediatamente, isso é transmitido a um outro “pensema” e, em seguida, a um outro e a um outro ainda. Por isso mesmo, uma vez que o “pensema” que tomamos como hipótese modificou os outros, ele ainda será modificado. É assim que, tomando o curso de uma espiral, o Seminário de Lacan vai se deslocando. Percebi que essa é a representação que tenho da dinâmica de pensamento de Lacan. E isso é sempre difícil de ser percebido, pois as fórmulas são quase idênticas: o segredo está na atenção extrema que se tem de dar aos detalhes, à espiral dos Seminários. O que me detém, então, no comentário de Lacan, é que nunca apreendemos o seu pensamento em um estado completamente estável. Em todo o caso, nunca o apreendemos sob a forma da estagnação. Na mesma página dos *Escritos* ou na mesma lição de um Seminário, sempre

existem pequenos deslocamentos que já traduzem o esboço da espiral. Sendo assim, na oposição das duas teses, há, certamente, uma diferença de ênfase que traduz uma evolução de Lacan.

A primeira tese, segundo a qual a linguagem é corpo, data, como indicou Jesús Santiago, de 1952, do início do ensino de Lacan, do seu texto *Função e campo da palavra e da linguagem*,¹⁶ enquanto que a segunda tese é de 1970, de *Radiofonia*.¹⁷ Esse intervalo temporal, que é muito importante em Lacan, pode explicar essa diferença de ênfase. Mas, para tornar compatíveis essas duas teses, nem é preciso recorrer a esse distanciamento temporal. Simplesmente porque a palavra “corpo” não é tomada no mesmo sentido numa frase e na outra. Quando Lacan diz que a linguagem é corpo, corpo quer dizer matéria. Lacan ressalta o fato de que a linguagem não é espírito, que a linguagem não é uma idealidade, como poderíamos acreditar pelo fato de ela veicular algo da ordem do espírito sob a forma de significação. A indicação inicial de Lacan é de que há uma materialidade da linguagem, de que há uma materialidade da fala, o que foi, aliás, lembrado ontem por Sérgio de Mattos — a matéria fônica, a vibração do ar.

Existe a materialidade da escrita, que são os furos na pedra, as marcas de tinta no papel, os caracteres de impressão, aos quais Lacan se refere na *Instância da letra*.¹⁸ Isso permite medir bem o tempo percorrido. Em 1957, quando ele escrevia a *Instância da letra*, ainda se imprimia com chumbo, e ao se terminar de compor uma página com os caracteres, era preciso levá-la e levá-la até a máquina. Hoje em dia a impressão é feita nos nossos computadores, vemos menos a matéria, ela é menos ponderosa e está bem mais distante da pedra do que estavam os caracteres de impressão. Mas é evidente que ela ainda está ali. Ela está materializada nos cartuchos de tinta que são trocados nas impressoras. De qualquer modo, uma matéria está em jogo. E é porque Lacan evoca a fala que ele diz que

essa matéria é um corpo sutil: trata-se de uma qualificação de alquimista para indicar a propriedade evanescente da matéria fônica.

Na segunda tese, o significante é, ao contrário, incorporeal. Trata-se do corpo como corpo vivo. Assim, por um lado a palavra corpo quer dizer matéria e, por outro, ela quer dizer corpo vivo. É claro, então, que é preciso tomar cuidado. Podemos muito bem dizer que o corpo é matéria, que o corpo vivo é matéria. Podemos, inclusive, reduzir o corpo à materialidade e dizer que no mundo há somente a matéria. É o que faziam os materialistas do século XVIII, levando Lacan a dizer que esses filósofos faziam da matéria o seu Deus. No século XVII, Descartes distinguia pelo menos duas substâncias: a substância pensamento e a substância extensão, reduzindo a matéria à extensão. Foi isto que Lacan reteve: o fato de Descartes pensar o corpo a partir da extensão, de uma extensão “partes-extra-partes”, isto é, onde todas as partes são exteriores umas em relação às outras, sem englobamento, sem complicação. A isso, ao caso cartesiano, é preciso acrescentar, então, uma terceira substância: a substância gozante, ou seja, a substância do corpo à medida que há gozo do corpo. O corpo, reduzido à extensão, não pode conter o gozo, pois este não é um fenômeno “partes-extra-partes”.

Escreverei, com todo o prazer, essa clivagem no quadro negro: de um lado, o significante, a extensão e a matéria, se reduzimos a matéria à extensão; de outro, do lado do gozo, o corpo e a vida. Podemos falar do corpo como matéria significante, como faz Lacan, no sentido de Descartes, onde a matéria se confunde com a extensão. Isso supõe uma matéria inanimada. Porém, no sentido do século XVIII, no sentido desses filósofos de vanguarda, a matéria incluía a vida.

Quando Lacan diz “matéria significante”, é no sentido de Descartes e não no sentido de Diderot. É evidente que, para ele,

a idéia de uma matéria que incluísse a vida, e que seria a substância única, é da ordem do sonho. Lacan não baseia sua biologia em Diderot, mas em Aristóteles, porque Aristóteles tinha a noção da especificidade da vida. Digamos que Lacan é cartesiano no que diz respeito ao significante, a ponto de dizer, aliás, que é somente com Descartes que o conceito de saber foi isolado como tal, como saber que se sustentaria apenas do significante. Essa é uma tese que poderia ser discutida, pois, evidentemente, a matemática existia muito antes de Descartes. Poderíamos contra-argumentar e dizer que já havia em Pitágoras a idéia de um puro saber, mas isso não é verdade. Acredito que Lacan tem razão. Pitágoras apoiava o seu saber em toda uma cosmologia. No fundo, ele acreditava na música das esferas celestes. Na verdade, é com Descartes, com o movimento cartesiano, que o conceito de saber separou-se do mundo. Logo, Lacan é cartesiano no que se refere ao significante e aristotélico no que diz respeito ao corpo. É claro que lhe acontece fazer brincadeiras; comparar, por exemplo, os significantes a corpos vivos. Ao dizer que para Platão, no *Crátilo*,¹⁹ as palavras são como bichinhos que só fazem o que bem entendem, ele nos dá uma metáfora biológica da articulação significante. Ele transcreve, sob a forma de imagem, que o significante se articula com um outro significante, desfazendo a intenção do sujeito falante. As palavras se relacionam umas com as outras, elas se acomodam entre elas, ou, como diziam os surrealistas, as palavras fazem amor. É uma “biologização” metafórica do significante, da mesma forma como falamos da “vida da linguagem”. Isso não quer dizer que a linguagem seja um corpo vivo: trata-se de uma metáfora.

Acho que o que podemos reter desse ponto é essa posição que coloquei no quadro, ou seja, que Lacan enfatizou inicialmente o significante como matéria inanimada e que, em seguida, ele sentiu necessidade de ressaltar que o significante não é corporal, dando, precisamente, mais importância ao corpo vivo na psicanálise.

Gostaria de voltar ao que pude ler no Seminário de Jorge Forbes, e que diz respeito, justamente, ao que distingue a vida. O ponto em questão é o que evoquei ontem: a vida transborda do corpo vivo e a biologia molecular reconheceu a clivagem que distingue o corpo e a vida. É claro que o corpo é vivo, mas a vida não se reduz ao corpo, precisamente porque o corpo é mortal. Todos os corpos são mortais, enquanto que a vida, ela, continua. A vida parece imortal e, nesse sentido, o corpo vivo é apenas uma forma mortal da vida. Mas ele contém, normalmente, um princípio imortal que se transfere a outros corpos vivos. É a distinção entre soma e gérmen da qual falarei daqui a pouco.

Jorge Forbes se refere ao texto de Freud *Mal estar na civilização*²⁰ “no qual ele [Freud] se pergunta se existe algo imortal (...) Ele tenta se apoiar na biologia ao dizer que alguma coisa se mantinha. Essa alguma coisa que se mantém é retomada por Lacan como o DNA — um bom exemplo daquilo que vive apesar de você, que só quer uma coisa na vida: procriar, saber-se somente como *sherpa* do DNA”. Quando fazemos escaladas no Himalaia, somos acompanhados, ajudados, por um guia das regiões tibetanas que chamamos *sherpa*. Vocês não conhecem a palavra? Isso é, aliás, muito interessante porque, na história, lembramos sempre da outra pessoa que chega ao cume e não do *sherpa*. Em francês, a palavra é utilizada também para os acompanhadores dos ministros ou do presidente da República. “Saber-se somente como *sherpa* do DNA dá uma boa idéia de como o mundo segue uma lógica própria. Dá-se o nome de gene egoísta ao gene sobrevivente, que permanece vivo quando todos morrem”.²¹

É exatamente isso que está no centro dessa questão da vida, à medida que ela transborda do corpo. Na verdade, isso fica muito divertido quando percebemos que a diferença entre soma e gérmen e a identificação do gérmen ao DNA são uma idéia muito popular. É o que Jorge Forbes mostra numa parte de seu livro

intitulada *Tom Jobim com Lacan*. Eis o que dizia Jobim sobre essa importante questão: “é a história do DNA, my friend.(...) É o seguinte: você sabe que o DNA é a eternidade, a substância?” — é verdade que pensaríamos ser esta uma passagem de um Seminário de Lacan... — “o resto é fita. A natureza tem uma força própria, egoísta, de produzir mais natureza”, e Jorge coloca entre parênteses “Freud puro”. “Ela tem de se expandir e o DNA, que é o esperma da natureza, comanda tudo. Você sabe que o fungo, a folha, o peixe, o pardal, tudo tem o DNA igual? Então, sexo, mulher bonita, cabelos louros, olho azul, orgasmo, beleza, juventude, tudo é um grande estratagema para o DNA se propagar. Ele quer se reproduzir na árvore, no seu pau, no seu filho... e, depois que você procria, o DNA se desinteressa por você, e você pode morrer que não serve mais para nada”.²²

Eis uma passagem verdadeiramente extraordinária, que mostra que Jobim faz um uso irônico da biologia molecular, o que lhe permite mostrar que todos os corpos são apenas *semblants*, artificios do desejo para que a vida se perpetue. Essa é uma ironia característica do século XVII, cujos herdeiros no século XVIII foram Schopenhauer e os que o seguiram.

Após ter citado Jesús Santiago e Jorge Forbes, acrescentarei um terceiro ponto para terminar essa introdução. Se aproximarmos o primeiro ponto do segundo, poderemos esclarecer uma proposição enigmática de Lacan que se encontra no capítulo 8 do *Seminário Mais, ainda*,²³ e que diz respeito à função da letra. Lacan diz que a letra é análoga a um germen. Na verdade, isso é ir muito longe na “biologização” do significante. Lacan lembra que, na perspectiva da fisiologia molecular, deve-se separar o germen e os corpos. Os corpos e o germen veiculam, ao mesmo tempo, a vida e a morte, já que as células do germen dão vida ao corpo, que é consagrado à morte. Na verdade, o germen tem as seguintes características: ele se inscreve no corpo; ele é

distinto do soma, do corpo como soma; e ele sobrevive ao soma. Por isso, podemos compreender porque a letra é análoga ao gérmen. Primeiramente porque sendo a letra aquilo que, do significante, se inscreve no corpo, ela é incorporada. Aliás, Jésus Santiago assinala a insistência desse termo em Lacan. Em segundo lugar, essa letra não é o soma e, por último, a duração da letra se estende para além da vida do corpo, como o nome próprio de Jorge Zahar continua aqui, para além da morte. Existe, então, uma analogia entre a letra e o gérmen que dura para além do corpo. É evidente que isso não é nada mais que uma analogia, a letra não é um gérmen; o gérmen é celular e a letra não. É isso que eu havia preparado como introdução.

“A psicanálise não é um Bunraku”

Retomo o que chamava ontem de modelo *bunraku* da psicanálise e que corresponde à noção de que o saber se sustentaria fora do corpo. De fato, uma fenomenologia elementar da experiência psicanalítica parece indicar que o corpo é posto entre parênteses, neutralizado, para que o saber possa ser elaborado como puro saber do significante. É isso que indica o *esquema L* de Lacan, que é feito para salientar o eixo simbólico, ao passo que tudo o que diz respeito ao corpo é uma resistência de ordem imaginária. Essa disjunção entre o simbólico e o real é o *be-a-bá* do lacanismo, é o que se aprende quando se começa. Mas é preciso perceber que o corpo, o corpo vivo, é deixado no imaginário. Ele somente poderá entrar no simbólico — onde todas as coisas interessantes acontecem — como corpo simbolizado, ou seja, mortificado. Por sua vez, a vida e a libido encontram-se, no começo do ensino de Lacan, do lado do imaginário. Digamos que o corpo como sendo o que “goza” não

pertence à ordem simbólica, que diz respeito muito mais ao “parte-extra-partes”. É por isso que faço referência ao teatro de marionetes japoneses. Vê-se um corpo no palco, um corpo que não é o animal-máquina de Descartes, que não é o homem-máquina de La Mettrie,²⁴ mas o corpo-marionete agitado por vários manipuladores escondidos. Além do mais, a função da fala é reservada à voz de um narrador. Isso nos dá a imagem de uma disjunção perfeita entre o corpo e o significante. E o corpo aí é apenas um artifício, um *semblant*, uma vez que o que se diz é lido. Há uma fala mas é uma fala sem enunciação. Então, eu digo simplesmente que a psicanálise não é um *bunraku*.

- Essa é a guinada que anunciei ontem. Trata-se de mostrar que o corpo não é separado do saber e que, antes de tudo, há um saber
- do corpo, um saber no sentido próprio da articulação significante. Trata-se do saber produzido pelo discurso da ciência. É por isso que, para indicá-lo, prefiro recorrer à fisiologia e não à psicologia animal, onde o saber em jogo é mais da ordem do conhecimento, da orientação em um meio ambiente. Penso que podemos seguir a orientação de Lacan quando ele faz a epistemologia da física matemática. Ele pôde definir a física a
 - partir do saber no real, ou seja, a presença de fórmulas que os corpos físicos ou as massas, etc. não precisam conhecer para obedecer.

A alma, sujeito-suposto-saber no corpo

Como eu disse da última vez, a biologia também poderia ser definida pela presença de um saber no corpo. Quando Aristóteles imputa uma alma ao animal, ao corpo vivo, o que é essa alma? Ela não é outra coisa que o saber no corpo, um saber que assume a forma de sujeito do corpo. Direi mesmo que a

alma é, no corpo, o sujeito-suposto-saber. Essa é uma definição que tem a vantagem de englobar o conhecimento posto em evidência na psicologia animal, onde parece que o corpo sabe o que tem que fazer para garantir a sua vida, a sua sobrevivência.

Mas essa definição da alma como sujeito-suposto-saber — o que supõe, evidentemente, que amamos a vida, se posso dizer assim, que temos o sentimento da vida como o tinha Aristóteles — inclui também o saber presente no corpo, cujas fórmulas podem ser escritas no discurso da ciência. Podemos partir de uma palavra, e eu escolhi a palavra “regulação”, porque há sobre esse tema um belo artigo escrito por meu mestre Canguilhem.²⁵ Ele aponta a noção de regulação como o fato biológico por excelência. Ele lembra que se trata, antes de tudo, de um termo da tecnologia mecânica que apareceu em francês, em 1877, e que designa uma operação de equilíbrio realizada num conjunto por um dispositivo regulador, como uma balança. Há dois pratos de balança e, se em um determinado momento, o sistema perde o equilíbrio, há um dispositivo de compensação que o restabelece. Trata-se, então, em mecânica, de um dispositivo que assegura a manutenção de um invariante a despeito das diferentes pressões que podem se exercer sobre o sistema. Esse invariante pode ter diferentes naturezas. Digamos que ele seja, fundamentalmente, um número. A noção de regulação foi transferida da mecânica para a fisiologia. Vemos com certeza que, nesse ponto, a oposição entre mecanismo e finalismo não é tão importante para a biologia. Sem dúvida, o mecanismo consiste na redução do corpo em marionete, enquanto que o finalismo implica o saber do corpo, o saber aquilo que lhe é necessário para se manter. Mas, em definitivo, são somente dois modos do sujeito-suposto-saber no corpo. Tem-se o sujeito-suposto-saber sob o modo mecânico e o sujeito-suposto-saber sob o modo finalista.

Esse mecanismo de regulação foi naturalizado por Claude Bernard, e ele foi a grande referência em nossos estudos de

filosofia. A sua *Introdução ao estudo da medicina experimental*²⁶ é bem do início do século. Claude Bernard foi, digamos, um militante pela independência da ciência da vida, tanto em relação à anatomia, quanto à física e à química. Ele quis pensar os fenômenos próprios aos organismos vivos como tais. É a ele que devemos uma noção importantíssima para nossa biologia psicanalítica: a noção de meio interior. Como explicar isso rapidamente?

Existem organismos elementares que sofrem diretamente as variações do meio, ou seja, se a temperatura no meio aumenta de um grau n , a temperatura do organismo sobe igualmente de um grau n : a transmissão é direta. Existe, ao contrário, o que Claude Bernard chama de organismos superiores, dos quais fazemos parte. Neles, as células do corpo são protegidas contra as variações do meio. Assim, apesar das variações importantes do meio em que se está, no interior as coisas se mantêm em uma certa zona. Aliás, é isso que lhes permite deslocar-se no mundo com muito mais independência do que os organismos inferiores. Se Claude Bernard os chama de superiores, é porque eles gozam de uma certa independência em relação ao meio. Ele demonstra que há, nesse tipo de organismo, compensações contínuas e delicadas que são estabelecidas, como ele diz, pela mais sensível das balanças. Foi isso que trouxe para a biologia as noções de estabilidade e de auto-regulação. Foi também o que possibilitou a extensão do conceito de regulação até a noção de uma função que preserva a integridade de um todo.

Há um modelo cibernético de regulação que foi muito importante para Lacan. É a noção de um sistema que garante a constância de um conjunto de quantidades variáveis. Se admitimos que, inicialmente, uma perturbação se produz, haveria, em segundo lugar, um detector de perturbação que percebe a perturbação e que emite um sinal. Esse sinal desencadeia uma retroação que anula a perturbação. Vocês encontram a cibernética da regulação apresentada, nos textos sobre cibernética da metade do século, como

sistema de quantidades variáveis, sistema que recebe as influências do meio, as perturbações que o meio traz. O sistema é conectado a um detector de perturbações. O detector é, ao mesmo, tempo um receptor da emissão inicial e um detector que, uma vez alertado, corrige o efeito da perturbação através de uma retroação. Não sei se vocês vêem com o que isso se parece. Sem dúvida que é nos tratados de cibernética sobre a regulação que encontramos o que mais se aproxima do *grafo* de Lacan. E, é claro, que não há somente isso: Lacan conseguiu, além do mais, colocar na mesma trilha o projeto existencial de Heidegger e de Sartre.

A inspiração de Claude Bernard tem algo de Walter Cannon. Não sei se terei tempo de lhes falar do livro de Walter Cannon, que reli antes de vir para cá. Ele foi certamente traduzido para o português. Trata-se, na verdade, do livro de referência para se compreender em que sentido científico o corpo sabe o que tem a fazer. Evidentemente, o título do seu livro é *A sabedoria do corpo*,²⁷ e ele explica que gostou muito desse título, que era o da conferência de um colega. O livro é de 1932 e tenho, há muito tempo, um exemplar da segunda edição, de 1939. É um livro pequeno, fácil de ler. Encontramos nele o conceito de homeostase, tão importante no *Seminário II*²⁸ de Lacan.

Cannon começou pelos estudos dos processos da digestão e da influência das emoções sobre a digestão. Isso foi fundamental, pois o essencial das perturbações do corpo, do ponto de vista psicanalítico, diz Lacan, é, afinal de contas, o digestivo e o defecatório. Como Cannon trabalhou durante a Primeira Guerra Mundial, ele pôde estudar os efeitos dos choques traumáticos sobre o corpo e constatar o restabelecimento da auto-regulação dos processos fisiológicos e a maneira pela qual se opera a manutenção dos estados estáveis no corpo. A partir da noção de meio interior, ele elaborou a noção de homeostase. A leitura desse livro é muito divertida, pois Cannon começa insistindo sobre a extrema

instabilidade dos materiais e da estrutura do corpo. Ele mostra como os nervos, os músculos, os órgãos dos sentidos são sensíveis às mais leves estimulações e perturbações, e que a própria estrutura do corpo é extremamente sensível, pois bastam sete ou oito minutos de interrupção na irrigação sanguínea do cérebro para provocar a morte, ainda que, aparentemente, não haja estragos essenciais. Um outro exemplo é o bloqueio da respiração em um afogamento. Isso traduz a fragilidade da estrutura do corpo, que contrasta com a eficácia com a qual o corpo mantém a constância de seu meio interior. Pensem na rã, por exemplo. Se ela estivesse fora d'água e, se tomando-se por um lagarto, se estendesse ao sol, a água de seu corpo se evaporaria rapidamente porque ela não tem uma boa regulação interna de temperatura. Diferentemente do lagarto, a rã não fica ao sol, ela não pode sair do seu charco para ir conhecer o grande mundo. E diferentemente de nós, que transportamos conosco nosso clima interior.

O que Cannon chamou de homeostase é a manutenção de um equilíbrio interno através de processos complexos. Ele estuda, principalmente, o sangue que irriga o meio interno juntamente com a linfa e nos dá, sucessivamente, as fórmulas que são, de certo modo, inscritas no corpo: a fórmula da quantidade de água no sangue, de sal, de açúcar, de proteína, de gordura, de cálcio. Na verdade, isso é a materialização do saber inscrito no corpo. Ele estende isso ao que chama de defesas naturais do nosso corpo diante da entrada de corpos estranhos. Assim, o que parece, por um lado fórmula científica, é, ao mesmo tempo, animado por um grande finalismo. Quando um objeto estranho entra no sistema respiratório, pelo nariz por exemplo, espirramos. O espirro faz parte das defesas naturais do corpo, as quais entram na sua homeostase. O mesmo acontece com a tosse, o vômito ou com as lágrimas que protegem os olhos. Aliás, no *Seminário Mais, ainda*,²⁹ ou no *Seminário O avesso da psicanálise*,³⁰ Lacan fala dessa função fisiológica das lágrimas, que corresponde a essa suposta sabedoria do corpo.

Regulação e perturbação da libido

De uma certa maneira, o princípio do prazer de Freud, que tem muitos aspectos diferentes, é passível de várias leituras, podendo, inclusive, ser considerado como uma lei de regulação. Na verdade, o princípio do prazer formula a regulação libidinal, ou seja, a regulação do prazer que pode muito simplesmente ser expressa pela fórmula “estar de bem consigo mesmo”. Poderíamos mesmo dizer que o princípio freudiano do prazer não anuncia nada mais do que ser o próprio fato da regulação um fato biológico por excelência.

O princípio do prazer é a fórmula mais geral que se pode dar da homeostase, pois ele garante que as tensões sejam mantidas no mais baixo limiar. Isso traduz a existência do meio interior e a constância de valores vitais em um organismo superior. É evidente que, num outro sentido, pode-se dizer — como Lacan às vezes diz — que o princípio do prazer é a regulação específica que foi descoberta por Freud, ou seja, a homeostase do gozo, a homeostase que proíbe o gozo como perturbação libidinal, perturbação que se produz no nível da ligação e da coerência do organismo vivo. Na verdade, temos uma primeira abordagem do gozo como propriedade do corpo vivo, e seria obrigatório situá-lo no nível da perturbação.

Calculei mal o tempo... Eu ainda deveria desenvolver alguns pontos... Por exemplo, em que sentido a regulação põe em evidência o Um do ser vivo como corpo — e eu gostaria de abordar, ao mesmo tempo, a totalidade desse Um, baseando-me numa pequena passagem de Célio Garcia. Ou falar mal de Goldstein e da embriaguez filosófica da totalidade e, ainda, valorizar o estatuto da vida como inventiva, que não foi desmentido pelo epistemólogo

Canguilhem nem pelo antropólogo Leroi-Gourhan.³¹ Depois, voltar à psicanálise para ressaltar que nem tudo nela é saber do corpo, é saber do inconsciente. O saber do corpo, mesmo quando formalizado no discurso da ciência, é sempre finalizado pela sua sobrevivência, sua sobrevivência em um meio. Então, se há saber no corpo, ele é sempre um saber cosmológico, ou seja, relativo a um mundo, enquanto que o saber inconsciente é um saber “a-cosmológico”, porque não é ordenado no mundo ambiente, não está em conformidade com o mundo ambiente. E, quando ele se introduz no mundo ambiente, sempre provoca uma desordem, um transtorno. O próprio funcionamento desse saber inconsciente está associado à pulsão de morte contida na biologia freudiana e que, precisamente, excede tudo o que diz respeito ao saber da vida, vai além das fronteiras da vida. Essa noção indica que, em Freud, o inconsciente é uma função contrária à sobrevivência do organismo. Peço desculpas por ir tão rápido, mas desejo chegar a um ponto de estofo.³²

É evidente que o saber inconsciente também está associado ao princípio do prazer que, sob determinada perspectiva, pode ser considerado como regulação, já que ele é uma regulação que exige uma outra, suplementar. Podemos ler o princípio do prazer como um princípio de regulação e isso, diferente da pulsão de morte, não é contrário à biologia. O que é estranho, no princípio de regulação freudiano, é a necessidade de se acrescentar, ao primeiro, um segundo princípio — o princípio de realidade. Por que, então, se faz necessária essa segunda adaptação? Porque, afinal de contas, o princípio freudiano do prazer não garante uma adaptação ao mundo. Tudo o que nos mostra a psicologia animal é que, no animal, o princípio do prazer e o princípio da realidade são uma coisa só. Não há clivagem entre os dois princípios. O fato essencial que Freud mostra é que, no homem, o prazer o retira da realidade. Há sempre a marca do auto-erotismo. Se o homem se abandona ao princípio do prazer freudiano, ele não

sobrevive. É por isso que Lacan pôde finalmente dizer que há um segredo escondido no princípio do prazer freudiano. Que segredo é esse? É que ele é um princípio de gozo, ou seja, ele alimenta a inadequação do corpo vivo humano ao seu meio vital. Vou parar por aqui para que tenhamos tempo de trocar algumas idéias.

Debate:

Sérgio Laia – Eu gostaria de retomar a breve referência que foi feita, ontem à noite, à dimensão parasita da fala. Tenho me perguntado se não encontramos nessa metáfora que Lacan faz a propósito da palavra, uma ocasião para podermos articular essa relação do significante com a morte e do significante com o corpo vivo, à medida que sabemos que, quanto ao parasita, não há parasita sem corpo vivo.

Jacques-Alain Miller – De fato, a comparação da palavra com um parasita do corpo vivo é da ordem da metáfora biológica. É como comparar as palavras a bichinhos, a vermes que comem o corpo. Igualmente, podemos comparar a linguagem a um órgão do corpo humano, mas não exatamente no mesmo sentido de Chomsky. Sem dúvida, o próprio Lacan diz que o fato de habitar a linguagem toma a forma de um órgão para o corpo do homem. Isso é, aliás, o que o leva a comparar a linguagem a um aparelho. Tal como nos animais, existem, no nosso corpo, aparelhos de apreensão como as mãos, as unhas. Podemos dizer que, no homem, o aparelho fundamental de apreensão é a linguagem, mas é um aparelho cuja especificidade é deixar escapar a sua presa. O fato de funcionar, mesmo com sua presa escapando, é o que, de qualquer forma, o satisfaz. É o que Lacan chama de gozo do blá-blá-blá. Ainda que a linguagem não agarte nada no mundo — o que é seu estado normal

— seu funcionamento constitui, em si mesmo, um gozo. Nesse sentido, a linguagem é um órgão de gozo no corpo humano. É claro que empregar aqui a palavra órgão continua sendo da ordem da metáfora, uma vez que o espectro semântico da palavra órgão é muito vasto: ele não se limita ao que é vivo.

Mário Nascimento – Eu gostaria de colocar duas questões. A primeira: a dinâmica do pensamento de Lacan permite-nos entender também a dinâmica do pensamento humano. Por exemplo, quando Lacan nos diz que o significante é incorpóreo e, depois, que o significante é corpo sutil, ele consegue dizer em que sentido cada uma dessas afirmações é verdadeira. Parece-me que isso pode ser transposto para qualquer pensamento humano. A segunda questão diz respeito às afirmações “o corpo sabe” e “o inconsciente sabe”. Talvez eu pudesse dizer que, num certo sentido, a matriz do corpo seria a mesma matriz do inconsciente. Ontem, o senhor nos falava que era preciso, primeiro, distinguir o inanimado do corpo vivo animado, distinguir o corpo vivo do sujeito humano falante, que é diferente do corpo do lagarto. Finalmente, o senhor dizia que, dentro da linguagem humana, havia ainda a questão pulsional e do inconsciente, a questão do gozo, ou seja, que precisamos do organismo vivo, falante, pulsional e do inconsciente. Não será essa a matriz do corpo e a matriz do inconsciente?

Jacques-Alain Miller – Sobre esse último ponto, Lacan tentou, de fato, em um momento de seu percurso, construir uma homologia entre o funcionamento do inconsciente e o funcionamento do corpo. Ainda que não percebamos isso sempre, é exatamente isso que ele faz em *Quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.³³ Trata-se apenas de um momento do percurso de Lacan mas, se nos situamos nesse momento, posso responder afirmativamente à sua última questão.

Francisco Paes Barreto – O senhor nos disse que existe uma analogia entre o significante e o gérmen. Minha pergunta é se

não haveria mais do que isso. As pesquisas da genética moderna falam de uma analogia muito grande, de uma proximidade muito grande entre o código verbal e o código genético. Fala-se inclusive em mensagens genômicas ambíguas. Seria um exagero dizer que a herança genética é uma linguagem?

Jacques-Alain Miller – Segundo Lacan, não convém falar de mensagem no que diz respeito ao suposto código genético. Seriam mensagens para quem? Somos nós que lemos essas mensagens no discurso da ciência, se posso falar assim. Trata-se de informações, articulações, mas não há sujeito suposto que esteja sendo veiculado aí, a não ser que pensemos que é Deus que fala a si mesmo através das nossas células. Acho que Lacan vai mais longe do que se imagina ao falar de analogia entre a letra e o gérmen. Se abolirmos essa barreira, estaremos na mais delirante das filosofias da natureza, o que pode, aliás, ser divertido. Por enquanto, restringi-me à biologia recreativa. Talvez, de uma outra vez, eu tente a biologia delirante... mas não estou certo de ter jeito para isso. Meu esforço é o de tentar organizar noções que estão muito embaralhadas em torno da vida, e estou apenas no início do trabalho de desembaralhá-las para, finalmente, tentar fazer algo simples e conceitualmente adequado à nossa experiência.

Angelina Harari – Minha pergunta é a seguinte: ao dizer que o saber do corpo não é o saber do inconsciente, o senhor não quer marcar com isso que o saber do corpo não é o saber como meio de gozo, tal como é definido por Lacan no *Avesso da psicanálise*?

Jacques-Alain Miller – De fato, parti da disjunção desses dois saberes. Já é alguma coisa reconhecer ao corpo um certo saber, ou seja, que existem fórmulas inscritas no corpo humano para um certo número de suas funções. São fórmulas que estão à altura das fórmulas inscritas no real da física. Falar de saber no corpo faz sentido, mas é um saber totalmente distinto do saber inconsciente. O saber inconsciente é “a-cosmológico”, como o saber científico. O

que acontece quando, por exemplo, fazemos experiências com animais? Quando tentamos ensinar-lhes alguma coisa? Lacan faz alusão a isso no último capítulo — *O rato no labirinto* — do *Seminário Mais, ainda*.³⁴ Tenta-se obrigar o rato — como se esse animal fosse uma espécie de Sísifo — a adquirir um saber do qual ele não necessita para a sua sobrevivência, a não ser nesse meio artificial que é o laboratório e que, afinal de contas, é o mundo maluco daquele que faz a experiência. Procede-se, aí, a uma pressão sobre o corpo vivo, situando-o num universo de saber que é completamente diferente do seu meio ambiente. A única coisa que lhe será ensinada, na verdade, é ser reconhecido pelo experimentador, se posso dizer assim. O que vai se fazer ao longo da experiência é, justamente, arruinar o seu princípio do prazer, isto é, fazer com que ele descubra algo da ordem do gozo.

Há uma experiência que consiste em torturar o rato colocando eletrodos no seu osso occipital, em áreas isoladas como áreas de prazer. Se ele apóia a sua pata em uma plaqueta, pode enviar um estímulo elétrico para o seu cérebro, um estímulo prazeroso. O que acontece, então? O rato, que se comporta bem em seu estado normal, começa a enviar, sistematicamente, impulsos elétricos para o seu cérebro e, no final das contas, ele acaba morrendo: morrendo de prazer. É nesse sentido que podemos dizer que produzimos experimentalmente um fenômeno de gozo no corpo animal. Produzimos até alguma coisa que se assemelha a uma pulsão de morte no rato.

Comecei a percorrer novamente os manuais, os livros de psicologia animal e poderia trazer outros exemplos terríveis como esse. Heidegger também se interessou por isso; pela abelha cujo ventre abrimos para ver de que modo ela come o mel e que não percebe que está com o ventre aberto, etc.

Vera Goralli – Pareceu-me muito interessante a idéia de que se poderia construir, em Lacan, um sistema de leitura em espiral. Talvez isso possa nos ajudar. A minha questão é como passar

de um labirinto para uma espiral. Parece-me que sempre nos deparamos com uma dificuldade, que o senhor mencionou no princípio da conferência, que é como uma palavra se inscreve no corpo. Sobre isso, Lacan faz referência no *Seminário XX*, quando aborda, por exemplo, o “mistério do corpo que fala”. Em outro *Seminário*, no RSI,³⁵ ele disse que um corpo se define por ter funções especificadas em órgãos. O computador poderia ser um corpo, por exemplo. Mas não é certo que possamos dizer que esse seja um corpo vivo. Por outro lado, Lacan disse, na *Tercera*,³⁶ que o pensamento consiste em algumas palavras que introduzem representações no corpo. Isso tudo parece um labirinto. A questão permanece: como uma palavra se introduz no corpo?

Jacques-Alain Miller – Há diversos sentidos para a proposição “a palavra ou a fala se introduz no corpo”. Antes de tudo, existe uma maneira essencial que é a de se introduzir pelo ouvido. É a introdução de um certo número de significações. Isso seria o sentido receptor. A fala também está presente no corpo à medida que ele é emissor. A hipótese de Chomsky é que a linguagem se desenvolve como um órgão na espécie humana. Há outras teorias que são da ordem do aprendizado. Podemos dizer que Lacan reduz metodologicamente as suas questões, dizendo que o ser humano nasce num universo de linguagem. Se esse ser tivesse um meio ambiente, esse meio seria o universo da linguagem. Certamente existem palavras que se introduzem nos corpos e que neles permanecem, enquanto que outras se dissipam. É isso que, no mínimo, a experiência analítica demonstra: houve falas determinantes cujos efeitos marcaram profundamente o funcionamento do corpo. É necessário, certamente, nos darmos conta disso de forma mais precisa.

Biología psicanalítica

O declínio da verdade

A vida e a verdade formam um par inédito, que não tem o hábito de passear de mãos dadas nos jardins do Campo Freudiano. Seriam a vida e a verdade um casal bonito, bem emparelhado, do qual se poderia esperar belos rebentos? Será que a vida e a verdade foram feitas para se entenderem? Pelo menos, elas não cortam a palavra uma da outra. Não falam ao mesmo tempo. Sequer falam juntas. Somente a verdade fala, e é o que ela faz de essencial. Como dizia *Zazie* — menina que é personagem de um romance de Raymond Queneau³⁷ e de um filme de Louis Malle: “você fala, fala, é tudo o que sabe fazer”. É justamente porque a verdade fala, que não se sabe o que ela quer. O que será que ela quer? Segundo Freud, sabemos tão pouco da verdade quanto da mulher. É por isso que Lacan foi levado a identificar as duas — a verdade e a mulher — como não-toda. Podemos, aliás, observar que, freqüentemente, identificamos a vida e a mulher, mas Lacan identifica a verdade e a mulher. Quanto à vida, ela não fala, e é talvez por essa razão que sabemos o que ela quer.

Como vimos ontem, Freud, Lacan e Jobim concordam com isso. A vida quer se transmitir. Ela quer durar, não terminar nunca. Os corpos vivos morrem, a vida não morre. Ela se perpetua através dos corpos, que são o suporte, o *habitat* do grupo de células especializadas que garantem a reprodução, a continuidade da linhagem; esse grupo de células que é dotado de uma imortalidade potencial, como dizem os fisiologistas, mas não os poetas. Se a vida pensasse, poderíamos dizer que ela só pensa nisso, esta seria a sua obsessão: a vida seria obcecada pela vida. Saber o que ela quer, no entanto, não ajuda a responder à questão do porquê. Por que a vida? A resposta para essa pergunta não é outra que a de Angelus Silésius: a vida é sem porquê. Por isso, podemos muito bem dizer que a vida

é fútil. É também por isso que imaginamos que Deus ama a vida, que ele a protege, especialmente contra os seres humanos, que parecem não amar a vida o bastante, que parecem resistir a se colocarem a serviço da vida. Será que os seres humanos amam mais a verdade? Eles, pelo menos, professam amá-la. Eles a representam como desejável, sob a figura de uma mulher saindo de um poço, vestida de natureza. Glória do corpo vivo denunciando as roupas como *semblants* feitos para dissimular a verdade.

Será que a verdade fala desde sempre? Parece-me que, até Freud, a verdade não falava. Falava-se dela. Falava-se da verdade. Na realidade, não se pode falar sem deixar subentendido um “eu digo a verdade”. E isso é verdade mesmo no caso daquele que diz “eu minto”. É daí, aliás, que vêm os paradoxos com os quais nos embarçamos na lógica. A partir de Freud, a própria verdade começou a falar, a falar no corpo falante, a falar na fala e no corpo. Desde que a verdade começou a tomar a palavra, desde que ela começou a se dizer nos tropeços da fala (com o lapso), nas façanhas da fala (com o chiste) e também nos tropeços do corpo (com o ato falho), o ingênuo “eu digo a verdade” recuou. Ninguém mais pode dizer “eu digo a verdade”, ninguém mais pode subentender “eu digo a verdade”. E é justamente porque “eu não digo a verdade” que preciso que me interpretem, que preciso que alguém designe o momento, o instante — na inevitável mentira da minha fala, no seu mal-entendido, no seu engano — onde a verdade se apresenta como claro.

Até Freud, a verdade era discreta. Ela falava baixinho, não a escutávamos. Como vocês sabem, ninguém se interessava pelo lapso, pelo chiste, pelo ato falho como falas da verdade. Com Freud, a verdade ganhou segurança. Ela começou a ser ouvida, e bem além do exercício da psicanálise. Mas, com Lacan, a verdade se pôs a vociferar: “Eu, a verdade, eu falo”. Vocês encontrarão nos *Escritos*,

no texto intitulado *A coisa freudiana*, a prosopopéia da verdade, que começa com essa famosa frase tantas vezes repetida por Lacan.

A idéia de fazer a verdade falar tão alto, na primeira pessoa, talvez fosse uma idéia perigosa. É uma idéia que veio a Lacan a partir de Erasmo, do seu *Elogio da loucura*,³⁸ que é um exercício de gaio saber, onde o humanista fazia a loucura falar na primeira pessoa e permitia que ela se apresentasse como a verdadeira sabedoria. A verdade com a voz tonitruante era, no fundo, a verdade tornada louca, maníaca, megalomaníaca, embriagada pelo poder que Freud lhe havia dado: “Eu, a verdade”.

Talvez Lacan tenha, afinal de contas, ficado decepcionado com essa verdade. Talvez, a verdade tenha acabado ficando deprimida. Em todo o caso, ela reconheceu que não podia falar tão alto assim, que devia apenas se dizer pela metade, se meio-dizer, se insinuar na fala. Ela teve, sobretudo, que admitir que, ao falar, tampouco dizia a verdade. Na experiência inventada por Freud para dar a palavra à verdade, a verdade mostrou-se ser tão variável, tão pouco confiável quanto a mentira. Ela se revelava dócil aos efeitos do significante, seguindo ora um, ora outro, entregue a uma metonímia sem tréguas, submetida a retroações semânticas, mudando constantemente o seu valor. Em suma, a verdade se revelou: era somente um *semblant*.

Lacan decidiu passar a verdade para a escrita e isso foi, então, o declínio da verdade. Na escrita, na escrita lógica, a verdade não passa de uma letra: sua letra inicial, um V maiúsculo. Na escrita, a verdade está encadeada aos axiomas, às regras de dedução, torna-se escrava de um saber elaborado com o objetivo de delimitar um real. O real está pouco ligando para a verdade. É precisamente aos olhos do real, a verdade, a verdade variável, é apenas um *semblant*. O correlato do real não é a verdade, é a certeza. A certeza é a verdade que não muda, e somente chegamos à certeza do real pelo significante, pelo saber.

A vida, a linguagem e a vergonha da criação

Quanto mais discreta, mais tranqüila e certa é a vida...

A vida que não fala. A vida nunca sonhou em conviver com a verdade: a vida está, desde sempre, associada ao saber, e não à verdade. A vida produz corpos que sabem, sem nenhum aprendizado, ou cujo aprendizado é programado. Como dissemos ontem, um programa é um saber. Os organismos vivos sabem do que precisam para sobreviver. Eles são fundamentalmente aptos, e suas aptidões colocam seus órgãos a seus serviços: serviço de nutrição, desenvolvimento, hereditariedade, locomoção, luta contra o inimigo. Essa lista se encontra em Heidegger, e ele deixa de lado apenas a relação sexual. O animal está fundamentalmente concentrado naquilo que faz, e esse é também o termo do filósofo, ou seja, o animal não se desvia daquilo que ele tem que fazer, ele não é um ser de preocupação. Ele não sente saudade, tédio ou angústia, a não ser quando se aproxima dos seres humanos. O comportamento animal é, propriamente falando, um movimento pulsional condicionado por um impulso invariável. Existe, claro, uma multiplicidade de pulsões e ele é importunado por elas — falo, aqui, de pulsões no sentido filosófico, e é evidente que Freud modificou isso. Mas, enfim, vida e saber. Eis o belo casal.

Mas há uma exceção. A vida não obteve um sucesso total. Existem corpos estranhos habitados pela linguagem: os corpos da espécie humana. Para dizermos francamente, eles são a vergonha da criação. São corpos vivos que são, ao mesmo tempo, doentes pela verdade. De fato, a verdade confunde, ela embaralha a relação do corpo com o mundo e com o real. O ser humano é um animal que perdeu o seu caminho, e o mais sério dos deuses que inventamos está também perdido. Falarei desse deus daqui a pouco.

O corpo nas estruturas clínicas

O homem somente tem uma relação clara, certa com o real através de um outro saber que não o saber de seu corpo. Estamos falando do saber da ciência. É somente quando se torna sujeito da ciência que o homem não se deixa embrulhar pela verdade e pelo seu corpo doente pela verdade. Em que sentido o corpo é doente pela verdade? Há um sinal que não engana, existe um critério diagnóstico: é quando o corpo deixa de obedecer ao saber, quando ele deixa de obedecer ao saber que está nele. Tratamos disso ontem um pouco rapidamente. Dissemos que o corpo é saber e que ele obedece. Podemos mesmo dizer que a idéia ou o sonho da alma traduz o fato de que o corpo obedece. É por isso que Lacan diz, em algum lugar, que a alma está do lado do leme, o que é equivalente a um significante-mestre. Por essa razão, a psicanálise começou pela histeria, pois o que a caracteriza clinicamente, desde sempre, é que nela encontramos o corpo doente pela verdade. Foi o que Freud estruturou como recalque e retorno do recalcado.

O corpo histórico é um corpo que recusa a ditadura do significante-mestre. O que Freud chamava, na histeria, de complacência somática, Lacan chama de recusa do corpo; recusa do corpo em um duplo sentido, nos dois sentidos do genitivo. A recusa do corpo quer dizer, num primeiro sentido, que o corpo se recusa a obedecer ao saber do corpo, ele se recusa a servir à finalidade da vida. Em segundo lugar, a recusa do corpo quer dizer também que o sujeito recusa o corpo, recusa o corpo do Outro, especialmente o do outro sexo, o que torna a relação sexual problemática, difícil, travada. O corpo recusa o corpo em seu próprio corpo. Falo da criança no ventre vivíparo, isto é, na histeria o corpo se embaralha com a reprodução da vida e, ocasionalmente, o sujeito recusa o seu próprio corpo, afetado de nojo.

A propósito dessa recusa do corpo, não podemos deixar de fazer referência ao artigo de Freud *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*, de 1910.³⁹ Freud aborda rapidamente um caso de cegueira histérica — algo que já não vemos com tanta frequência nos dias de hoje — uma cegueira que não tem fundamento orgânico, uma cegueira que é um fenômeno interpretável na concepção analítica, um fenômeno de verdade. A concepção psicanalítica que Freud expõe se baseia numa oposição: de um lado, as pulsões do eu, de outro, as pulsões sexuais. O que Freud chama de pulsões do eu? Respondamos na nossa linguagem: são as pulsões animais, as que trabalham para a sobrevivência do corpo, para a autoconservação do indivíduo, como diz Freud, ou seja, tudo o que diz respeito ao saber do corpo. O organismo vivo é feito para obedecer a esse saber, as suas pulsões são organizadas para esse fim e, normalmente, esse saber domina o corpo. Isso quer dizer que o olho é feito para ver, para ver o que comemos, por exemplo. Ele é feito para que vejamos de quem devemos nos defender. O fenômeno em questão no artigo de Freud é que o corpo deixa de servir à sua finalidade natural. Uma perturbação se introduziu, um órgão parou de trabalhar para a finalidade do organismo total: esse órgão se emancipou da unidade e da totalidade do organismo.

Como será que essa perturbação se introduziu, já que, organicamente, tudo está no lugar para que o olho funcione? Segundo Freud, é por causa do recalque mantido contra a pulsão sexual parcial, relativa ao funcionamento do órgão. Essa pulsão associa duas vertentes. A primeira vertente é um fenômeno de verdade, e é por isso que Freud fala de recalque. Uma função vital é subtraída a essa suposta soma do organismo que chamamos alma. É como se a alma deixasse de animar o órgão. A alma é o que Freud chama de eu, porquanto ela pode subtrair o funcionamento de um órgão. Existe; então, essa primeira vertente, que é a do fenômeno de verdade. Não

encontramos aí um fundamento orgânico e podemos demonstrar que o fenômeno é interpretável, podemos encontrar-lhe um sentido, e um efeito de verdade pode fazer com que ele desapareça.

A segunda vertente do fenômeno, da perturbação, é que ela apresenta um fenômeno de gozo. Por um lado, trata-se de um fenômeno de verdade e, por outro, de um fenômeno de gozo. Freud tenta mostrar que um órgão destinado a servir à vida encontra-se sexualizado, ou seja, erotizado no sentido, como ele diz, do “divino Platão”. Isso significa que o órgão deixa de obedecer ao saber do corpo, ao saber que está a serviço da vida para se tornar um suporte de um “gozar”, com essa ênfase de auto-erotismo que vem indicar, justamente, que o órgão não está mais a serviço da vida. Tudo acontece como se o órgão fosse culpado por esse gozar, como se esse gozar fosse uma infração.

É por essa via que a ética se introduz na biologia e Freud vai implicar, aí, também o supereu. Na realidade, a ética sempre se introduz na biologia. Isso é evidente nos dias de hoje, quando são criados “comitês de bioética”, mas, na realidade, a biologia sempre foi uma bioética.

O olho, que permite nossa orientação no mundo através de uma visão útil à sobrevivência, põe-se a serviço da *Schaulust*, que podemos traduzir por “prazer de ver”. É um prazer bastante fraco, pois ele transborda a finalidade vital e a inibe, e é por isso que falamos em gozo. O olho é a sede de um gozo do olhar e, naquele caso histórico, ele suprime, tampona a função natural do olho. Podemos dizer que o prazer se torna gozo no momento em que ele transborda o saber do corpo e deixa de obedecê-lhe. Esse prazer transformado em gozo é o que Freud chama de prazer sexual. Digamos que o olho deixa a dimensão da visão para entrar na dimensão do “fazer-se ver”. Ele entra na dimensão onde há “o que

¶ se faz ver” e “o que se faz não ser visto”. Nesse texto de Freud e no fenômeno em questão, a verdade e o gozo têm algo em comum: trabalham contra o saber do corpo. É nessa perspectiva que Lacan pôde dizer que a verdade é irmã do gozo.

Não sou eu que estou forçando os fatos ao dizer que essa é uma história de significante-mestre. É Freud que se exprime precisamente nesses termos, dizendo que não é fácil para ninguém servir a dois mestres ao mesmo tempo. Vou ler a passagem que muitos de vocês conhecem:

“Tanto as pulsões sexuais como as pulsões do Eu têm, em geral, os mesmos órgãos e sistemas à sua disposição. O prazer sexual não está apenas ligado à função dos genitais. A boca serve tanto para beijar como para comer e para falar; os olhos percebem não só as alterações no mundo externo, que são importantes para a preservação da vida, como também as características dos objetos que os fazem ser escolhidos como objetos de amor — seus encantos”.⁴⁰

Vê-se, portanto, que não é fácil para ninguém servir a dois mestres ao mesmo tempo.

Nesse sentido, poderíamos dizer que o organismo deve suportar dois corpos distintos: o corpo epistêmico, que está em conformidade com o seu saber natural, e o corpo libidinal. Mas é preciso dizer que o corpo regulado é também libidinal, uma vez que ele existe quando o prazer se mantém nos limites desse saber. Oponhamos, então, “corpo-prazer” e “corpo-gozo”. O corpo-prazer obedece ao saber. O corpo-gozo, ao contrário, é desregulado, aberrante, ele não obedece ao eu e se subtrai à dominação da alma como forma vital do corpo. Hoje em dia, não encontramos mais histeria da visão; eu, pelo menos, nunca me deparei com uma cegueira histórica. Encontramos, por outro lado, perturbações da reprodução no corpo.

Comentei recentemente, em Bordeaux, um caso que me foi apresentado. Uma mulher, de 24 anos, vivia com um homem

há três anos e gostaria de ter um filho. Porém, suas tentativas foram vãs. Ela procurou um serviço de ginecologia e foi detectada uma patologia ovariana conhecida, que começa a ser classificada como fenômeno psicossomático. Ficou em tratamento durante três anos. Como o primeiro tratamento não obteve resultado, ela foi submetida a uma estimulação mais constrangedora. O que aconteceu? Uma falsa gravidez, com todos os sinais subjetivos e físicos. O marido passou a não suportar o aspecto físico de sua esposa. O tratamento foi interrompido e a síndrome persistiu ainda por dois ou três meses e, depois, desapareceu. Ela retomou o tratamento... e engravidou. O que pode ser interpretado aí? A falsa gravidez! Por que esse semblante de gravidez interveio no processo? A construção que propus foi a seguinte: é bem provável que a intencionalidade inconsciente deva ter passado pelo semblante de gravidez para que se pudesse chegar à gravidez verdadeira. E por quê? Como vimos, o marido ficou inquieto, ele a achou menos desejável, pelo menos ela ficou com medo de que ele a tenha achado menos desejável. Como não concluir que a gravidez de *semblant* era um teste ao desejo do marido? Essa era uma questão posta pelo corpo ao desejo do Outro. Ela queria se certificar do desejo do marido e conseguiu que ele lhe dissesse, em suma: “você me interessa como mulher”. Bastou que ele explicitasse o seu desejo para que ela consentisse na gravidez. Tratou-se, na realidade, de uma precaução: antes de fazer uma criança, fazer uma pseudo-gravidez.

Que o semblante de gravidez é um efeito de verdade, nós o sabemos desde Breuer, desde *Ana O*.⁴¹ Percebemos, por curto-circuito, que o sintoma analítico diz respeito, eminentemente, ao corpo. Isso significa que ele diz respeito, ao mesmo tempo, à alma como senhora do corpo. Por isso, adotarei como definição do sintoma essa expressão encontrada uma vez em Lacan e que faz do sintoma um “acontecimento do corpo”. É preciso que oponhamos o

acontecimento do corpo na histeria ao acontecimento do corpo na psicose. Fiquemos o mais perto possível das indicações de Freud. Na histeria, o gozo correlativo à pulsão sexual parcial é submetido ao recalque sob a forma da verdade. Nesse caso, é o corpo simbolizado que é tocado. Digamos que o acontecimento do corpo se produz no simbólico. Na psicose, consideramos que o gozo é submetido à forclusão e que o acontecimento do corpo se produz no real, no ponto de um eclipse do saber do corpo. Vamos ver nosso Schreber, o que nos evita de contar o caso.

Temos o costume de dizer que, na psicose, o Outro não é barrado. Isso não é, de forma alguma, exato, pelo menos no caso Schreber.⁴² Existe, nesse sentido, uma nota bastante precisa do presidente Schreber: a nota 79 do capítulo XIII. Schreber precisa, com todas as letras, que a onisciência completa e absoluta de Deus não existe. E qual é essa falha no saber divino que ele menciona inúmeras vezes? Essa falha consiste no fato de Deus nada saber sobre o ser humano vivo. Essa é uma tese essencial do desejo de Schreber. Deus não conhece, não compreende os seres humanos vivos. É por isso que correlaciono essa falha do Outro à exigência que esse Outro submete o sujeito Schreber. Justamente porque Deus não compreende nada da vida do corpo humano, é que ele exige de Schreber pensar o tempo todo, sem nenhuma pausa, como prova de que ele não é louco, como prova de que a sua alma sustenta o seu corpo. É o sujeito que deve tomar a totalidade do significante ao seu encargo ou que deve, pelo menos, demonstrar continuamente que ele é habitado pelo significante. Somente assim é que seu corpo poderá encontrar o bem-estar. Deus goza dele quando ele pensa; Deus goza de Schreber quando Schreber pensa, e Deus exige que Schreber lhe forneça um estado constante de gozo. Ele oferece a Deus um estado constante de gozo, mas um resto de gozo — como ele se exprime — lhe retorna. Schreber diz: “um pouco do

gozo sensual me cabe de volta”. Existem, aliás, passagens onde ele explica que é bastante normal que uma pequena compensação de gozo lhe seja dada: trata-se do mínimo, tendo em vista todas as desgraças que sofreu.

Na verdade, esse Deus é caracterizado pelo seu não-saber sobre a vida do corpo humano e, por isso, ele exige que o ser humano pense o tempo todo. O pensamento é, aí, a condição do gozo, do mesmo modo que o saber pensar aparece como meio de gozo. A contra-experiência se produz quando aparece o “pensar em nada”. Schreber chega a dizer: “o pensamento de pensar em nada”. Imediatamente, Deus se retira, se desconecta e o gozo abandona brutalmente o corpo de Schreber. Esse corpo solta, então, um grito que é da ordem do milagre, um grito que traduz a mortificação real do seu corpo. Poderíamos desenvolver toda uma clínica a partir daí. Por que não a neurose obsessiva?

Consideremos o fenômeno da obsessão sem delírio. Encontramos, nessa neurose, a exigência de pensar sempre nas mesmas coisas, e esse pensamento é, certamente, da ordem do gozo: um gozo profundamente doentio que perturba as funções vitais, que desarranja a alma como senhora do corpo. Na neurose obsessiva, o gozo é confinado no pensamento. Daí, o aparecimento do afeto de mortificação do corpo. Por sua vez, com Schreber, há o que ele chama de “volúpia da alma”, que o afeta. Ele emprega a palavra alma. A “volúpia da alma” não fica confinada no pensamento, ela entra em comunicação com o corpo e, até mesmo, como ele o diz, “nasce no meu corpo”.

O que Freud chama de perversão? Trata-se das perturbações permanentes introduzidas no saber do corpo, no corpo-epistêmico, pelo corpo-gozo. Poderíamos aplicar, aí, o mesmo esquema que aplicamos para a histeria, com a diferença de que, aqui, não se produz a perturbação da função vital. O corpo aceita a aberração. Tomemos por base os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*,⁴³

prestando atenção à lógica que une esses três ensaios. Gostaria de chamar a atenção para o fato de que o próprio Freud diferencia as duas vertentes que distinguimos aqui. Primeiramente, temos as teses e as descobertas psicológicas da psicanálise: o inconsciente, o recalque, o mecanismo de formação dos sintomas. Essas descobertas psicológicas da psicanálise foram bem aceitas. Freud diz isso no prefácio da 4ª edição, de 1920. Ele enumera tudo o que é da ordem da verdade nos fenômenos analíticos. Mas, em segundo lugar, diz ele, o que é sempre recusado é aquilo que na psicanálise encontra-se nas fronteiras da biologia, especialmente a função da sexualidade estendida a Eros. Vemos que isso diz respeito à vertente do gozo.

Como vocês sabem, o primeiro dos *Três ensaios* é sobre *As aberrações sexuais*, o segundo sobre a *Sexualidade infantil* e o terceiro sobre as *Transformações da puberdade*. No primeiro, Freud se instala no próprio lugar da falência do saber do corpo e mostra que o gozo não obedece à repartição do prazer prescrita pelo saber do corpo. Mas, quando ele trata da sexualidade infantil, é sempre de aberração que ele se ocupa, ou seja, ele mostra que a sexualidade do pequeno ser humano serve ao auto-erotismo, e que o corpo humano vivo é originalmente perturbado. Daí seu terceiro ensaio, que procura mostrar como tudo entra na ordem, que procura estudar as transformações que dão a forma normal à vida sexual infantil.

Da infância à puberdade, vemos o mesmo esquema da sobreposição do princípio da realidade ao princípio do prazer, o que traduz a inserção da ética na biologia. Michel Foucault⁴⁴ se deu conta disso no seu estudo sobre o uso dos prazeres, chamando a atenção para o ideal de harmonia que inspira o pensamento grego. Este ressalta ainda mais a constatação de que sempre se introduz uma desmedida nos prazeres do corpo, um exagero, um excesso. Tudo que é da ordem do mais. E é aí que Foucault constata a produção de uma problematização que ele chama de “problematização moral dos

prazeres”, e que não passa de uma tradução do que ele chama de introdução da ética na biologia, especialmente de uma ética do mestre, justificando integralmente a capacidade do corpo de dizer não, de resistir ao significante-mestre a partir do gozo.

O gozo não é funcional; ele é desarmônico em relação à finalidade vital. Resta descobrir a cumplicidade entre o significante-mestre e o gozo. Muitas vezes fiquei impressionado por Lacan fazer questão de que se dissesse que o homem “tem” um corpo, e não que ele “é” um corpo. Acredito ter entendido o porquê. É porque, para o homem, não se pode fazer equivaler ser e corpo, enquanto que para o animal isso é possível. O sujeito não pode se identificar com seu corpo, e é daí, precisamente, que vem a turgidez narcísica que atrapalha as suas relações com o mundo. Não podemos evitar o paradoxo do copo humano vivo e falante.

Talvez eu possa apresentar, numã outra oportunidade, alguns elementos de biologia psicanalítica que compõem a minha orientação. A biologia psicanalítica se interessa, antes de mais nada, por tudo que demonstra — na biologia, na fisiologia, na psicologia animal — que o corpo humano não é Um, que ele não é todo, que ele contém hiências, pluralidades e faltas. A biologia psicanalítica demonstra a existência de um corpo duplo — de vários corpos duplos: corpo epistêmico e corpo libidinal, corpo-prazer e corpo-gozo, corpo especular e corpo orgânico — sobre o qual repousa o fenômeno do estádio do espelho. Nessa biologia psicanalítica, insistimos no privilégio das hiências do organismo: por exemplo, a prematuração do nascimento utilizada por Lacan para apoiar a tese do estádio do espelho assim como todas as hiências que o corpo apresenta — a estrutura do organismo que o significante vai buscar, para dele se apoderar. A importância de todas as perdas corporais, do

objeto natural perdido, das membranas que envolvem o ovo sem casca do ventre do qual Lacan faz o esboço do órgão libido ou, ainda, a perda cromossômica que acompanha o crescimento das gônadas, as glândulas genitais necessárias para garantir o desenvolvimento do embrião. Observamos, em seguida, que o crescimento é reduzido à metade e essa redução substancial é denominada meiose. Isso é, aliás, mais de uma vez assinalado por Lacan como sendo o esboço orgânico do objeto perdido. Esboço orgânico que, em seguida, é, de alguma forma, erotizado segundo o mesmo princípio que vimos funcionar no artigo de 1910. Enfim, tem-se uma clivagem dos órgãos e das funções.

Enquanto que o finalismo nos faz crer que a função cria o órgão, Lacan, ao contrário, enfatiza constantemente que há uma disfunção entre órgão e função. E é isso que torna o órgão passível de servir ao corpo gozo. É o que Lacan expressa ao dizer que “o corpo dos falantes está sujeito a se dividir em seus órgãos o suficiente para lhes encontrar uma função”. O corpo vivo do homem é um problema para ele, e ele tem que encontrar a função de seus órgãos. Normalmente, um discurso social lhe indica isso. O esquizofrênico é capturado por esse problema sem o apoio de um discurso estabelecido. Essa é, pelo menos, a definição dada por Lacan.

Atualmente, nesses dias em que o Outro não existe, as normas deixam o corpo de lado, desvelando a insistência da questão: “o que fazer do seu corpo?”. *Peercing, body art*, ditadura da higiene ou do esporte, eis o que, hoje em dia, apresentam-nos como os novos usos do corpo humano.

Paro aqui porque acredito já ter me delongado o bastante. Tive que costurar um final um pouco rapidamente e deixei de lado um certo número de questões que aparecerão, talvez, na discussão.

Debate:

X – Ontem, o senhor apresentou duas teses que, aparentemente, precisam de uma compatibilização. Numa delas o senhor afirma que, do ponto de vista da homeostase, o gozo é uma perturbação. Eu tomei a liberdade de deduzir dessa afirmação que o princípio do prazer proíbe o gozo. Por outro lado, o senhor também falou que o princípio do prazer contém o gozo escondido. À luz da palestra de hoje, fiquei com a impressão que, de certa maneira, o senhor acabou anunciando, ou negando, a tese de que o princípio do prazer proíbe o gozo.

Jacques-Alain Miller – Acredito ter precisado, ontem, que o princípio do prazer de Freud era susceptível a várias leituras. Lacan fez leituras diferentes e sucessivas desse princípio. Por um lado, ele é um princípio que parece totalmente inocente, que parece estar totalmente em consonância com a ciência da época, com a fisiologia da época. É um princípio de regulação que era bem conhecido, pelo menos a partir de Claude Bernard, que encontrou no conceito de homeostase uma formalização. Nesse sentido, o princípio do prazer, de fato, protege o corpo das perturbações excessivas, ele o protege das tensões como tais. Seria muito bom se fosse o único princípio em função, ou seja, se o organismo, uma vez regulado, fosse, por isso mesmo, adequado ao seu meio ambiente, isto é, ao meio exterior. A regulação mantém o meio interior, mas ela também deve permitir a correlação com o meio exterior. Para que o organismo mantenha uma relação, tenha acesso à realidade, Freud precisa fazer intervir um segundo princípio. Podemos dizer, então, que o princípio do prazer não é tão claro assim: é preciso que a própria regulação do prazer introduza uma certa aberração para que precisemos de um segundo princípio para corrigi-la. Essa é toda a ambigüidade da palavra *Lust* em Freud. O *Lust* do olho deveria ser de ver o que é para ser visto, mas acrescenta-se aí uma *Schaulust* que é passível de desarranjar o funcionamento do órgão (...) O *Lust* freudiano pode ser traduzido tanto como prazer quanto

gozo. Aliás, é ainda mais complicado do que isso, mas vou parar aqui porque isso já deve ser suficiente como resposta.

Ram Mandil – Minha pergunta tem relação com essa noção de regulação que o senhor evocou ontem como “princípio biológico por excelência”, como o equilíbrio de um sistema feito por compensações. É nesse sentido que o senhor menciona o princípio do prazer e o princípio de regulação de Freud. Ocorreu-me a possibilidade de poder pensar o sintoma a partir, ou como resultado, de um terceiro princípio de realidade, o que nos leva a uma dimensão paradoxal pois esse sistema de regulação, que é o sintoma, é, na verdade, experimentado pelo sujeito, de início, como uma perturbação. Será que poderíamos tomar a experiência de uma análise como o que vai nessa direção, ou seja, aquilo que experimentamos de início como uma perturbação, e que nos leva até a análise, é, na verdade, o efeito de um sistema de regulação?

Jacques-Alain Miller – Parece-me totalmente possível dizer que, sob certo ponto de vista, o sintoma é uma perturbação, e sob um outro, é uma regulação, pelo menos no sentido em que admitimos

- que um sintoma pode funcionar como Nome-do-Pai, que ele pode funcionar como ponto de estofo, para sustentar juntos significante e significado, significante e referência, gozo e corpo. De certa forma, como é que Schreber melhora no final? Ele melhora através do livro extraordinário que escreveu e que contribuiu para a sua estabilização. Podemos ampliar a noção de regulação até esse ponto. Vale a pena fazê-lo, se isso ensinar a prudência aos clínicos. Existem sintomas que não devem ser tocados porque, se conseguirmos explodi-los, podemos eventualmente expor a psicose que eles impediam de se manifestar, de se desencadear. Assim, é melhor ter isso em mente tão logo um sujeito nos peça para curá-lo de um sintoma. Isso não vale somente para o psicanalista, mas igualmente para o médico.

Elisa Alvarenga – Eu queria perguntar, a partir das duas teses que o senhor tentou explicar ontem — a linguagem como corpo e

o significante como corpo sutil — se nós poderíamos pensar a diferença entre o significante e a letra. Sobre o último ensino de Lacan, quando ele diz que a letra é análoga ao germen, nós poderíamos pensar a letra como algo que se inscreve, como algo que fica nesse lugar mais material, e o significante como algo mais incorporeal, como o material inconsciente?

Jacques-Alain Miller – Quanto a isso, vou poder lhe dar uma resposta muito curta: sim, claro.

X – Ontem, a partir do desenvolvimento que o senhor deu sobre o conceito do saber do corpo, fiquei pensando se se trataria exatamente do instinto animal. Pelo desdobramento que o senhor deu hoje, parece-me que a resposta é sim, que se trataria disso. Caso contrário, eu gostaria de que o senhor me corrigisse. E a pergunta que eu gostaria de fazer é a seguinte: o que de operacional esse conceito de saber do corpo traz para a clínica psicanalítica, já que, a meu ver, o que interessa, ao se construir um conceito, é que ele tenha algo de operacional, uma vez que não se trata de atingir “A verdade”?

Jacques-Alain Miller – Não utilizei o termo instinto porque acredito que ele me teria levado a entrar na questão do inato e do adquirido, na qual eu não queria entrar. Colocar em evidência o saber do corpo tem, inicialmente, o valor de trazer certos textos de Freud, e parece-me que ele é a referência em relação à qual podemos determinar o que chamamos de perturbação, ao menos no que diz respeito ao corpo. É evidente que a norma social entra igualmente nesse cálculo. Apenas no final da palestra pude fazer uma pequena alusão a isso. Parece-me que é operacional, como você diz, porque é a referência com a qual se pode medir a perturbação, e isso coloca em questão, principalmente, a noção da normalidade do ser humano, o que me parece especialmente importante para os clínicos. Trata-se de perceber o que há de precário no nosso próprio acesso à realidade, se posso falar assim. Isso implica, certamente, uma diferença entre o psicanalista e, por exemplo, o psiquiatra biológico, porque é nessa direção que será preciso ir: apurar nossa noção da biologia para enfrentar a ideologia

da psiquiatria biológica. Essa é, aliás, uma ambição que notei em uma intervenção que me foi transmitida por Jorge Forbes, que se viu, durante as suas peregrinações, em um Congresso ou Colóquio onde ele, pelo menos, manifestou essa intenção.

Dizem que a ciência do século XXI será a biologia, quando se conseguirá decifrar o saber do corpo como nunca se conseguiu antes. Nos laboratórios mais ricos, equipes tentam decifrar o genoma humano. No fundo, o saber científico tenta penetrar no corpo e ele começa a capturar algo da vida. Eu disse que, até agora, a vida estava bem tranqüila, ou seja, até Dolly existir; depois que conseguimos clonar Dolly, é evidente que a vida não está mais tão tranqüila assim. Eis as perspectivas que se abrem. Acho que é preciso retomarmos e continuarmos os elementos de biologia psicanalítica e fazermos da vida um conceito mais operatório. O problema é que, para os biólogos, a vida se tornou um conceito muito operatório, ou seja, uma realidade sobre a qual se opera diretamente, o que é bem diferente da cirurgia, que é uma manipulação do corpo e não uma manipulação da vida. A cirurgia é uma forma de ginástica um pouco brutal. De qualquer modo, ela diz respeito a um corpo, ao passo que, agora, intervém-se sobre a própria vida ou, pelo menos, sobre uma forma bem mais próxima da vida. Acredito que isso mereça nossa atenção, mesmo que de forma ainda um pouco sumária.

Marcelo Veras – Eu queria fazer uma pergunta relativa à primeira parte de sua fala hoje, quando o senhor diz que a verdade começa a falar a partir de Freud. Mas a pergunta vai talvez num outro sentido: e Sade? Sade falava a verdade?

Jacques-Alain Miller – Lacan considera que Sade fala de um modo mais verdadeiro do que Kant; ele, pelo menos, revela alguma coisa que Kant mantém dissimulado. Sade acabou percebendo que gozar do corpo iria maltratá-lo, que isso estava no caminho da sua destruição e não na ordem do princípio de realidade. Nesse sentido Sade é, sem

dúvida, mais verdadeiro, o que não quer dizer que ele dizia a verdade. O marquês de Sade mentia; mentia fazendo acreditar que era sádico quando, na verdade, era masoquista. Ele era um mentiroso.

Antônio Teixeira – Vou tentar ser breve querendo somente trazer à baila o fato de que o senhor comentou que, para Freud, ser e corpo não se equivalem. Já Lacan, no meu entender, teria colocado um índice do ser no corpo, teria visto uma conexão do ser no corpo, ao se referir à experiência da vergonha; daí ele ter grafado *Hontologie* com H inicial. Schreber declarava, igualmente, em suas *Memórias*, que Deus procurava atingir seu ser, obrigando-o a experimentar situações de extrema vergonha... Como o senhor veria a vergonha como índice desta conexão com o corpo?

Jacques-Alain Miller – Acredito que o importante é que, na espécie humana, não podemos fazer equivaler corpo e ser, diferentemente das espécies animais. É por essa razão que há uma diferença entre o ser e o corpo, que faz com que Lacan mantenha a afirmação de que o homem tem um corpo. Isso faz uma grande diferença em relação, por exemplo, à fenomenologia de Merleau-Ponty, que é centrada sobre a presença corporal, que tenta apreender o ser a partir do corpo, que tenta definir uma presença no mundo em um corpo, o que é baseado numa identificação ser-corpo, entre o ser e o corpo. Nesse sentido, ela não diverge muito do behaviorismo que, de um modo totalmente diferente, tenta estabelecer uma equivalência entre o ser e o corpo. É nesse sentido que Lacan considerava que, no nível do corpo, a ontologia não era uma coisa séria.

X – Eu gostaria de saber a sua opinião sobre a seguinte afirmação: o corpo representado pela religião, demonstrado nas obras de Aleijadinho, é um corpo lânguido, um corpo em êxtase, místico na sua relação com o divino, constituindo-se, assim, em uma verdade. Portanto, a religião, sem o saber, dá um testemunho da oposição entre saber e verdade, e se constitui, na sua obra, em um

gozo, em um excesso, contrários à sua finalidade original de enaltecer apenas o espírito em sua devoção.

Jacques-Alain Miller – Lacan se refere freqüentemente à diferença entre a teoria física e a teoria extática do amor. Podemos transferir isso para o gozo. Em um certo sentido — exemplarmente quanto ao materialismo do século XVIII, um materialismo de ateus terríveis, apesar da matéria deles ter sido Deus — a única coisa que é real é gozar do seu próprio corpo. Podemos, de fato, dizer que somente gozamos do próprio corpo, que o corpo próprio é lugar do gozo. Mas essa é a teoria física do gozo. A teoria extática do gozo diz que podemos gozar do corpo de um Outro, e isso supõe, com efeito, um êxtase, como aquilo que, por exemplo, Schreber experimenta.

Vera Goralli – Seria interessante outorgar à *lamela* de 1964 um lugar fundamental na microbiologia recreativa. Quanto à introdução do saber científico no corpo, Lacan parece tê-lo chamado de falha epistemossomática. Poderia comentar algo sobre isso?

Jacques-Alain Miller – Fiz alusão à *lamela* porque Lacan a inventa precisamente a partir dos objetos naturais perdidos: as membranas que envolvem o feto ou os cromossomas perdidos na meiose. É a partir de uma reflexão sobre esses dados biológicos que ele inventou o órgão mítico ao qual você faz referência. Existem, igualmente, muitas outras coisas que podem ser trazidas para a biologia analítica.

Antônio Carlos Caires – Eu lhe pediria, se possível, um comentário. Considerando que o senhor começou seu Seminário com um enigma — o que é vida? Como ela se reproduz? — achei bastante interessante o senhor não colocar a questão da verdade como sabedoria, ou seja, a questão da morte, pelo menos para a psicanálise. Lembro-me de uma frase de Lacan que está no texto *Posição do inconsciente*, onde ele diz que há vida e ela se reproduz porque somos esses seres esfomeados de uma metade que não se

encontra, que buscamos a vida no amor, considerando que o amor, aí, é *Eros*. Mais uma questão: a clonagem me inquieta...

Jacques-Alain Miller – Eu concordo com essa inquietação. Penso que, quando a primeira clonagem foi feita, todos disseram que não se deveria, de forma alguma, clonar o homem. Disseram isso durante a semana e o mês que seguiram à clonagem. Comentei o fato no meu Curso, dizendo que eu estava certo que era exatamente isso que iria ser feito. Pouco tempo depois, o presidente dos Estados Unidos insistiu para que fossem liberados fundos para se estudar a possibilidade de se clonar órgãos humanos — para o grande benefício da espécie. Acho difícil resistir a isso.

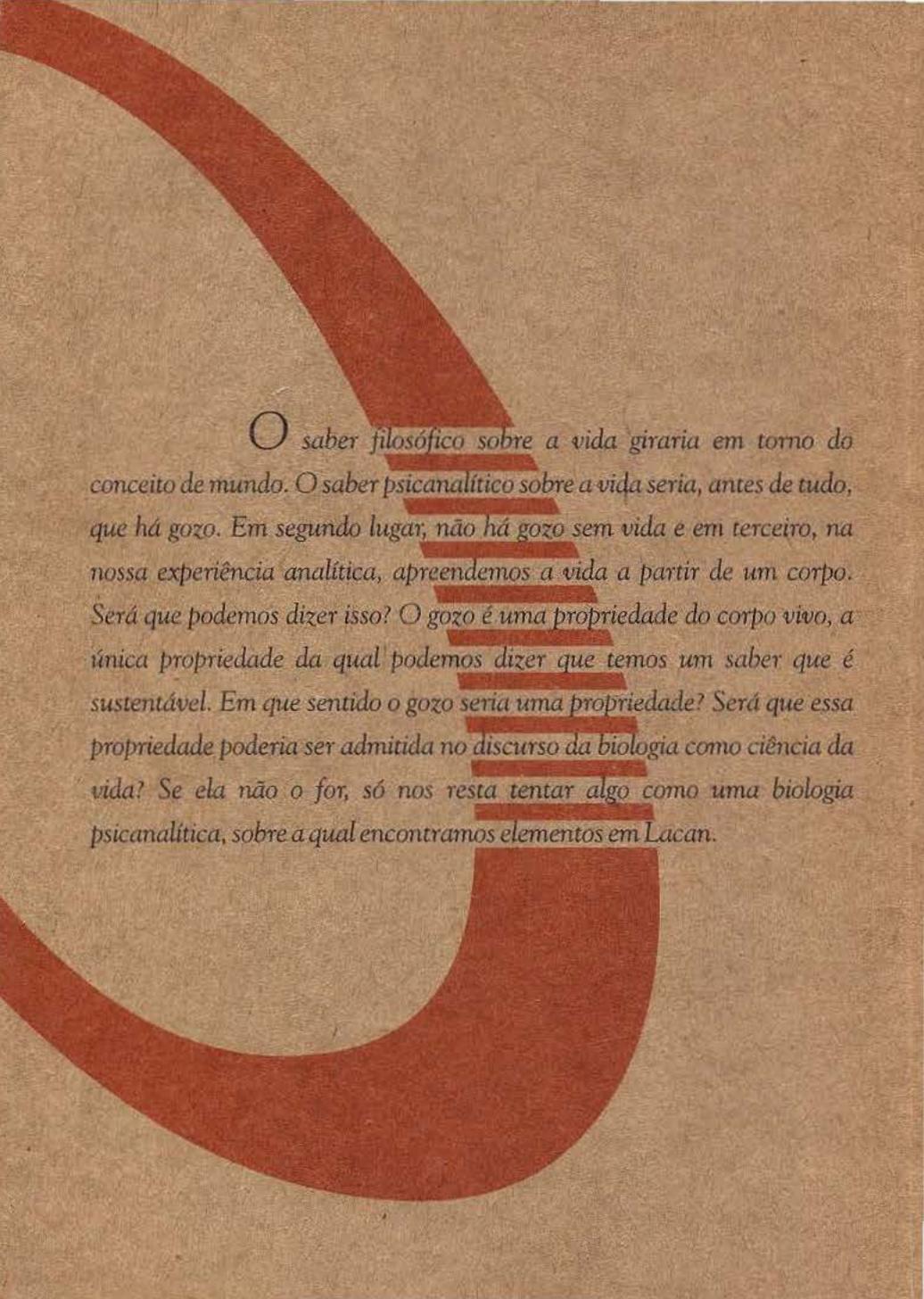
Jésus Santiago – Decidimos colocar, como marca do IX Encontro, a retórica mineira do barroco, o corpo do Cristo, que tem um olhar de dor, de horror, que é um pouco esquisito, estranho. O senhor concordaria que a representação barroca do corpo expõe a castração, ao contrário dessas práticas atuais, modernas do corpo que, exatamente, colocariam um corpo idealizado, um corpo fálico? Talvez possamos até convocar outras representações do corpo na própria tradição onde teríamos esse corpo idealizado que se opõe ao barroco. Aliás, no *Seminário XX*, Lacan faz inúmeras referências ao barroco.

Jacques-Alain Miller – Essa é uma grande questão. Contentar-me-ei em dizer que fui eu quem teve a idéia de dizer que Lacan era barroco. Eu havia feito, na época, uma palestra na *École Freudienne* explicando que Lacan não era um clássico, mas que seu estilo, a sua maneira de ser correspondiam à estética barroca. Lacan ouviu falar disso e então, no início do capítulo, ele diz: “alguém me inscreveu no barroco”. Ele aceitou essa inscrição e isso propiciou o desenvolvimento ao qual você faz alusão.

Notas bibliográficas

- ¹ Robert Graves: mitólogo contemporâneo que escreveu, notadamente, *The Greek Myths*. London: Penguin, 1960.
- ² CAMUS, A. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard (Folio essais), 1942.
- ³ MILLER, J.-A. *O osso de uma análise*. Salvador: EBP-BA, 1998.
- ⁴ O poema de Drummond a que Miller se refere é *No meio do caminho*. Ele pode ser encontrado em Alguns Poemas, Carlos Drummond de Andrade – *Poesia e Prosa*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1979.
- ⁵ HEIDEGGER, M. *O ser e o tempo*, 2 volumes, 8ª ed. (trad. M. de Sá Cavalcanti). Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.
- ⁶ Referência à Opera *Rigoletto*, de Giuseppe Verdi cujo libreto é de Francesco Maria Piave. Trata-se da ária do Duque, 3º ato.
- ⁷ LACAN, J. *O Seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ⁸ VON UEXKÜLL, J. Biólogo alemão autor de *Mundos animais e mundo humano*, de quem Lacan toma emprestado, particularmente, o conceito geral de *Umwelt*, que define o mundo tal como é vivido por cada espécie animal (conf. ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 156).
- ⁹ LACAN, J. *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ¹⁰ Existenz: filme do canadense David Cronenberg com Jennifer Jason Leigh, Jude Law, Ian Holm e Willem Dafoe. 1998.
- ¹¹ ETCHEGOYEN, R. H. *Conversaciones*. Org: STITZMAN, J. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 1998
- ¹² LACAN, J. *Radiofonia*. In: Scilicet 2/3. Paris: Éditions du Seuil, 1970.
- ¹³ ARISTÓTELES. *Acercas del Alma*. Madrid: Editorial Gredos S.A, 1980.
- ¹⁴ Op. cit. *O osso de uma análise*.
- ¹⁵ FORBES, J. *Da palavra ao gesto do analista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. (O livro de Forbes foi publicado alguns meses após esse comentário de Miller).
- ¹⁶ LACAN, J. *Função e campo da palavra e da linguagem*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- ¹⁷ Op. cit. *Radiofonia*. In: Scilicet 2/3.
- ¹⁸ LACAN, J. *Instância da letra*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- ¹⁹ PLATÃO. *Cratylo*. Paris: Ed. Les Belles Lettres, 1969.
- ²⁰ FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Edição Standard Brasileira das obras completas de S. Freud, vol. XXI, 1ª Ed. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1974.
- ²¹ Op. cit. *Du palavra ao gesto do analista*, p. 180.
- ²² *Ibidem*, p. 185.

- ²³ Op. cit. O Seminário, livro 20: Mais, ainda, p. 132.
- ²⁴ LA MÈTRIE, L'homme machine. Paris: Denoel/Gonthier, 1981.
- ²⁵ CANGUILHEM, G. Le problème des régulations dans l'organisme et la société, Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle, n° 92. Paris: Sept/oct., 1955.
- ²⁶ BERNARD, C. Introduction à l'étude de la médecine expérimentale (1865). Paris: Delagrave, 1898.
- ²⁷ CANNON, W. B. La sagesse du corps. Paris: Éditions de la Nouvelle Revue Critique, 1946.
- ²⁸ LACAN, J. O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ²⁹ Op. cit. O Seminário, livro 20: Mais, ainda.
- ³⁰ LACAN, J. O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- ³¹ André Leroy-Gourhan, autor citado por Georges Canguilhem nas páginas 227-228 de seu livro O normal e o patológico. Ele é autor de Le geste et la parole: Technique et langage. Paris: Éditions Albin Michel, 1964 e de Le geste et la parole: La mémoire et les rythmes. Paris: Éditions Albin Michel, 1965.
- ³² A expressão utilizada por J.A Miller é *point de capitum*.
- ³³ LACAN, J. O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1979.
- ³⁴ Op cit. O Seminário, livro 20: Mais, ainda, p. 187.
- ³⁵ LACAN, J. RSI – Seminário inédito.
- ³⁶ LACAN, J. La Tercera. In: Intervenciones y Textos 2. Buenos Aires: Manantial, 1991, p. 73-108.
- ³⁷ QUENEAU, R. Zazie dans le métro. Paris: Gallimard-jeunesse, 1999. (Existe uma versão portuguesa do livro de Queneau publicada pela Editora Rocco: Zazie no metrô). O filme de Louis Malle é de 1960. Adaptação para o cinema de Jean Paul Rappeneau, com Philippe Noiret, Catherine Demongeot, Jacques Dufillho.
- ³⁸ ROTTERDAM, Erasmo de. Elogio da loucura. Ed. Martins Fontes, 1997.
- ³⁹ FREUD, S. A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão. Edição Standard Brasileira das obras completas de S. Freud, vol. XI, 1ª ed. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1970.
- ⁴⁰ Ibidem, p. 201.
- ⁴¹ FREUD, S. "Sra. Ana O". In: Estudos sobre a histeria, Josef Breuer e Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira das obras completas de S. Freud, vol. II, 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1987.
- ⁴² FREUD, S. O caso Schreber. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (Demenia paranoide). Edição Standard Brasileira das obras completas de S. Freud, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1969.
- ⁴³ FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Edição Standard Brasileira das obras completas de S. Freud, vol. VII, 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1989.
- ⁴⁴ FOUCAULT, M. O uso dos prazeres. In: A história da sexualidade, volume 2, 8ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.



O saber filosófico sobre a vida giraria em torno do conceito de mundo. O saber psicanalítico sobre a vida seria, antes de tudo, que há gozo. Em segundo lugar, não há gozo sem vida e em terceiro, na nossa experiência analítica, apreendemos a vida a partir de um corpo. Será que podemos dizer isso? O gozo é uma propriedade do corpo vivo, a única propriedade da qual podemos dizer que temos um saber que é sustentável. Em que sentido o gozo seria uma propriedade? Será que essa propriedade poderia ser admitida no discurso da biologia como ciência da vida? Se ela não o for, só nos resta tentar algo como uma biologia psicanalítica, sobre a qual encontramos elementos em Lacan.