

Uma investigação sobre as concepções de corpo: rupturas, acontecimentos e continuidades

Pedro Teixeira Castilho

Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO:

Pensar o corpo a partir de uma perspectiva histórica, demonstrando seus desdobramentos e as maneiras de abordá-lo, é apontar que não existe um corpo, mas práticas discursivas que têm o corpo como suporte. Deste modo, adotar uma perspectiva histórica do corpo é torná-lo desnaturalizado. Parte-se das seis concepções de corpo mais trabalhadas ao longo dos anos: *corpo como cuidado de si*, *corpo motor*, *corpo erógeno*, *corpo ótico*, *corpo topológico* e *corpo sem órgãos*. As várias abordagens sobre o corpo representam diferentes maneiras de trabalhar essa noção. Buscaremos apresentar as construções sobre este suporte juntamente com as rupturas e as mudanças de paradigmas que envolvem tais abordagens. Essas abordagens são seguidas de matrizes teóricas diversas e conceitos essenciais. Assim, norteamos-nos pelas mudanças de discursos que acompanham cada concepção. Por fim, vamos demonstrar que essas interpretações sobre o corpo fazem parte do processo das especificidades de cada teoria, visando a concluir que as fundamentações teóricas sobre o corpo, presentes na história, são dependentes de práticas discursivas.

Palavras-chave: história do corpo; corpo como cuidado de si; corpo motor; corpo erógeno; corpo ótico; corpo topológico; corpo sem órgãos.

ABSTRACT:

We will think the body from a historical perspective, showing its evolution and its ways of addressing the point that there is no body, but the discursive practices that have the body for support. Thus, a historical perspective of the body is to make it denatured. This is one of the six concepts of the body over worked over the years: the body as self-care, religious body, the body engine, the erogenous body, the optical body, the body topology, and the body without organs. The various approaches to the body represent different ways of working that notion. We will present the buildings on this support together with the breaks and changes of paradigms involving such approaches. These approaches are followed by different theoretical matrices and key concepts. So this will lead us to the changes in speeches that accompany each design. Finally, we show that these interpretations of the body are part of the specificities of each theory in order to conclude that the theoretical foundations on the body, these are dependent on the history of discursive practices.

Key-words: history of the body; body as self-care body; engine body; erogenous body; optical body; topological body; body without organs.

Para examinar as questões sobre o corpo, buscaremos considerar as várias concepções presentes nas fundamentações desse dispositivo, discutindo as seis noções construídas ao longo dos anos: o *corpo como cuidado de si*, o *corpo motor*, o *corpo erógeno*, o *corpo ótico*, o *corpo topológico* e o *corpo sem órgãos*. Serão, assim, apresentadas essas formulações sobre o corpo, com seus respectivos desdobramentos, como também as rupturas e as mudanças de paradigmas que envolvem tais abordagens. Neste artigo iremos, portanto, percorrer conceitos essenciais à compreensão da ideia de corpo que se formou ao longo da história da psicologia. Para isso, é importante lembrar as mudanças que circunscrevem cada um desses conceitos, trazendo diferentes leituras e matrizes teóricas diversas.

Partindo do corpo como *cuidado de si*, na Grécia Antiga, passando pelo corpo mecanicista, trabalhado pelos psicomotristas como “corpo organismo”, vamos nos aproximar da construção da imagem corporal e da concepção de autoerotismo e narcisismo como constituintes do corpo erótico. A ideia de corpo topológico que, nesta interpretação, se desdobra em um corpo sem órgãos, será também tratada ao final do artigo. Início, então, com a prática do cuidado de si e o lugar do corpo nessa prática, que tem suas origens na Antiguidade grega, como uma primeira referência, que vem acompanhada de um corpo que se apoia na ética do cuidado de si.

O corpo como cuidado de si

No curso que ministrou no dia 20 de janeiro de 1982, Michel Foucault já mostrava a transformação pela qual o “cuidado de si” passou, desde *Alcebiades*, de Platão, até os dois primeiros séculos de nossa era, caracterizada por ele como “uma verdadeira idade de ouro na história do cuidado de si” (FOUCAULT, 2001: 79). Nesse curso, o pesquisador demonstrava como a questão do cuidado, no pensamento grego, era uma prática discursiva para a formação dos jovens. Essa prática, segundo Foucault, influenciou as culturas que se seguiram, principalmente a cultura cristã, que teria uma moral sexual.

Na cultura grega, o que está em jogo é o regime da *aphrodisia*, que pode ser compreendido como uma experiência histórica dos prazeres, que se diferencia radicalmente da experiência cristã da carne e também da experiência moderna da sexualidade, e, no que

concerne à noção de corpo, traz uma outra substância ética da moral antiga. O regime grego da *aphrodisia* apontava para uma prática que teria a justa medida como ideal corporal, fazendo jus ao pensamento Aristotélico.

O cuidado de si é uma espécie de agulhão que vê ser implantado na carne dos homens, cravando na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietação no curso da existência. (FOUCAULT, 2002: 11).

É por isso que Foucault destaca a relação entre subjetividade e verdade presente na prática do cuidado de si. O autor demonstra que existem dois preceitos: o primeiro, *epimeleia heautou*, seria o cuidado de si propriamente dito, implicando o cuidado de si mesmo, uma preocupação consigo mesmo. Podemos extrair daí a noção de corporeidade, que abarcaria a noção de corpo de si mesmo e o cuidado desse corpo consigo.

A *epimeleia heautou*, ou *cura sui*, ou seja, a arte de viver sob o cuidado de si, é demonstrada por Sêneca como a conformação da arte da existência; é a relação do corpo com a alma:

o homem que vela por seu corpo e por sua alma (hominus corpus animunque curantis) para construir por meio de ambos a trama de sua felicidade, encontra-se num estado perfeito e no auge de seus desejos, do momento em que sua alma está sem agitação e seu corpo sem sofrimento. (Sêneca, apud FOUCAULT, 2002: 51).

Para Foucault, há um alteamento da medicina, marcado, primeiramente, pelo reagrupamento conceitual entre a medicina e a filosofia, no que a paixão evolui, como uma doença, até o vício; em seguida, pela prática de si, concebida como uma operação médica, havendo três definições para *therapeuein*:

Therapeuein quer dizer, evidentemente, fazer um ato médico cuja função é curar, cuidar, mas, therapeuein, também, é atividade do servidor que obedece às ordens e que serve a seu mestre; enfim, therapeuein é render culto. Ora, therapeuein heauton há de querer dizer, ao mesmo tempo, cuidar-se, ser de si mesmo seu próprio servidor, e render um culto a si mesmo. (FOUCAULT, 2002: 95).

Para o imperador romano Marco Aurélio, esse culto consiste em “guardar-se puro de paixão”. É nesse sentido que se deve extrair algum entendimento sobre o corpo para a tradição greco-romana. Se o corpo faz parte de uma ética do cuidado de si, influenciando a mente a partir de uma *therapeuein*, a noção de corporeidade traz uma ética ligada a uma terapêutica do corpo com a mente. O corpo torna-se, também, objeto de preocupação, e ocupar-se da alma é também ocupar-se de seu corpo. Tanto no “ocupar-se” como no

“preocupar-se”, o fim deve ser a alma. Esse princípio está por trás, por exemplo, da concepção da escola de filosofia como um “dispensário da alma”, o que esclarece a declaração do filósofo estóico Epiteto: “Não se deve, quando se sai da escola de filosofia, ter tido prazer, mas ter sofrido” (FOUCAULT, 2002: 96). Foucault esclarece que, nesse período da filosofia, o corpo não tinha uma relação privilegiada com a medicina, sendo apenas um começo ao qual se seguiria um enredamento psíquico e corporal que, mais tarde, seria o centro do cuidado de si. No fundo, a tese de Foucault consiste em dizer: se existe mesmo um enunciado constitutivo da subjetivação antiga, é o “cuida-se de ti mesmo”, “tenha cuidado mesmo”, mais do que o “conhece-te a ti mesmo”. Para Foucault, a referência a Sêneca, Marco Aurélio, Epíteto e Epicuro se deve ao fato de a temática do “cuidado de si” ser desintelectualizada à medida que não é pura *Theôria*. De fato, ele se associa ao corpo, uma vez que é uma idéia de exercício de meditação prática, atividades sociais reguladas, podendo, às vezes, associar-se a práticas físicas de prova.

Nesse sentido, o corpo, nesta abordagem da Grécia Antiga, vem acompanhado de uma regulação dos prazeres. Quando utilizamos o corpo, segundo Foucault, nos servimos do corpo para realizar algo. Pois bem, existem as mãos e aqueles que se servem das mãos para manipular alguma coisa; quando olhamos alguma coisa, o que fazemos? Servimo-nos dos olhos, isto é, há um elemento que se serve do corpo; mas que elemento é esse que se serve do corpo? Evidentemente não é o próprio corpo: o corpo não pode servir-se de si mesmo. Diremos que quem se serve do corpo é o homem, o homem composto da alma e do corpo? Certamente não, pois, mesmo a título de simples componente, mesmo supondo que ele esteja com a alma, o corpo não pode ser, nem na condição de coadjuvante, o que se serve do corpo, das partes do corpo, dos órgãos do corpo e, por consequência, dos instrumentos; e, finalmente, servir-se-á da linguagem? Pois bem, é, e só pode ser, a alma. Portanto, o sujeito de todas essas ações corporais, desses instrumentos, e da linguagem é a alma: a alma que se serve do corpo. Chegamos, então, à alma.

O corpo motor

As primeiras investigações sobre o corpo se sustentam a partir da herança mecanicista. Essa hipótese sobre o corpo é herdeira do pensamento cartesiano, que faz uma

separação radical entre o corpo e a mente. O funcionamento corporal vem acompanhando uma ordem orgânica, o que traz para a dimensão corporal um “corpo organismo”.

Em 1907, Dupré define as debilidades motoras compostas por disfunções representadas pelo corpo, uma síntese de todas as atividades orgânicas ou funcionais, cuja sinergia resulta em uma dificuldade motora corporal. A construção do corpo é articulada ao desenvolvimento de etapas que estruturam uma evolução sensório-motora. A abordagem naturalista e evolucionista apresenta um corpo que se desenvolve por etapas; buscavam-se, então, as lesões localizadas, trazendo uma leitura mecânica desse corpo.

É por isso que, para Foucault, houve, no pensamento clássico, uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder. Encontraríamos facilmente sinais dessa grande atenção dedicada ao corpo – ao corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece e responde, torna-se hábil ou cujas forças se multiplicam.

Como exemplo desse corpo, teríamos o grande livro do *Homem-máquina*, que foi escrito, simultaneamente, em dois registros: o anátomo-metafísico – cujas primeiras páginas haviam sido escritas por Descartes, e a que médicos e filósofos teriam dado continuidade –, e um segundo registro, que é técnico-político, constituído por um conjunto de regulamentos militares, escolares, hospitalares e por processos empíricos e refletidos para controlar e corrigir as operações do corpo. Essa seria a noção de “docilidade dos corpos” proposta por Foucault em seu livro *Vigiar e punir*. A docilidade utilitária demonstra um corpo manipulável. O corpo anatômico como objeto e alvo do poder foi formulado, assim, durante a época clássica, reservando-se à emergência da clínica médica individualizada. O seu controle minucioso através de operações realiza a sujeição constante de suas forças que lhe impõem uma relação de docilidade-utilidade. É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado. A única cerimônia que realmente importa é a do exercício. É o que podemos referir como processos disciplinares. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe; uma anatomia política que é também uma mecânica do poder, não simplesmente para se fazer o que quiser, mas para se operar como quiser, pelo exercício da técnica.

No entanto, ao mesmo tempo, Freud começava a chamar a atenção para o “corpo pulsional”, com as zonas erógenas e as relações objetais presentes no “corpo erógeno”.

Levando em consideração o desdobramento produzido a partir do corpo motor para a noção de imagem corporal, não podemos deixar de render honras ao corpo erógeno freudiano.

O corpo erógeno

Considerando-se o deslocamento produzido por Freud, a partir de uma nova discursividade sobre o corpo, não podemos deixar de lembrar o texto de 1914, *Introdução ao narcisismo*.

A ideia que traz Freud sobre as zonas erógenas demonstra que elas se dão na superfície do corpo. De certa forma, Freud sugere que os lugares corporais do organismo se estabelecem nas regiões da pele e da mucosa. A rigor, Freud, em *Introdução ao narcisismo*, vai falar de uma erogeneidade que se dá no organismo, fora da superfície; isto é, a interioridade do organismo também seria erogeneizada. É por isso que, para Freud, no caso da condição humana, supõe-se uma erogenização biológica para a afirmação da vida. Para que haja a vida, deve haver um investimento erógeno. Nesse ponto é que Freud propõe o autoerotismo a partir da zona erógena. As zonas erógenas vão passar a ter uma libidinização autoerótica. Nesse sentido, não poderíamos deixar de pensar em uma construção do corporal que não fosse intermediada por um Outro.

O fator que produz uma unificação corporal seria, então, a libido. Se, em um primeiro momento, na teoria psicanalítica, a libido era aproximada à noção de fragmentação, abordagem longamente desenvolvida por Freud em seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, depois de *Além do princípio do prazer* (FREUD, 1920), a libido começa a ser ligação e, a partir do texto de 1921, a libido passa a ter um caráter unificador.

Para Freud, o Outro liga a força da pulsão, oferecendo um objeto que aplaca uma inquietude presente na zona erógena, produzindo uma experiência de satisfação autoerótica, e isso ocorreria a partir da relação com o Outro. O organismo seria, então, marcado por um conjunto de zonas erógenas que seriam evidenciadas por uma inquietude na qual se nota uma economia local de satisfação. Nessa economia local de satisfação, não há comunicação com as demais, sendo chamadas por Freud de pulsões parciais. As consequências de um investimento no próprio eu provocam mudanças na teoria da relação de investimento de objeto: a expressão “ligação libidinal” torna-se redundante, com as novas formulações sobre a libido. A partir de agora, deve-se considerar que, para Freud, a libido é

essencialmente uma força de ligação capaz de organizar, de maneira progressiva, não apenas as pulsões parciais, mas, também, os elementos constitutivos dos seres vivos.

A partir desse ponto, percebemos uma crítica de Freud à sexologia, refutando toda hipótese de se pensar o sexual centrado apenas na genitália com fins reprodutivos. A sexualidade não pode ser articulada no campo do instinto, passando a ser uma questão pulsional. Para Freud, haveria uma relação entre o estímulo, de ordem sensorial, e a resposta, de ordem motora, que seria uma ação muscular. O organismo dispõe de órgãos para eliminar o excesso de estímulos e promover essa relação por meio de uma descarga. O que começa a se afirmar é que existem certos registros que não são regulados por automatismos, como se existisse uma falha na homeostase; essa seria a crítica de Freud à hipótese de se aproximar o corpo a algo motor e herdado geneticamente. A obtenção da sensação de prazer seria então a finalidade primordial do aparelho psíquico, pela regulação insistente das intensidades pelo princípio do prazer. Para isso, contudo, o organismo teria que ser forçosamente transmutado num corpo erógeno, para que a vida se tornasse, enfim, possível, pela construção do aparelho psíquico.

Jacques Lacan reforça a construção freudiana de narcisismo corporal ao propor a noção de imagem corporal. É por isso que vamos nos apoiar nas construções lacanianas sobre a noção de imaginário. Iniciaremos com o texto de Lacan *O estádio do espelho*, de 1936. Nesse texto, Lacan demarca os registros do imaginário e do simbólico (LACAN, 1966/1998), e propõe a questão corporal concentrando-a no campo imaginário, que não pode ser pensado sem o campo simbólico. *O estádio do espelho* foi transformado em um grafo que Lacan nomeou de esquema “L”. É por isso que podemos inferir que, nesse texto, o *infans* é reduzido ao circuito imaginário $a \leftrightarrow a'$, representado no esquema L (1966/1998), não trazendo a ideia de que haja um registro corporal, uma vez que ele se revela juntamente com a instância simbólica.

Dessa maneira, teríamos as imagens do corpo fragmentado transformando-se em uma “totalidade ortopédica” (LACAN, 1966/1998, p. 100), uma unidade totalizante. É nesse sentido que se pode pensar o imaginário como uma *gestalt*. O *infans* entraria em estado de júbilo pela apreensão da totalização de sua imagem – expressão lacaniana para o narcisismo primário de Freud.

Para Lacan, trata-se de uma armadura que reforça a impressão de uma rigidez alienada no outro – $a \leftrightarrow a'$ –, um estádio especular da criança com aquele que a olha. A imagem que, nesse espelho, se reflete é a imagem que se condensa. A integração do corpo fragmentado tem como resultado o desenvolvimento da coordenação motora. Para Lacan, a função da alienação está ligada à construção da imagem do corpo próprio. Nesse momento, teríamos o registro do imaginário como primeiro plano de identificação, estando aí o ponto de diferenciação do ser humano em relação aos outros animais. O fato de o bebê não nascer com a coordenação motora, com uma unidade corporal, mostraria, para Lacan, a impossibilidade de ele possuir um *moi* fundado pelas funções biológicas. O psicanalista francês propõe, por conseguinte, que a primeira experiência de satisfação é correspondente à perda do biológico.

O imaginário está do lado da sensação. Ele inclui todos os fenômenos de ordem sensorial de um conhecimento que é, *a priori*, ilusório. Esse registro é originário do conceito de “ímagô”, de Freud. Lacan retirou de Henri Wallon a evidência de que, antes de a coordenação motora ser neurologicamente possível, a criança já se reconhece no espelho; mas essa construção de Lacan é também uma crítica a Wallon. Ou seja, há uma pré-organização psíquica se comparada à questão neurológica. Neste ponto, a organização psíquica se estabelece com a organização corporal antecedendo a organização neurológica. Para o psicanalista, a *gestalt* da imagem da criança no espelho seria um engodo, diferentemente do que é para Wallon, que propõe um processo tônico-postural. O fato de se reconhecer no espelho implica a noção de um *moi* entendido como unificado. Esse registro é o estado intermediário entre o estado larval e o organismo já constituído. A construção da imagem demonstra uma antecipação das funções psicológicas em relação às funções biológicas. A humanização da imagem do mundo, onde o homem constrói sua casa ou consciência de si, é a relação do sujeito para com a formação imaginária do eu ideal. É aí que existe uma inadequação estrutural entre o sujeito e a totalização especular da imagem vinda do outro; essa inadequação advém do fato de que o ideal que constitui o sujeito não se esgota na representação imaginária em que ele se precipita. O eu é, assim, entendido como a sensação de um corpo unificado, e, na teoria do estádio do espelho, encontra-se produzido desde a imagem do outro:

O ponto importante é que essa forma situa a instância do eu, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo

isolado – ou melhor, que só se unirá assintoticamente o devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de [eu], sua discordância de sua própria realidade. (LACAN, 1966/1998.: 98).

Essa alienação no outro aparece de maneira invertida: aquele que bate declara ter sido batido. Se a imagem especular aparece, em primeira instância, sem a matriz simbólica privilegiada da identificação do sujeito com o ideal do eu, é porque ela encontra sua contrapartida na impotência motora vivida pelo *infans*, durante os primeiros meses de sua vida, de maneira invertida. Existe uma identidade não separável entre os dois (o *infans* e a mãe) – ainda não se sabe quem é quem.

No entanto, para que haja a fixação da imagem e a ruptura do imaginário, é necessária a entrada de um ponto exterior e de outra ordem, ou seja, o eixo simbólico, ou o reconhecimento do Outro, que permite fixar a relação imaginária entre o corpo e sua imagem. A miragem do narcisismo se quebra com a entrada no simbólico.

A posição do vetor $S \leftrightarrow A$ é o que faz suporte ao eixo imaginário, “uma linguagem que capta o desejo no ponto em que ele se humaniza” (LACAN, 1966/1988: 295). Nesse segundo registro está a libido, considerada por Lacan no eixo imaginário de maneira narcísica. Para Lacan, a libido se mistura ao narcisismo. No esquema de Lacan, encontramos, entre a e a' , a libido – o que chamamos de gozo –, de tal maneira que o eixo imaginário é também o eixo pulsional em Lacan. No *Seminário Livro: I Os escritos técnicos de Freud*, Lacan (1953-54/1979) posiciona a libido do lado do imaginário, e o desejo de reconhecimento do lado do simbólico.

Dessa forma, se, em um primeiro instante, a imagem prevalece num ponto em que o registro da palavra está ausente, num segundo instante teríamos a presença do simbólico. As consequências do simbólico marcam os caminhos da sexualidade, cuja realização necessita da lei fundamental do simbólico, implicando-a no desejo do Outro. Assim, podemos pensar o Outro como garantia dos dizeres. É da construção freudiana de narcisismo que podemos desenvolver a relação possível entre o corpo e a sexualidade. Entendemos que, diferentemente do corpo motor, cuja construção se estabelece a partir da disciplina, o corpo erógeno mostra-se indissociável da organização sexual e do processo de identificação e engendramento do Outro. Dessa maneira, o discurso freudiano apresenta uma ruptura quanto às questões que envolvem a concepção de corpo na modernidade. O corpo, desde Freud, começa a ter outro estatuto, sendo inseparável da sexualidade.

Levando ainda em consideração a abordagem sobre o corpo a partir da sexualidade, e sem abrir mão do processo de erotização, examinemos outra concepção, a que define o “corpo ótico”.

O corpo ótico

Recordemos que, no *estádio do espelho*, temos objetos modelados pela imagem. Até esse ponto, pensava-se que era o protótipo do mundo dos objetos na imagem. Assim, buscaremos, mais adiante, destacar que surgem objetos que não são como os demais, havendo uma decomposição do que seria o especular. Pode-se perceber, aí, uma crítica do imaginário, e Lacan faz, então, uma passagem do estágio do espelho ao esquema ótico: no primeiro, temos a ilusão de que a pulsão está ligada à imagem, enquanto, no esquema ótico, há um furo na imagem (LACAN, 1964/2004). Ou seja, teríamos um corpo que não se pode reconhecer totalmente refletido na imagem.

Lembremos a organização do esquema ótico: nele, há uma máquina com dois espelhos, um convexo, do lado esquerdo, e um plano, no meio. Aquilo que acontece do lado esquerdo não necessariamente se reproduz no lado direito. Essa é a primeira distinção no modo de se pensar o campo do imaginário que, até então, calcava-se apenas no operador espelho. O *estádio do espelho* como formador da função do eu obedece a um princípio de simetria, e, quando Lacan expõe esse processo para introduzir a função simbólica, esse princípio de simetria basta a si mesmo para simbolizar a relação $a' - a$. O primeiro elemento diferencial que introduz o esquema ótico opera uma cisão entre a e i de a .

Por outro lado, aqui, nessa complexificação, tem-se um modo de pensar o campo escópico, o campo do imaginário. É nessa assimetria (o que se apresenta de um lado do espelho não necessariamente se vai encontrar no lado oposto) que vamos ver que há um lugar no campo imaginário para se perceber o objeto da angústia. A ideia do *estádio do espelho* ultrapassada é a de que tudo aquilo que está do lado do real estaria também presente nesse outro lado, em uma relação narcísica. Esse movimento traz uma imagem perturbada, surgindo uma mudança do estágio do espelho para o esquema ótico. No esquema ótico, há um espelho que separa, mas não reflete um ponto da imagem. Isso quer dizer que existe um ponto que não está no campo do Outro refletido.

Podemos, desse modo, recorrer a esse esquema ótico para explicar a dimensão de um “corpo estranho”, se assim podemos dizer. Como sabemos, Freud explica que o *Unheimlichkeit* pertence ao domínio do angustiante. Assim, teríamos a emergência desse objeto estranho no imaginário, que leva às portas do sinistro. O artigo freudiano “O estranho” é construído na dimensão escópica. Nele, o imaginário não representa aquilo que reflete. A inspiração de Freud é o conto “O homem de areia”, de Ernst Hoffmann (FREUD, 1919/2003), cuja tradição está no Romantismo alemão, tendo como marca o horror e a fantasia que fazem surgir o grotesco. A importância que tem a dimensão escópica para a intrusão do objeto estranho diz respeito aos futuros desdobramentos que esse objeto poderá ter também no campo simbólico e no real.

Para Lacan (1962/2004), “o *unheimlich* é propriamente o *heimlich*”; a raiz dessa palavra demonstra tudo que é íntimo, conhecido e familiar, mas, pelo fato de ser tão íntimo, chega também ao secreto, estranho e assustador; ou ao angustiante. Está aí a ideia de que o estranho não se faz sem o enquadramento anterior do familiar. É o *heimlich* que dá origem ao *unheimlich*; é o familiar que produz, de certa maneira, o estranho; é o familiar que dá o enquadramento da angústia enquanto aparecimento de algo no lugar do familiar.

Dessa maneira, podemos considerar que não há mais uma adequação entre as palavras e as coisas. Através do esquema ótico, Lacan demonstra o que escapa à unidade imaginária do corpo. Há a dimensão de um gozo que permite ultrapassar a dimensão da miragem. É por isso que podemos afirmar que o objeto *a* de Lacan é um corte, ou uma subtração a algo que não está para sempre; um lugar do sujeito que se destaca aparecendo sua referência objetual.

Do mesmo modo, Lacan deixa subitamente de lado a forma especular unitária do corpo para trabalhar com as particularidades do corpo; ele recupera os órgãos do corpo e abre mão do corpo esplêndido e unitário do espelho. Se o corpo imaginário é um corpo unitário aproveitando uma expressão desenvolvida precisamente no *Seminário Livro 10: A angústia*, deixemos de lado o corpo mortificado pela imagem e aproximemo-nos das listas dos objetos do corpo: o olhar, a voz, o pênis, as fezes, o seio. Nesse ponto da teoria sobre o corpo e a sexualidade, tem-se, com Lacan, um estatuto de organização da imagem a partir da noção de narcisismo; podemos perceber, como se viu, que existe, na imagem, um ponto que não é refletido. Assim, o corpo pode sair de sua unidade e começam a existir os objetos

que provocam o corpo. Esses objetos não são mais simbolizáveis pela imagem. Poderíamos dizer que são restos que caem, como o olhar, a voz, o pênis, as fezes e o seio. Surge, então, outra abordagem sobre o corpo, que pode ser interpretada como o real do corpo. Assim, nestes dois últimos tópicos, pretendemos discutir outras duas perspectivas sobre o corpo: o “corpo topológico” e o “corpo sem órgãos”.

O corpo topológico

A relevância de se trabalhar esta concepção de corpo é uma passagem na obra do escritor irlandês James Joyce em seu livro *O retrato do artista enquanto jovem*. Para Jacques Lacan, existe uma relação que o escritor faz de seu corpo que não pode ser capturada apenas com o conceito de narcisismo. O uso que Joyce faz do “pai” é de um enodamento do imaginário com o real. Lacan aponta para o efeito de suplência do pai, em Joyce, para constituir um ego. Essa passagem interessa a Lacan por ser o instante em que o escritor abandona seu corpo. Lacan verifica que a relação de Joyce com seu corpo não passa pela imagem. Desse modo, o *sin-thome* de Joyce será o que introduz uma articulação entre imaginário e real, fazendo surgir o corpo e o ego de Joyce.

A descrição que Joyce faz de uma surra que levou de uns amigos, presente no romance *Um retrato do artista quando jovem*, é retomada na última aula do *Seminário 23*, e articulada por Lacan como determinando a relação de Joyce com seu corpo. Esse episódio da vida de Joyce foi por ele descrito como tendo o efeito de fazê-lo sentir que seu corpo caía como uma casca, como uma roupa. Lacan deu uma importância fundamental a esse acontecimento, e sugeriu que ele produzira, em Joyce, uma relação alterada com o próprio corpo, fazendo com que ele o sentisse como corpo alheio.

Se Lacan define o “eu” como a “idéia de si mesmo como corpo”, precisamente o eu de Joyce caracterizava-se por uma alteração desse funcionamento. Lacan formalizou, utilizando-se do nó borromeano, o anel do imaginário escapando, fugindo, isto é, não sendo articulado aos outros anéis (real e simbólico). Por isso, haveria, no caso de Joyce, a necessidade de produzir uma “nomação imaginária” do eu. Essa nomação imaginária do eu de Joyce seria aquilo que faz “suplência” à ausência de um “*moi*”, o qual depende do *Nome-do-Pai* e da função fálica, e que é suprido mediante esse ego (não é “*moi*”) particular, que escapa como tal à dimensão imaginária. O que se convencionou chamar de

“Ego de Joyce” faz do escritor um “desabonado do inconsciente”, permitindo a ele realizar algo novo ao nível da língua, em sua articulação com a linguagem, produzindo uma escritura que, carecendo de significação, liberou-se do imaginário.

A base para a tese lacaniana é o episódio da surra. Em um determinado momento do romance, algumas noites depois de Stephen Dedalus ter sido recriminado publicamente pelo professor, em sala de aula, o jovem católico irlandês passeava por uma estrada, quando lhe pedem que pare. Quando Stephen olha para trás, percebe que eram três colegas de sala que estavam chamando por ele. Esses colegas caminhavam, comentando sobre livros, escritores e sobre a quantidade de livros que tinham lido nas casas de seus pais. Stephen prestava bastante atenção à conversa e percebia que, entre os colegas, estava o mais ignorante da turma, e o mais bagunceiro da classe. Depois de conversarem entre eles, um dos colegas perguntou a Stephen qual seria o melhor escritor que ele havia lido. Stephen indaga sobre qual seria o tipo de escritor, um romancista ou um poeta? Ele menciona qual seria o melhor escritor em prosa, em sua opinião, pois percebia a insistência dos colegas. Em seguida, é indagado sobre o melhor poeta. Stephen responde qual seria o melhor poeta, quando, de repente, lembra que havia se esquecido dos votos de ficar calado diante dos colegas. Em face da resposta de Stephen, os três dão uma gargalhada, o poeta escolhido por Stephen era, na opinião dos demais, sem educação. Stephen retruca, dizendo que os colegas não sabiam nada de poesia. Assim, começam a discutir sobre poesia, até que um dos colegas ordena que os outros agarrassem Stephen e que, imobilizado, este fosse golpeado por um deles, com uma bengala. Ele é agredido pelos colegas até ser arremessado em uma cerca de arame farpado. Depois disso, obrigam-no, então, a confessar que o autor que ele escolhera não prestava. Depois da “confissão”, seus algozes correm pela estrada. Stephen fica sozinho, perguntando-se o motivo de não sentir ódio pelos colegas que o haviam atormentado. Toma o rumo de sua casa, “rasgado, afogueado e ofegante... meio cego pelas lágrimas” (JOYCE, 1996: 92).

Para Stephen, recordar o fato não lhe causava nenhuma raiva; todas as ideias de amor e de ódio que havia apreendido nos livros lhe pareciam inventadas: “ele sentiu que algum poder estava devastando-o de raiva como um fruto despojado de sua casca macia maduro tivesse quebrado” (JOYCE, 1996: 92). Depois de algum tempo, Stephen tenta se lembrar de sua própria fisionomia, mas não consegue: tudo o que acontece são vozes que

ouve dentro de si, vozes de seu pai e de seus formadores, dizendo que ele deveria continuar sendo um *gentleman*. Essas vozes, a partir daquele momento, soariam falsas (JOYCE, 1996).

As questões que perpassam esse episódio constituem, para Lacan, a maneira pela qual Joyce cria um pai para se nomear. Os golpes dos colegas afetaram Stephen, seu corpo não reage e não extrai dos golpes qualquer gozo do tipo masoquista.

Se, em um primeiro momento, Stephen se pergunta por que não havia guardado rancor ou raiva daqueles que lhe bateram, surgem, em seguida, as referências de amor e de ódio que havia encontrado nos livros, e que, agora, lhe pareciam irreais. Nesse ponto, quando toma a surra, a cólera se dissolve e Stephen não parece amar seu corpo como a si mesmo: suas paixões narcísicas dissiparam-se e diluíram-se imediatamente. Naquele momento, todo o afeto teria sido evacuado, como se seu corpo fosse uma casca. Para Lacan, nessa passagem de Joyce está o signo do imaginário, destacando-se de seu nó borromeano.

A conclusão lacaniana é que a relação de Joyce com seu corpo não passa pela imagem. Lacan vê, no relato de Joyce, o signo de que o imaginário, que traz a noção de corpo, se destaca do real e do simbólico. Surge, aí, um desprendimento de seu ego com relação ao seu corpo. A construção do corpo de Joyce passa pelo buraco, sem existir uma relação narcísica com a imagem do corpo, mas uma relação com o que falta na imagem, fazendo buraco no corpo. Isso é a relação direta que Joyce estabelece com o objeto. Nesse ponto, é revelador que Joyce seja o verdadeiro nome da paixão da alma: ele revela um objeto como um buraco. Para esse objeto, a leitura de Lacan do texto de Joyce busca aproximar o Pai como um quarto nó, que amarra o real, o simbólico e o imaginário. É assim que podemos mudar de geometria, que se pode admitir a irrupção de deformações topológicas que afetam as linhas e as superfícies, permanecendo constrictas, limitadas por invariantes prescritas pela própria topologia. Sem dúvida, do último ensino de Lacan emerge uma verdade que não é do tipo sólido, e tampouco é do tipo superfície, e que ele quis que fosse do tipo nó, tipo que não nos é familiar. Foi porque essa verdade surgiu que o nó se pôs a *ex-sistir*. Ele se pôs a existir por um golpe de força de Lacan, que o legitimou dizendo que esse nó surgia da própria prática analítica.

Essa passagem demonstra um gozo com o corpo próprio, produzindo um furo. Esse furo comporta o desaparecimento das ordens dos lugares; ele não é uma ausência que se faz presente. Neste ponto, passamos a tratar, então, do último, e talvez o mais instigante desdobramento das concepções históricas de corpo que buscamos discutir neste artigo: o “corpo sem órgãos”.

O corpo sem órgãos

“Como criar para si um corpo sem órgãos”, este é o ponto de partida para que o filósofo Gilles Deleuze e o psicanalista Félix Guattari desenvolvessem, em *Mil platôs*, capitalismo e esquizofrenia, a ideia do *Corpo sem Órgãos* (CsO), que foram buscar, principalmente, nos controversos textos de Antonin Artaud.

Ao tratarem o Corpo sem Órgãos como estratificado, e que deve ser recuperado por um programa de experiências práticas, Deleuze e Guattari oferecem uma fundamentação teórica alternativa e consistente do ponto de vista filosófico.

A noção de CsO está centrada em um poema de Artaud, tornado público em 1948, em uma transmissão radiofônica, poucas semanas antes que o ator e dramaturgo francês fosse encontrado morto. O poema, *Para acabar com o juízo de Deus*, fazia, então, a crítica a tudo o que fosse organismo, dito no sentido de organização. Artaud refere-se, ao longo do texto, fragmentado e entrecortado por glossolalias, ao corpo biopsíquico, mas parece aludir a tudo aquilo que seja organizado, ordenado, funcional. Talvez por isso, *Mil platôs* de Deleuze e Guattari siga uma organização hipertextual, com capítulos que podem ser lidos independentemente, sem linearidade, e que, ao fim, traçam um programa para desconstruir todos os estratos biofísicos, psicológicos, sociais e políticos criados pelo aparelho de Estado.

É no contexto dessa discussão que surge a referência de Deleuze e Guattari a uma passagem de *Almoço nu*, de William Burroughs; a palavra, no trecho extraído da obra do norte-americano, toma dimensões atípicas:

O cu abria caminho através das calças e começou a falar na rua, berrando que queria igualdades de direitos. Tomava porres e tinha crises de choro, que ninguém me ama, que queria ser beijado como qualquer boca. No final, o negócio falava o tempo todo, dia e noite, você podia ouvi-lo por quarteirões berrando que o cu se calasse e batendo nele com o punho e enfiando velas nele, mas coisa nenhuma adiantava e o cu disse para ele: é você que

vai se calar no fim. Não eu. Porque nós não precisamos mais de você por aí. Eu posso falar e comer e cagar. (BURROUGHS, 1984:120).

Burroughs dá, assim, significados diferentes aos órgãos, mudando suas funções. Freud, em seu texto *O inconsciente*, comenta a relação do esquizofrênico com a linguagem, que poderia ser aplicada a essa passagem de Burroughs:

a construção de suas frases [do esquizofrênico] passa por uma desordenação peculiar, que as torna incompreensíveis para nós, a ponto de suas observações parecerem disparatadas. Referências a órgãos corporais ou a inervações quase ganham proeminências nestes tipos de comparações. (FREUD, 1976: 227).

Freud desenvolve seu raciocínio nomeando esse fenômeno como uma *fala do órgão*, a partir da qual uma única palavra assume todo o encadeamento de pensamento, em que palavra e coisa não coincidem, não há formação de substitutos. Dessa forma, é possível que um órgão com determinada função adquira outra, devido à ruptura entre significante e significado, demonstrando que a natureza da língua vai além dessa relação, criando uma língua viva no corpo.

As linhas se inscrevem em um corpo sem órgãos, em que tudo se traça e foge. Esse corpo sem órgãos existe porque, para Deleuze e Guattari, o corpo se cansou dos órgãos. Para os autores, o corpo sem órgãos pode se constituir de tal maneira que ele só pode ser ocupado e povoado por intensidades. O órgão muda, transpondo um limiar e mudando de gradiente. Se temos os olhos para ver, os pulmões para respirar, a boca para engolir, a língua para falar, o cérebro para pensar, o amor e a cabeça e as pernas, porque não caminhar com a cabeça, cantar com o sinus, ver com as pernas? Trata-se de produzir um corpo sem órgãos ali, onde não há mais nem eu nem outro. Ele é, antes de tudo, o fora absoluto, que conhece mais os eus, porque o interior e o exterior, igualmente, fazem parte da imanência na qual eles se fundiram. Nesse sentido, o corpo sem órgãos não é o contrário dos órgãos (cf. DELEUZE e GUATTARI, 1996).

O percurso em direção ao CsO não é isento de riscos, e o fracasso faz parte do horizonte, uma vez que sempre se pode falhar e não conseguir nada, ou conseguir a morte. Mas é um risco que vale a pena enfrentar, porque oferece uma linha de fuga, um instrumento de combate aos estratos autoritários que compõem a sociedade. “Não é uma noção, um conceito”, especificam o filósofo e o psicanalista, “mas antes uma prática, um conjunto de práticas”, um conjunto permanente de práticas, deve-se acrescentar, pois que

nunca se chega plenamente ao Corpo sem Órgãos, ele é um limite, um alvo. Por outro lado, sempre se está nele, plenamente; não se pode viver sem estar no CsO: “É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos, lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos” (cf. DELEUZE e GUATTARI, 1996: 56).

A partir do texto emblemático de Antonin Artaud, *Para acabar com o juízo de Deus* – referência presente ainda em outras obras dos autores –, Deleuze e Guattari rastreiam o CsO na hipocondria, na paranoia, na esquizofrenia, no masoquismo e nas fantasias somáticas que compõem os delírios da droga de William Burroughs, e indagam: “Mas por que este desfile lúgubre de corpos costurados, vitrificados, catatonizados, aspirados, posto que o CsO é também pleno de alegria, de êxtase, de dança? [...] Você agiu com a prudência necessária? Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência. Muitos são derrotados nessa batalha”. Para eles, então, a derrota estaria selada na imprudência, medida para que se obtenha uma inversão: “Corpos esvaziados em lugar de plenos”. Ao contrário, a prudência abre caminho para que o CsO se constitua em plenitude – “caminhar com a cabeça”, “cantar com o sinus”, “ver com a pele”, “respirar com o ventre” –, em uma espécie de “anarquia corporal”. Isso se torna possível, contudo, apenas para além da psicanálise, se prescindirmos da busca do eu do sujeito. O CsO só pode ser atingido, na verdade, se o eu for descartado; para Deleuze e Guattari, trata-se de substituir “a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação”. É porque a psicanálise se ocupa em recuperar o passado, em interpretar o fantasma, que o CsO se torna inviável:

O CsO é o que resta quando tudo foi retirado. E o que se retira é justamente o fantasma, o conjunto de significâncias e subjetivações. A psicanálise faz o contrário: ela traduz tudo em fantasmas, comercializa tudo em fantasmas, preserva o fantasma e perde o real no mais alto grau, porque perde o CsO. (DELEUZE e GUATTARI, 1996: 76).

O CsO, portanto, é o real, e buscá-lo, como desejava Artaud, é libertá-lo de seus automatismos, de sua ordem consensual, e devolvê-lo à plena liberdade; ou, como pleiteava o Surrealismo, desfazer a ilusória contradição entre a vida e a morte, entre o real e o imaginário, o passado e o futuro, o comunicável e o incomunicável.

Para concluir: ser um corpo ou ter um corpo?

O presente trabalho buscou demonstrar que as abordagens do corpo trazem divergências e diferentes leituras. O fato de que não se tem um corpo, mas se é um corpo traz essa noção para a dimensão do acontecimento. Isso quer dizer que existem maneiras de “ser um corpo”. Se este artigo trouxe essas diferentes abordagens é porque não se pode estar apoiado em uma única doutrina para explicar esse acontecimento. O corpo está em constante transformação, assim como as matrizes teóricas que tratam da questão da corporeidade. Sendo assim, as questões corporais e suas abordagens trazem rupturas, acontecimentos e continuidades. As várias abordagens sobre o corpo trazem diferentes modos de subjetivação implicando o corpo diferentes suportes. Neste sentido, é sempre importante lembrar que o corpo pode ser abordado a partir de seus destinos e vicissitudes presentes nas histórias das idéias. Este corpo é alvo de atravessamentos discursivos que depende das suas abordagens. Desta maneira, nunca somos um corpo, mas, sempre temos um corpo que vem acompanhado de uma abordagem sócio-histórica.

Referências

- ABRAHAM, Karl. *Teoria psicanalítica da libido* – Sobre o caráter e o desenvolvimento da libido. Rio de Janeiro: Imago, 1970.
- ARTAUD, Antonin. *Os escritos de Antonin Artaud*. Tradução, seleção e notas de Cláudio Willer. Porto Alegre: L&PM, 1986. (Coleção Rebeldes e Malditos, 5).
- BURROUGHS, William S. *Almoço nu*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CASTILHO, Pedro. Uma discussão sobre a angústia em Jacques Lacan: um contraponto com Freud. *Revista do Departamento de Psicologia – UFF*. 19 de fevereiro, 2007. p. 21 - 45.
- CASTILHO, Pedro. *A virulência da linguagem em William Burroughs: o efeito cut up*. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura). Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, p.23 76.
- CASTILHO, Pedro. A dobra em Deleuze e Leibniz. *Revista de Pós Graduação em Teoria da Literatura UNB*. 2007. p. 26 - 61
- DELEUZE, Gilles. *O mistério de Ariana*. Lisboa: Editora Passagem, 1986.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Mil platôs, capitalismo e esquizofrenia*. v. 1 e 3. São Paulo: Editora 34, 1996.

- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- DESCARTES, René. *Descartes. Discurso do método, As paixões da alma e Meditações*. Bauru: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os pensadores).
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Edição Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade – O cuidado de si*. v. 3. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade – O uso dos prazeres*. v. 2. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Marcio Alves Fonseca. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *As verdades e suas formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Nau. 2003.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. (Obras completas v. 1).
- FREUD, Sigmund. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud. In: _____. *Tratamiento psíquico* (tratamiento del alma). Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. (Obras completas v. 1).
- FREUD, Sigmund. Tres ensayos de teoría sexual y otras obras. In: _____. *Fragmento de análisis de un caso de histeria*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. (Obras completas v. 7).
- FREUD, Sigmund. Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras. In: _____. *Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. (Obras completas v.18).
- FREUD, Sigmund. Sobre um caso de paranóia descrito autobiograficamente (Schreber). Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras. In: _____. *Sobre la dinámica de la transferencia. Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I). Recordar, repetir y reelaborar. (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III)*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. (Obras completas v.12).
- FREUD, Sigmund. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras. In: _____. *Introducción del narcisismo*.

- Trabajos sobre metapsicología Pulsiones y destinos de pulsión. La represión. Lo inconsciente. Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños. Duelo y melancolía. Apéndice a los trabajos sobre metapsicología.* Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. (Obras completas v.14).
- FREUD, Sigmund. *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras.* Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. (Obras completas vol.18).
- FREUD, Sigmund. *Massenpsychologie und Ich-Analyse.* v. XIII. Gesammelte Werke. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1976.
- FREUD, Sigmund. *Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia. Pueden los logos ejercer el análisis? Y otras obras.* Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. (Obras completas v. 20).
- GREEN, André. *O discurso vivo – uma teoria psicanalítica do afeto.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- HARARI, Roberto. *Les noms de Joyce – sur une lecture de Lacan.* Trad. Gabriela Yankelevich e Lucila Yankeelvich. Paris: L'Harmattan, 1999.
- HOFFMAN, E.T.A. O homem de areia. In: *Contos fantásticos do século XIX escolhidos por Italo Calvino.* São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- JOYCE, James. *A portrait of the artist as a young man.* Reino Unido: Pinguim Books, 1996.
- LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise.* Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Marie Christine Laznik Penot. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse (1962/2004).* Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire: Livre 23. Le sinthome.* Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

Pedro Teixeira Castilho, Doutor em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

E-mail : ctcastilho@ig.com.br