

# INTRODUÇÃO

## *Entre vazio e imagens*

O APAGAMENTO DOS GRANDES relatos identificatórios e a multiplicação das pequenas histórias (Lyotard, 1979) evidenciam os paradoxos do individualismo democrático de massa. Com efeito, esse novo laço social, aparentemente fundado num hedonismo aliviado das exigências de outrora, não produz mais a alegria de viver (Lipovetsky, 2015). O corpo, esartejado entre gozos privados autorizados e imperativos que o pressionam, sempre mais, a fazer-se o autoempendedor disso, não se conforma. Para a obtenção de um hedonismo enfim feliz, somos martelados: “Cuide de seu corpo! Desvie-se dos pensamentos negativos! Evite as tendências cognitivas que são fonte de infelicidades certas!” As técnicas orientais do corpo, da ioga à meditação, se impõem rapidamente como recursos indispensáveis ao sujeito globalizado. No entanto, nada acontece. Os custos com a saúde mental não deixam de lembrar aos cidadãos das democracias chamadas “avançadas” o quanto o sujeito contemporâneo é frágil.

O “corpo falante”, no sentido de Lacan, dá conta desses paradoxos, ao esclarecer o que funda a oposição freudiana entre o princípio de prazer e seu mais-além de gozo (Lacan, 1972–3: 118). A língua do corpo, aquela do gozo, não autoriza nenhum hedonismo feliz. Ela obriga que se afrente o real. Este, se o sujeito quer denegá-lo, despistá-lo, esquecê-lo, não deixa de irromper e fazer fracassar os algoritmos mais bem concebidos, as bases de dados mais extensas e os cálculos mais complexos que pretendem tudo explicar, tudo avaliar, tudo prever. Tal emergência do real é esse núcleo que permite interrogar as ilusões que submetem o sujeito que quer se crer “senhor de seu corpo”, graças às normas do bem-estar.

Este livro propõe um percurso no último ensino de Lacan que apresenta o trauma do corpo por uma língua anterior à linguagem: *lalíngua* (: 93, 126).<sup>1</sup> Ele se apoia nos mais recentes desenvolvimentos de uma leitura do ensino de Lacan realizados por Jacques-Alain Miller. Na conferência em que anunciou o x Congresso da Associação Mundial de Psicanálise (AMP), “O inconsciente e o corpo falante” (Miller, 2014), ele expôs o horizonte desse último ensino: a vontade de Lacan substituir o inconsciente freudiano (Lacan, 1976a), termo muito marcado pela relação com a consciência, por um novo termo, o “corpo falante” ou “*falasser*” [*parlêtre*] (Lacan, 1974d: 22).<sup>2</sup> Situar da maneira mais precisa possível como a fala impacta o corpo é o que está em jogo. O mistério, diz Jacques-Alain Miller, o ponto de real, é “a união da fala e do corpo” (Miller, 2014: 27), mais além da pulsão freudiana, que reunia *quantum* libidinal e representações na hipótese de um mito fundador.

Partimos desse ponto para escolher um itinerário de exploração da “análise do falasser” a que essa conferência nos convidou. Esse encaminhamento, no sulco aberto por Lacan, chega assim a este livro, fruto de uma experiência de ensino (Laurent, 2014–5). A ênfase incide sobre a urgência de redefinir as relações mantidas pelo “sujeito” e o “corpo”, ambos tomados pelos discursos invasivos sobre a necessidade de colocar-se “à escuta” de seu corpo. Estamos, de fato, saturados de lições sobre sabedoria “orgânica” (*bio*), apresentada como a única coisa que poderia nos salvar da infelicidade dos tempos e nos guiar para o éden harmônico.

- 1 N. do T. Na edição desse Seminário no Brasil, o termo *lalangue*, criado por Lacan, foi traduzido por “alíngua”, todavia, a partir da publicação de *Outros escritos*, em 2003, passou-se a adotar a tradução “lalíngua”, seguindo uma proposta de Haroldo de Campos. De acordo com este, em “alíngua”, o prefixo *a-* implica uma aceção de “privação” ou “negação” com relação à língua e, de fato, isso nada tem a ver com o que Lacan procurava circunscrever com *lalangue*. Por sua vez, em “lalíngua”, opta-se pelo “la”, que ainda tem algum uso em português (La Diva, La Garbo etc.) e também evoca “lalação”, bastante consonante com a aceção lacaniana de *lalangue*. Ver a nota do editor número 2 em *Outros escritos* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003, p. 510) e também CAMPOS, Haroldo de. “O afreudisíaco Lacan na galáxia de lalíngua” em *Exu* (Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1990), reimpresso em *Correio: Revista da Escola Brasileira de Psicanálise*, n. 18–9 (Belo Horizonte: EBP, 1998).
- 2 Texto não relido pelo autor: “O falasser é uma maneira de exprimir o inconsciente. O fato que o homem é um animal falante”.

O paradoxo do discurso da evidência “orgânica” é que ele recorre à imagem do corpo para melhor fazer desaparecer o real do gozo. A forma do corpo e seu funcionamento interno, apresentado como o seu único real, bem como a multiplicação de suas imagens, fascina e se oferece como remédio contra a angústia contemporânea, à medida que o apoio dessa produção de imagens cada vez mais se apoia em tecnologias inovadoras. O corpo-máquina, assim, faz par com o corpo-imagem. Mas não nos enganemos com isso. A potência do discurso tecnocientífico e dos objetos produzidos por ele visa a uma regulação dos gozos pela escopia dos corpos. Era isso o que fazia, outrora, o barroco da Contrarreforma católica, quando esta utilizava a sedução da imagem dos corpos marcados pelo gozo para operar “a regulação da alma pela escopia corporal” (Lacan, 1972–3: 105).

É preciso estar atento às duas faces do fenômeno contemporâneo. De uma parte, o corpo se faz máquina plural, divisível em unidades sempre mais numerosas e mais complexas (fisiológica, genética, epigenética...). De outra, ele se faz imagem unificada, difratando sua falsa unidade nas mais variadas telas. O paralogismo que decorre daí consiste em propor a identificação do ser falante com seu organismo. Vejamos estes três aspectos sucessivos: a máquina, a imagem e o paralogismo da falsa identificação.

Os avanços das ciências biológicas permitem um remanejamento do saber sobre o ser vivo e sua maquinaria interna. O corpo-máquina é posto em evidência por outras máquinas e essa aparelhagem prolonga o movimento de longa duração pelo qual o homem, cercado de máquinas, torna-se, ele mesmo, elemento da máquina, da escala nano à escala macro. Como Lacan notava nos anos 1970, o “discurso científico [...] engendrou todo tipo de instrumento [...] Desde então, vocês são, infinitamente mais do que pensam, os sujeitos de instrumentos que, do microscópio ao rádio e à televisão, tornam-se elementos da existência de vocês” (: 110). Lacan atualizava, assim, o efeito de sujeição (*assujettissement*) à técnica destacado por Martin Heidegger, para quem a maior característica do objeto da técnica é tornar-se ele mesmo, à medida que o homem crê ser o seu senhor, engrenagem do dispositivo, o *Gestell*, que chamamos, com Lacan, de “o sujeito desses instrumentos” (Laurent, 2014: 45).

No nível macro, a diversificação dos meios de produção da imagem não apenas aprimorou o seu efeito de “instantaneidade”, como também reforçou a exigência de que toda situação se transforme de imediato em imagem. Quando a imagem do corpo não se apresenta num lugar, deve-se acrescentá-la: a exigência do *selfie* testemunha o novo campo que se oferece para satisfazer a paixão

de inscrição do reflexo. No avesso do *selfie*, a potência da imagem “surreal”, índice de uma realidade insuportável, pode tornar-se o ícone de um momento de efração das mais violentas denegações (Sabot, Martel & Croquet, 2015).

A força da imagem em todos esses níveis é encarnar, num objeto separado, o que da lógica subjetiva escapa à representação. Não se vê o sujeito, mas se veem as imagens do corpo, de sua forma e de seu funcionamento. Querer reduzir o sujeito ao seu corpo faz parte da tentativa de identificar o ser falante (*être parlant*) ao seu organismo. Os progressos realizados na decifração do genoma parecem legitimar essa tentativa. As sociedades comerciais que se dedicam à promoção entusiástica da análise do genoma de cada um de nós afirmam o axioma segundo o qual “somos nosso corpo”, de acordo com um percentual de incerteza que subsiste entre o nível genômico (genes) e as consequências fenotípicas (traços individuais). Mas como são mais sedutores e perturbadores os avanços da produção de imagens cerebrais que pretende, enfim, tornar visível o “funcionamento” do cérebro! A partir de uma relação vaga de como “o cérebro deve estar implicado no pensamento”, não se acaba por dizer que o cérebro *é* pensamento? Bastaria, portanto, que se pudesse representar o que o espírito deve a seu fundamento orgânico, para constatar que não somos nada além desse *corpo-órgão*: “A ciência, com seus instrumentos intimidantes, dá carne ao esqueleto de nossa ontologia espontânea... Que prova poderia ser melhor para a existência de um fenômeno que a sua imagem supostamente fiel?” (Forest, 2014: 28). Com efeito, uma das propriedades fundamentais da imagem é situar, num mesmo plano, causalidades que podem ser bastante diversas. Aliás, a apresentação sinóptica, vantajosa quando os diferentes níveis de causalidade se encontram perfeitamente dominados, acaba induzindo uma confusão das mais lamentáveis quando eles não se encontram (: 50). É assim que alguns psicólogos e neurocientistas pensam poder reduzir a lógica subjetiva do instante de ver e do tempo de compreender (Lacan, 1945) a duas modalidades do funcionamento cerebral (Kahneman, 2011). O neuroessencialismo chega até mesmo a negar não apenas o nível da lógica subjetiva como tal, mas também os próprios processos cognitivos. Não haveria nada mais do que apresentar a hipótese em curto-circuito de que “nosso cérebro nos faz ser quem nós somos”.<sup>3</sup> Notemos que esse essencialismo, além de ferir nossa concepção, não conta mais com o favorecimento dos comportamentalistas, que acham o cérebro e os circuitos

3 “O que devemos pensar do neuroessencialismo[,] isto é, a ideia segundo a qual nosso cérebro nos faz ser quem nós somos?” (Forest, 2014: 12).

cognitivos muito complexos para dar conta das ações humanas e preconizam, para a obtenção de certezas objetiváveis, retornar exclusivamente ao comportamento sem passar por nenhum processo de cognição.

A maquinaria consagrada a pôr em imagens os mais recônditos processos do funcionamento corporal e do cérebro compreende múltiplos níveis: desde os dispositivos tecnocientíficos que tornam a imagem possível, os vários laboratórios de ponta, bem como os discursos que autorizam e as novas metáforas que avalizam, até as modalidades de prova que exploram de maneira altamente competitiva (Rose & Abi-Rached, 2013). Os tipos de prova que asseguraram os debates em torno dos “neurônios espelho” durante os últimos dez anos são um bom exemplo disso. Esse grupo de neurônios do córtex pré-motor dos macacos é ativado tanto num chipanzé que agita seus dedos quanto naquele que observa os movimentos do primeiro. Acreditaram, assim, que dispunham da prova material da base da empatia e, portanto, do laço social e da civilização! Uma conferência Technology, Entertainment and Design (TED) de uma estrela das neurociências o testemunha (Ramachandran, 2010). O encantamento foi viral. A dificuldade de reprodução de experiências para além de gestos simples e, em seguida, a invenção de objeções experimentais e a produção de “empatia” sem a ajuda de neurônios pré-motores (lesionados pela experiência) levantaram resistências cada vez maiores. Agora, chega-se a duvidar inclusive da utilidade deles, considerada “a facilidade desconcertante com a qual se permite a formação de hipóteses sobre esse tema” (Rose & Abi-Rached, 2013: 147; Forest, 2014: 16).

A evidência multiforme das imagens do corpo tende a fazer esquecer que sempre estamos confrontados com a ausência do que poderia responder, na condição de sujeito, ao gozo. Lacan utilizou uma única vez a expressão “sujeito do gozo” (Lacan, 1966b: 215), sublinhando com ela a antinomia entre os dois termos. O paradoxo do gozo se deve ao fato de que ele é, antes de tudo, trauma, por fazer furo no tecido das representações do sujeito.

[CONTINUA...]