

Introdução à teoria dos discursos na obra de Lacan

Peço licença a vocês para apresentar o que tenho como propósitos quanto ao tema título desse trabalho de uma maneira, talvez, pouco usual, e, por certo, guiado por interesses muito particulares. Sustento com estas escusas o argumento de que podemos encontrar na leitura dos textos que marcaram a trilha do chamado ensino de Lacan, alguns importantes pontos de ancoragem conceitual que nos concedem um intento de organização para a compreensão do desenvolvimento de suas ideias como parte de um enredo lógico.

Permitam-me, portanto, começar por essa hipótese, ainda que tenha que abordá-la de forma bastante abreviada. Desincumbo-me desse aprofundamento, no entanto, por ter aqui apenas o propósito de produzir uma simples introdução para o desenvolvimento do tema dos discursos. Queria advertir-lhes também de que, embora vá me referir mais diretamente aos seminários como elementos pontuadores do ensino de Lacan, isto não implica que não vá fazer, quando necessário, referência a outros textos específicos fora deles.

Começo pelo que considero ser um primeiro momento de proposição de um certo momento de síntese na sequência dos seminários, refiro-me mais precisamente ao livro 2 do Seminário, “O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise” (1954/55). Penso que nele Lacan tenha feito um importante movimento no sentido de produção de uma síntese, quando, a partir da linguagem cibernética, esboçou a construção de um modelo do funcionamento do inconsciente e de suas repetições, especialmente quando abordou o chamado seminário da “Carta roubada”. Além disso, nesse mesmo seminário, ele desenvolve um modelo que suportaria o que podemos chamar de relações subjetivas e intersubjetivas a partir das posições da linguagem. Trata-se do chamado esquema L, que também nos permite entender aquelas que seriam as posições lógicas constituídas pelos registros do imaginário e do simbólico. Poderíamos, inclusive, a partir de uma leitura que, sem dúvida, incluiria um elemento de resignificação, permitir-nos a compreensão de uma posição possível para o real naquilo que ele chamou de *muro da linguagem*.

Lembro-lhes, de que o essencial do que recortei desse seminário serviu como o texto de abertura para os “Escritos”, com o título de O Seminário sobre “A carta roubada”, que tem como valor maior, o fato de expressar as ideias de Lacan num texto de seu próprio punho.

Penso que seria interessante assinalar de passagem que, embora na numeração oficial dos seminários este seja apenas o seminário 2, o que poderia nos induzir a pensar que pudesse se tratar ainda de um momento muito precoce para qualquer proposição de uma elaboração sintética, lembro-lhes de que, na verdade, esse corresponderia ao seminário 5. Digo isto porque Lacan iniciou a proposição de seu ensino a partir dos casos clínicos mais importantes de Freud, que foram trabalhados nos três anos anteriores, mas que não foram estabelecidos oficialmente como seminários. Além do que, lembremos também que já havia produzido outros textos, dos mais representativos, como o de sua tese de doutorado de 1932, o “Estádio do espelho” escrito originalmente em 1936, e não podemos nos esquecer, também, do texto sobre o “Tempo lógico” de 1945, apenas para citar alguns dos mais significativos. Portanto, observem que na verdade já temos bastantes elementos para esse primeiro ensejo de síntese.

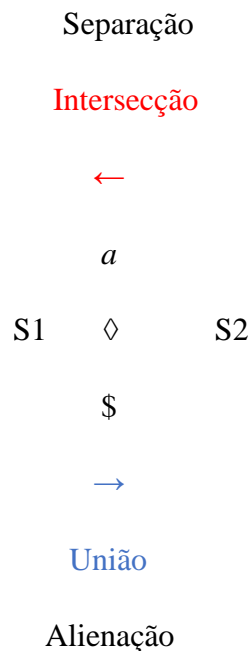
O momento seguinte, onde reconheço um novo intento desta ordem, é no livro 5, “As formações do inconsciente” (1957/58). Nele, Lacan desenvolve o grafo do desejo para, numa disposição topológica, localizar ali alguns de seus conceitos fundamentais: sujeito e desejo; enunciado e enunciação; a fantasia, a pulsão e ainda as posições lógicas do Outro. Lembro que, também neste caso, podemos ter como referência um texto escrito diretamente por Lacan e que nos ajuda a entender, de forma bastante meticulosa, a construção do grafo. Este texto também está nos “Escritos”, “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”; um dos trabalhos mais fundamentais da obra lacaniana, escrito em 1957, mesma época de ocorrência do seminário em questão.

O grafo, como modelo de construção discursiva, nos permitiu visualizar, numa versão mais sofisticada, e totalmente topológica, o exercício da trama significativa. Veremos o desenvolvimento discursivo como entremeando duas formas de encadeamento significativa: o enunciado e a enunciação. Sustentando, respectivamente, o que Lacan designa como campos da sugestão e da transferência. Aí está, portanto, esboçado em plena extensão, toda a articulação discursiva com a qual vai operar o analista valendo-se desta sofisticada trama lógica.

Seguindo esta linha de pensamento, o próximo passo que eu referiria, seria o livro 11 do Seminários: “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise” (1968/69). Esse seminário tem um rico conteúdo conceitual que, no meu modo de entender, revela as profundas diferenças da teoria desenvolvida por Lacan para com o que, até então, havia sido proposto em psicanálise com relação aos conceitos de: inconsciente, repetição,

transferência e pulsão. Além disso, penso que este seminário, por estar marcado por aquilo que Lacan chamou de sua “excomunhão”, ou seja, sua saída da IPA que foi, aliás, orquestrada por seus pares e trouxe para ele um efeito simbólico de liberação de algumas das amarras institucionais que lhe eram impostas, ainda que, como é notório, ele as descumprisse sistematicamente.

Convém recordar também, que ao tratar do tema da *alienação* e da *separação*, nesse seminário, como representando os dois movimentos lógicos da constituição do sujeito, Lacan faz entrar em jogo sua álgebra, sempre presente, e que figurará também na constituição dos discursos por ele propostos na sequência de sua obra. Trata-se de: S1, S2, \$ e *a*, o que nos indica que, de certa forma, embora o arranjo propositivo possa variar, os elementos essenciais não o fazem.



Chamo-lhes a atenção, uma vez mais, para o caráter absolutamente idiossincrásico desses recortes e justifico-me, pois os sentidos que eles revelam bastam-me para propô-los como elos desta exposição. Seguindo, portanto, a liberdade que me dei, diria que o próximo momento significativo e, de certa forma, produtor de síntese, teria a ver com a elaboração dos “Discursos” como os articulou Lacan.

Quero começar, para preparar o terreno para falarmos sobre os “discursos”, fazendo um preambulo que encaminha algumas ideias que talvez sejam necessárias para

desenvolver o que vamos trabalhar. Para tanto, gostaria de comentar algumas referências constantes do livro 16 do seminário, “de um Outro ao outro” (1968/69).

Penso que o título mesmo deste seminário já nos traz uma questão logo de saída. À princípio não é difícil compreender que deva tratar-se de algo que diga respeito à relação do Outro como, lugar do código e lugar da Lei e o outro como semelhante ou, se quisermos, como objeto metonímico. Mas vejam que interessante o que diz Lacan quando se refere a este tema no início do seminário 17, “O avesso da psicanálise” (1969/70): *“Este outro, o pequeno, com seu tom de notoriedade, era o que designamos nesse nível, que é de álgebra, de estrutura significante, como objeto a.*

Pensemos um pouco sobre esta questão. No início de seu ensino, quando ainda não tinha produzido o conceito de *objeto a* enquanto real, como causa de desejo e de angústia, o que ocupava este lugar dentro do jogo significante era o objeto metonímico, descrito como *i(a)*. Esse mesmo objeto, descrito como semelhante, que no jogo especular é entendido como condicionador da identificação primária, constitutiva do eu. Seja como for, parece-me que colocar o *objeto a* neste lugar, faz insinuar que não haveria semelhante instituído, nem tão pouco o eu se constituiria, sem que houvesse a extração do *objeto a* da totalidade do Outro. Daí, podermos, com mais clareza compreender o que resulta da leitura desse encadeamento: de um Outro ao outro.

Para acrescentar um elemento a mais a essa discussão, lembremos de um importante texto chamado “Posições do inconsciente” de 1960, apresentado no congresso de Bonneval e depois retomado em 1964, para recuperar nele alguns elementos sobre os passos lógicos da constituição do sujeito. No texto, Lacan nos aponta como o *objeto a*, faz-se elo de intersecção que permite um vislumbre da falta no Outro e, com isso, acercar-nos de nossa própria realidade desejante. Cito para ilustrar:

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

O que ele coloca aí é sua própria falta, sob a forma da falta que produziria no Outro por seu próprio desaparecimento. Desaparecimento que, se assim podemos dizer, ele tem nas mãos, da parte de si mesmo que lhe cabe por sua alienação primária.

Mas o que ele assim preenche não é a falha que ele encontra no Outro, e sim, antes, a da perda constitutiva de uma de suas partes, e pela qual ele se acha constituído em duas partes. Nisso reside a torção através da qual a separação representa o retorno da alienação. É por ele operar com sua própria perda, a qual o reconduz a seu começo”. Pag. 858.

Proponho aqui, abrir espaço para uma certa leitura desse acontecimento que Lacan definiu acima como “*uma torção através da qual a separação representa o retorno da alienação*” (Esquema da página 3), e vou buscar alguns parâmetros para podermos pensar a esse respeito. Percebam que falamos aqui do que pode e foi chamado por ele de hiância, descrito como espaço lógico que comportaria: a pulsação inconsciente, o sujeito e o *objeto a*. Não menos curioso é o fato de encontrarmos em Lacan uma maneira comum para representar esses três elementos, a banda de Moebius. Em sua definição de sujeito, é a ela que ele recorre para definir sua estrutura e vai situar o sujeito como o produto de um corte mediano da banda que revela sua estrutura exatamente no momento de seu desaparecimento; era moebiana, terá sido um efeito de sujeito em sua infável existência. Essa mesma banda se encaixa à perfeição na definição lacaniana de inconsciente enquanto estruturado como uma linguagem: enunciado e enunciação deslizando pelos efeitos significantes na superfície da banda que não tem nem interior, nem exterior, que é uma superfície não orientada e que, finalmente, tem apenas um lado. Também será a banda que ele recorrerá para na figura do oito interior e sua irredutibilidade encontrar a definição estrutural do *objeto a*. Sigamos um pouco à Lacan no seminário 10, “A angústia”, quando desenvolve o seguinte raciocínio:

“O inseto que passeia na superfície da banda de Moebius, caso tenha a representação do que é uma superfície, pode acreditar, a todo instante, que existe uma superfície que ele não explorou, a que está sempre no avesso daquele em que ele passeia, Ele pode acreditar nesse avesso, embora este não exista, como vocês sabem. Sem que o saiba, ele explora a única face que existe, e, no entanto, a cada momento, há realmente um avesso.”
Pag. 152.

A cada momento, ou seja, setorialmente há um avesso possível, mas é isso que lhe falta e é isso que o efeito da análise buscará como realidade da castração para todo falante; há falta e há desejo. Sigamos a Lacan um pouco mais:

“Essa pecinha faltante, o ‘a’, no caso, será que seu problema fica resolvido pelo fato de a descrevermos desta forma paradigmática? Absolutamente não, porque é o fato de ela faltar que produz toda a realidade do mundo em que o inseto passeia. O pequeno oito interior é efetivamente irreduzível. Em outras palavras, é uma falta que o símbolo não supre. Não é uma ausência contra a qual o símbolo possa se precaver.” Pag. 152.

Voltando agora ao seminário 16, logo em sua introdução, surge uma questão que nos ajuda a situar, de forma mais precisa, o contexto do pensamento de Lacan naquele momento de seu ensino. Ele traz para a discussão a questão do estruturalismo e diz o seguinte:

“O estruturalismo só pode ser identificado, ao menos ao que me parece, pelo que chamarei, muito simplesmente, de seriedade. Mas, como quer que seja, o estruturalismo não se assemelha em nenhuma medida a uma filosofia, se designarmos por essa palavra uma visão de mundo, nem tão pouco a nenhuma forma de assegurar, à direita e à esquerda as posições de um pensamento.” Pag. 12.

Faço destaque, para essa citação, pois entendo que ela nos mostra que, nas vizinhanças dos anos 1970, Lacan ainda continuava a dedicar um lugar de importância, em seu ensino, ao estruturalismo. Dito isto, apreciemos agora a decorrência lógica a partir da qual o discurso pode ser entendido como uma estrutura. Levemos também em consideração que, como diz Lacan: ao ser falante, resta fazer laço social e às essas formas possíveis laços sociais, ele as designou: Discursos.

Com a proposição dos discursos, pela primeira vez em psicanálise, surge uma teoria do laço social que, no final das contas, tem sempre a tarefa de lidar com um impossível (Real). Lembro-lhes de que a questão dos impossíveis está presente em psicanálise desde Freud, que foi buscar em Rainer (Rainer Maria Rilke) os dois impossíveis que este recortava, quais sejam: educar e governar. A esses dois termos do impossível, Freud acrescentaria, por sua vez, o analisar e, finalmente, na mesma linha, Lacan aportaria ainda um quarto termo como impossível, o fazer desejar.

Dando um passo a mais, encontramos no seminário 16, “de um Outro ao outro” o seguinte preâmbulo a enunciação dos discursos como tais. Lacan nos diz:

“A identidade do discurso com suas condições, é isso que se esclarecerá, espero, pelo que vou dizer agora sobre o procedimento analítico. Assim como o trabalho não era novo na produção da mercadoria, a renúncia ao gozo, cuja relação com o trabalho já não tenho que definir aqui, também não é nova. Desde o começo, com efeito, e ao contrário do que diz ou parece dizer Hegel, é ela que constitui o senhor, o qual pretende fazer dela o princípio de seu poder. O que há de novo é existir um discurso que articula essa renúncia, e que faz evidenciar-se nela o que chamarei de função mais-de-gozar. É essa a essência do discurso analítico.

Essa função aparece em decorrência do discurso. Ela demonstra, em sua renúncia ao gozo, um efeito do próprio discurso. Para marcar bem as coisas, de fato, é preciso supor que no campo do Outro existe o mercado, que totaliza os méritos, os valores, que garante a organização das escolhas, das preferências, e que implica uma estrutura ordinal, ou até cardinal.” Pag. 18.

Vamos falar um pouco mais sobre o que Lacan chama de *mais-de-gozar* para que isso nos permita avançar. A respeito desta questão, ele faz o seguinte comentário:

“O mais-de-gozar’ é uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto a. (Percebam que temos aqui uma interessante definição teórica, que nos permite compreender o que podemos entender como sendo a castração na teoria lacaniana). Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da mais-valia.

Assim, o mais-de-gozar é aquilo que permite isolar a função do objeto a.” Pag.19.

Gostaria, na sequência do que estamos trabalhando, de lhes apresentar uma primeira definição de Lacan sobre discurso: *“Chamo de discurso a isto que, na linguagem se fixa, se cristaliza, que usa recursos da linguagem que, evidentemente, são mais amplos, para que o laço social entre seres falantes funcione.”* (Site: Lancantera freudiana: Conferência de Louvain, de 1972, página 5). Cabe assinalar ainda que todo Discurso, como forma de laço social, tem que dar conta de lidar com uma perda, com uma renúncia de gozo, restando, por isso, um vazio a ser preenchido. Só para ficar explicitado, esse é o sentido que nos permite afirmar que todo discurso tem que lidar com um impossível.

Lacan nos diz que quando montamos nosso dispositivo analítico, o qual é essencialmente um dispositivo linguageiro, instalamos um discurso como modo de

operação a partir daquilo que propomos ao analisando e, também, pelo lugar que nos dispomos a ocupar como analistas, ou seja, neste caso, o do vazio a ser preenchido o que nos colhe numa das tarefas impossíveis que é o fazer desejar. Mas estou me adiantando um pouco, abordaremos esse ponto sobre o *discurso do analista* em outro momento.

Aprofundemos um pouco mais os limites desse dispositivo que ficou conhecido, de maneira geral, como o *setting analítico*. Tratemos de suas especificidades para compreendermos de onde advém sua potência para a transformação discursiva. Da perspectiva lacaniana, o analista é o responsável por operar com o significante e o faz, como fundamento, retirando qualquer termo de seu significado aderente no discurso comum. Observem que uso o designativo termo, para deixar claro que não há coincidência entre as noções de significante e palavra. E indo ainda mais longe, neste sentido, até o silêncio pode ser um termo elevado a condição de significante pela manobra do analista.

Nesse apagamento do significado, de um termo qualquer, surge o significante em seu sentido psicanalítico e poderemos então compreender, como desdobramento, a consequente afirmação de que: um significante sozinho não significa nada, mas, oposto a outro significante, pode representar um sujeito.

Sujeito este totalmente destituído de qualidade ôntica, sujeito evanescente em seu destino de *fading*. Sujeito retirado por Lacan das Categorias aristotélicas e definido a partir do termo *hypokeimenon*: que significa o que está suposto, o que se posiciona abaixo, hipótese. E, finalmente, aquilo que se afasta de *ousia*, a substância para Aristóteles. O sujeito do inconsciente (*je*) é, portanto, não substancial, não ontológico em sua estúpida e inefável existência, enquanto o sujeito em sua definição como eu (*moi*) é substancial — para reforçar isso, lembremos de Freud quando disse que o eu é, antes de mais nada, um eu corporal —, e, por consequência, é suporte da noção de ser.

Sobre este sujeito do inconsciente, Lacan nos dirá, no *livro 16*, o seguinte:

“Um sujeito é aquilo que pode ser representado por um significante para outro significante. Não será isso calcado no fato de que, no que Marx decifrou, isto é, a realidade econômica, o sujeito do valor de troca é representado perante o valor de uso? É nessa brecha que se produz e cai a chamada mais-valia. Em nosso nível, só importa essa perda. Já não idêntico a si mesmo, daí por diante, o sujeito não goza mais. Perde-se alguma coisa que se chama o mais-de-gozar. Ele é estritamente correlato à entrada

em jogo do que determina, a partir de então, tudo o que acontece com o pensamento.”

Pag. 21.

Para retomar um ponto importante desta exposição, lembro-lhes de que falei acima sobre o, ainda atual, apreço de Lacan pelo estruturalismo neste momento de seu trabalho. E gostaria, para reforçar esse argumento, de partilhar de algumas ideias que ele nos apresenta no correr do texto do seminário 16. Ele nos diz que: *“A estrutura deve ser tomada em seu sentido mais real, em que é o próprio real”*. O que Lacan quer precisar com essa afirmação é que uma estrutura não é uma forma de metaforizar o que quer que seja, mas sim, como ele nos diz: *“A estrutura é, portanto, real. Em geral, isso se determina pela convergência para uma impossibilidade. É por isso que é real”*. Pura e simplesmente, porque aponta para um impossível e um impossível lógico, não algo intransponível como uma parede!

Ainda quanto ao discurso como estrutura, Lacan dirá, de forma bastante enfática, que o que o discurso visa é a causa do próprio discurso. Não seria demasiado retomar, neste momento, uma posição lacaniana que precisa ser levada em consideração para que se possa operar com o conceito de estrutura e que é a seguinte: não há estrutura fora da linguagem e, de certa forma, falar das duas na mesma frase traz um efeito de redundância. Lembro-lhes também, de que uma das grandes referências bibliográficas usadas por Lacan sobre o tema é o importante trabalho de Lévis-Strauss, publicado em 1955, sobre *“As estruturas elementares de parentesco”*. Neste texto fica evidente, que não se pode designar lugares lógicos sem o recurso da linguagem.

O ponto seguinte que gostaria de trazer-lhes para ilustrar as formulações referentes ao discurso, diz respeito a um repúdio de Lacan às críticas que lhe eram dirigidas em nome de um suposto descaso de sua parte para com o que poderia ser definido como a dimensão energética da psicanálise. Contra o que ele argumentou da seguinte forma:

“...seria preciso, para que a energética se relacionasse com nosso campo, que o discurso tivesse consequências nela. Pois bem, ele as tem. Refiro-me à verdadeira energética e à física, onde ela tem lugar na ciência”. Pag. 32.

Em seguida, ele afirmará, de forma radical, que a energética nem sequer é concebível senão como consequência de um discurso. Prenuncia com esta afirmação, uma sólida posição epistemológica quanto à sua maneira de situar o discurso analítico no campo da ciência, especialmente em sua relação com a física. Cito, para apoiar esta

afirmação, um trecho importante para que se tenha um melhor entendimento do tema com o qual estamos tratando:

“Não é por se tratar de física que não fica claro que, sem uma demarcação significativa dos índices e níveis em relação aos quais é possível avaliar a função inicial do trabalho, entendido no sentido da física, não há nem mesmo a probabilidade de se começar a formular o princípio da energética, no sentido literal do termo, ou seja, a referência a uma constante, que é justamente o que se chama energia, em relação a um sistema fechado, outra hipótese essencial. O fato de com isso se poder criar uma física, e de ela funcionar, é justamente a prova do que acontece com um discurso como algo que tem consequências. (Faço um aparte na citação de Lacan para que lembremos e acho que não me equivoque quanto ao sentido do que Lacan está referindo aqui, que em 1900, um alemão chamado Max Planck inaugura um novo discurso em física com sua proposição de que a energia é uma grandeza de proporções mínimas e apresentou, quanto a isto, o que ficou conhecido como a constante de Planck – só para se ter uma ideia do que isso quer dizer ele formulou assim sua constante: $h = 6,626\ 070\ 15 \times 10^{-34}$ J.s).

Isso comporta, ao mesmo tempo, que a física implica a existência de um físico. Além do mais, é preciso um físico que não seja qualquer um, mas que tenha um discurso correto, no sentido em que acabo de articulá-lo, isto é, um discurso que valha a pena enunciar e que não seja apenas um pulsar do coração, como se torna a energética quando a submetem a um uso tão delirante e confuso quanto o que é feito da noção de libido, quando se vê nela o que é chamado de pulsão de vida.

Dizer que a física não funciona sem o físico não equivale a baseá-la num postulado idealista. Espero que não haja aqui nenhum entendimento que formule essa objeção, a qual seria muito ridícula no contexto do que acabo de enunciar, porquanto estou dizendo que é o discurso da física que determina o físico, e não o contrário. Nunca houve físico verdadeiro até que esse discurso prevalecesse. Como poderíamos também sustentar, de nossa parte, com relação ao discurso analítico e o analista.

É o sentido que dou ao discurso aceitável na ciência.” Pag. 32/33.

Como já assinalai, percebam que podemos usar a mesma referência com relação ao discurso analítico e nossa prática clínica. Não há como se sustentar na posição de analista sem um discurso que prevaleça além de nossa posição pessoal, seja ela qual for, e que se afaste da ideia de que a experiência precede a teoria.

Permitam-me, para aumentar o poder da linha de argumentação sustentada por Lacan, buscar num importante pensador do campo da epistemologia uma contribuição através de seus argumentos nessa direção do pensamento científico. No final dos anos 1950, Karl Popper publicou um livro chamado, “A miséria do historicismo” e nele encontramos a defesa da seguinte posição, a partir de uma discussão sobre o método das ciências sociais:

“Esse, em linhas gerais, o método de todas as ciências sociais que se apoiam na experiência. Que dizer, entretanto, acerca do método por meio do qual ‘chegamos’ a teorias ou hipóteses? Que dizer acerca das ‘generalizações indutivas’? E do modo como passamos da observação para a teoria? A essa indagação... darei duas respostas: (a) creio que jamais fazemos generalizações indutivas no sentido de partir de observações e delas procurar derivar teorias. Creio que jamais fazemos generalizações indutivas no sentido de partirmos de observações e delas procurar derivar teorias. Creio que o preconceito segundo o qual procedemos dessa maneira equivale a espécie de ilusão de ótica e que, em fase alguma do desenvolvimento científico, deixamos de contar com algo da natureza de uma teoria, como seja, uma hipótese ou uma concepção antecipada ou um problema — frequentemente de feição tecnológica — que, de certa forma, ‘orienta’ nossas observações e nos ajuda a escolher, dentre os inúmeros objetos de observação, aqueles que podem revestir-se de interesse... Com efeito, cabe dizer (b) que é irrelevante, do ponto de vista da ciência, saber se formulamos nossas teorias lançando-nos a conclusões injustificadas ou simplesmente encontrando-as (quer dizer, por ‘intuição’), ou ainda com recurso a algum processo indutivo. A indagação ‘Como chegou você a essa teoria?’ relaciona-se, por assim dizer, com uma questão inteiramente privada, que se opõe a indagação ‘Como procedeu você para submeter à teste essa teoria?’ que é a única indagação cientificamente relevante. O método de teste, descrito neste trabalho, é fértil: conduz a novas observações e a um recíproco dar e tomar, entre teoria e observação.”
(pag. 105)

Seguindo a linha de argumentação aqui proposta, consideramos que não há humanidade fora da linguagem, que só na linguagem encontramos ao ser — falasser — então, como desdobramento, não haverá dificuldade para aceitarmos que somos falados desde antes de nascermos por aqueles que nos precedem. Somos o resultado de várias interpretações que nos recortam a partir do biológico para nos inserir no campo da cultura. Somos seres de cultura e o mundo que formos capazes de construir será fruto de nossa relação com a

linguagem que sustenta tudo o que nos define. O que pudermos ver, ouvir, cheirar, degustar ou tocar só terá sentido porque nossa comunidade social nos transmite esses sentidos. O mundo sem nomeação, seja ela de que ordem for, não nos diria nada. Não haveria experiência possível sem uma teoria que defina a nós mesmo e ao mundo de nossas relações (Neste sentido, há uma teoria que nos antecipa no campo do Outro); não temos primeiro a experiência e depois a transformamos em teoria, como nos disse, Popper. Experiência sem teoria seria um dado amorfo! As teorias, todavia, seguem mudando e devem mudar para nos permitir encontrar novas experiências possíveis.

Digamos também para ampliarmos um pouco mais a discussão sobre os discursos, que um discurso implica, inevitavelmente, uma lógica como regente de suas potencialidades relacionais. Como diz Lacan, a lógica começa a partir do momento em que alguém foi capaz de introduzir um A e um B e, a partir deles, formular um certo número de axiomas que nos permitam construir uma certa teoria. E Lacan insiste que, dizer lógica matemática nos traz um elemento de redundância, pois é somente nesse campo que a lógica pode ser situada. E ele nos dirá, ainda, que a lógica é a ciência do real.

Em se tratando de real, já que minha função neste momento é preambular o que virá mais adiante na exploração das manifestações discursivas propriamente ditas, aquelas recortadas por Lacan, gostaria de referir-me, um pouco mais, a um importante elemento da álgebra lacaniana que diz respeito, essencialmente, ao real. Trata-se do objeto *a*, como objeto causa-de-desejo, como aquilo que resta da Coisa em si, de *das Ding*, depois da operação lógica da castração. A esse objeto, Lacan atribuiu a função de mais-de-gozar, termo que, como tratei acima, é uma apropriação para o campo da psicanálise do conceito de Marx de mais-valia. Sigamos um pouco essa referência:

“A história, tal como é incluída no materialismo histórico, parece-me rigorosamente conforme às exigências estruturais.” Pag. 36.

“É mais do que provável que o aparecimento da mais-valia no discurso tenha tido como condição a absolutização do mercado. É difícil separar esta última do desenvolvimento de alguns efeitos de linguagem, e foi por isso que introduzimos o mais-de-gozar. Foi necessária a absolutização do mercado, chegando ao ponto de englobar o próprio trabalho, para que a mais-valia se definisse como se segue.

Remuneramos o trabalho com dinheiro, uma vez que estamos no mercado. Pagamos seu preço verdadeiro, tal como a função do valor de troca o define no mercado. No entanto,

existe um valor não remunerado naquilo que aparece como fruto do trabalho, porque o preço verdadeiro desse fruto está em seu valor de uso. Esse trabalho não remunerado, embora pago de maneira justa em relação à consistência do mercado, no funcionamento do sujeito capitalista, é a mais valia. (O que implica, necessariamente, uma perda de gozo)

A mais-valia, portanto, é fruto dos meios de articulação que constituem o discurso capitalista. É o que resulta da lógica capitalista.

Ora, articulando dessa maneira, esse discurso acarreta uma certa posição do Eu no sistema. Quando esse Eu está no lugar do trabalhador, o que constitui o caso cada vez mais geral, a citada posição comporta uma reivindicação concernente à frustração, entre aspas, do trabalhador.

É estranho que uma coisa acarrete a outra, eis o que cabe dizer, pois trata-se apenas das consequências de um discurso perfeitamente definido, no qual o próprio trabalhador se inscreve como Eu. Eu disse, Eu. Notem que eu não disse sujeito, embora tenha falado de sujeito capitalista.” Pag. 36/37.

É curioso observarmos o quanto esse seminário que antecede aquele em que Lacan formaliza os quatro discursos já insinua fortemente o que virá a ser o último discurso apresentado por Lacan, o do capitalista. O discurso do capitalista aparece ainda, de forma alusiva, no desenvolvimento do Seminário 17, “O avesso da psicanálise” (1969/70), mas foi, realmente, mais bem detalhado e formalizado na conferência apresentada em 12 de maio de 1972, intitulada “Do discurso psicanalítico”, apresentada na cidade de Milão, na Itália. Mas, novamente, advirto que estou apenas preambulando um momento futuro quando os discursos serão abordados de maneira mais direta e completa.

Gostaria agora de trazer-lhes uma definição bastante interessante que Lacan nos apresenta sobre os discursos, logo no início do Seminário 17, “O avesso da psicanálise”:

“Ocorreu-me com muita insistência no ano passado (Seminário 16 (68/69) - “De um Outro ao outro”), distinguir o que está em questão no discurso como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional. O que prefiro, disse, e até proclamei um dia, ‘é um discurso sem palavras’.

É que sem palavras, na verdade, ele pode muito bem subsistir. Subsiste em certas relações fundamentais. Estas, literalmente, não poderiam se manter sem a linguagem. Mediante o

instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas. Não há necessidade destas para que nossa conduta, nossos atos, eventualmente, se inscrevam no âmbito de certos enunciados primordiais.” (p. 11)

Nesse sentido, é preciso afirmar que um discurso trama uma articulação necessária entre verdade, saber e gozo. Lacan sempre insistiu na articulação da verdade com o saber, este último sustentado na trama significativa do discurso do Outro que estrutura o inconsciente e a verdade como valor de significação só passível de advir como resultante de nossa posição desejante. Do gozo e sua perda, penso que já explicitamos o suficiente, mas, para fazer conexão com o que falávamos acima sobre o gozo cito o seguinte trecho do seminário 16:

“O saber, embora a pouco eu tenha parecido começar meu discurso por ele, não é o trabalho. Às vezes equivale ao trabalho, mas também pode nos ser dado sem ele. O saber, em última instância, é o que chamamos de valor. O valor às vezes se encarna no dinheiro, mas o saber também vale dinheiro, e cada vez mais. É isso que deve nos esclarecer. Esse valor é o valor de quê? Está claro: é o valor da renúncia ao gozo.” Pag. 39.

A resposta que esta última afirmação parece conter, quando faz equivaler o valor a renúncia de gozo, pode nos conduzir a levantar a hipótese de que, em último caso, o valor se equaciona com o prazer.

Por fim, nesse campo de entrelaçamento de verdade e discurso, Lacan nos traz o seguinte comentário:

“... nenhum discurso pode dizer a verdade. O discurso que se sustenta é aquele que pode manter-se por muito tempo sem que vocês tenham razão para lhe pedir que explique a verdade”. Pag. 42.

Já que estreitamos aqui discurso e gozo, acho que vale a pena recordar que, para Lacan, o discurso tal como ele o reconhece, seria uma invenção de Marx, adviria do texto deste. Enquanto o objeto *a*, seria, na opinião do próprio Lacan, a sua grande contribuição teórica para a psicanálise. Podemos sustentar que, do discurso resultou a lógica da mais-valia e, também, a do objeto *a*, como uma restrição de gozo que faz surgir a função do mais-de-gozar.

Gostaria de fazer um destaque especial para o fato de que, no cerne desta lógica, não é cabível estimar a noção de quantidade. Ilustro isso com uma citação retirada da versão do site Staferla das obras de Lacan, mais precisamente, sobre o seminário 14, “A lógica do fantasma” de 1966/67. Lacan toma esta questão a partir de sua proposição sobre as consequências da introdução do sujeito no real e afirma o seguinte:

“Para medir o que são seus efeitos sobre o gozo, é necessário colocar, no nível desse termo, um certo número de princípios. Ou seja, se introduzimos o gozo, é no modo — lógico — do que Aristóteles chama um οὐσία [ousia], uma substância, isto é, algo, muito precisamente que não pode ser... é assim que ele se expressa em seu livro das Categorias... que não pode ser atribuído a um sujeito, nem colocado em nenhum sujeito. É algo que não é suscetível de “mais ou menos”, que não é introduzido em nenhum comparativo, em nenhum signo ‘menor ou maior’, mesmo ‘menor ou igual’. Pag. 183.

Observem que tal definição torna impossível sustentar qualquer afirmação que se assemelhe com algo bizarro assim como: “excesso de gozo mortífero”.

Trata-se de um arrematado contrassenso com o texto de Lacan, já que ele nunca adjetivou o gozo e, menos ainda, como fica claro na citação acima, colocou-o como passível de quantificação ou comparação. Nem sequer a tal expressão: “excesso de gozo mortífero”, pode ser encontrada em momento algum de seu ensino como fruto de sua cunhagem.

Quero retomar, neste momento, a questão do significante, para salientar um outro aspecto de atualização essencial para ilustrar o fato de que Lacan, durante o transcorrer de seu ensino, não abandonou sua consideração pelo trabalho com o significante. Coisa, aliás, que algumas leituras podem parecer induzir. Destaco o fato de que, ainda nesta data, ele vai definir o sujeito como sendo introduzido no real por efeito do jogo significante. Rigorosamente retomando que o sujeito é um efeito de suposição, de hipótese na potência metafórica de significação do jogo significante.

Seguindo, porém, com a questão do discurso, não foi sem satisfação que vi, de certa maneira, pelo menos em parte, ser referendada a introdução que fiz a esse texto quando situei o seminário 5 como sendo um importante momento de síntese ou mesmo de ultrapassagem de um estágio anterior da teoria. Lacan faz, sobre isso, o seguinte comentário:

“O que chamo meu discurso não é de hoje, e nosso caminho deste ano, como lhes anunciei da última vez, conduz-nos ao limite do que já foi construído, no próprio nível da experiência, no decorrer de um trabalho... Este discurso, tentei construí-lo, em sua relação fundamental com o saber, sob uma forma que alguns dos que abriram meu livro puderam encontrar, numa certa página, designada pelo nome de grafo. Pag. 48.

E, ainda, uma outra declaração, com peso teórico muito significativo, referindo-se ao seminário 5:

“Como é pré-histórica essa época em relação a emergência como tal do objeto a! Este ainda não estava prefigurado senão na função do objeto metonímico, mas o estava de maneira incontestável, para quem entendeu o que veio depois”. Pag. 49.

Com o grafo, Lacan pode representar o efeito de ressignificação que vai produzir o tempo que ele define como *futuro anterior* e que permite revelar a significação e, portanto, o efeito de sujeito. Ele deixa claro também, que o grafo é um dispositivo topológico, como a banda de Möbius, tendo, portanto, que ser trabalhado como tal, evitando-se, compreendê-lo como atendendo as necessidades de posições estáticas e orientadas como as de um mapa. Quero aproveitar a oportunidade e retomar a álgebra lacaniana como ele a dispõe aqui como forma de ensejar um dispositivo discursivo:

“... a função do significante na medida em que ela determina o sujeito, ou seja, a relação do significante 1, S1, com a forma mínima que chamei de par ordenado ($S1 \rightarrow S2$), à qual se limita o enunciado do significante como sendo o que representa um sujeito para outro significante.

Esse outro significante, S2, representa exatamente, nessa conexão radical, o saber, como o termo opaco em que, se assim posso dizer, vem perder-se o próprio sujeito, ou ainda, no qual ele vem se extinguir, o que apontei desde sempre como o emprego do termo ‘fading’. Nessa gênese subjetiva, o saber se apresenta, no início, como o termo em que o sujeito vem se extinguir”. Pag. 54.

E ele termina essa retomada do seminário 5 com a seguinte afirmação:

“Isso lhes mostra que eu havia formulado com precisão, desde a origem desse discurso, a distinção entre discurso e fala que vocês encontram na formulação-chave que escrevi este ano (do seminário 16), no primeiro desses seminários: a do que acontece com um discurso sem fala, que é a essência, como afirmei, da teoria analítica”. Pag. 54.

Já que falamos do sujeito, e sua relação com o significante nesse ponto de união entre o S1 e S2 tal como Lacan os descreveu acima, gostaria de recolocar nesse contexto a questão do gozo em sua especificidade no discurso que cinge o campo lacaniano. Nessa linha de raciocínio não é possível desconsiderar que o sujeito está, em sua aparição e desaparecimento, completamente determinado pela força do significante e, por conseguinte, atrelado ao campo do simbólico.

Não percam de vista que para nós o gozo é exatamente o que decorre do efeito limitante da castração como restrição de gozo, o que nos coloca no jogo metonímico da busca do prazer no atrelamento do simbólico ao imaginário dirigido pelo encantamento do objeto *a*, mais-de-gozar, que pertence ao registro do real. Observem que nesse sentido, o gozo surge de um efeito de ressignificação, como consequência da entrada em jogo do significante fálico (Φ), e, em consequência disso, podemos dizer que o gozo não tem sua fonte na carne, mas no efeito do significante sobre qualquer forma de encarnação possível. O gozo, como tal, se esquia de inscrição no simbólico e surge apenas como aquilo que se repete, como um encontro com o impossível que Lacan chamou, no seminário 11, sobre “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, de encontro com o real e o definiu em sua especificidade com um termo retirado de Aristóteles: Tiquê. Na verdade, um termo retirado da Metafísica de Aristóteles onde ele trata da questão das *causas accidentais das coisas* (sorte e causalidade) que ele designa como Tiquê e Automaton.

Vejamos, na sequência, que interessantes relações serão estabelecidas por Lacan entre sujeito e gozo:

“Desde que a introduzi em nosso manejo, tentei indicar que a função do gozo é, essencialmente, uma relação com o corpo, mas essa relação não é qualquer uma. Baseia-se numa exclusão que é, ao mesmo tempo, uma inclusão. Daí nosso esforço em prol de uma topologia que corrija os enunciados aceitos até hoje em psicanálise. Não recordarei todos eles, mas está claro que só falamos disso, em todas as etapas — formação do não-eu por ‘rejeição’, função do que é chamado incorporação, e que se traduz por ‘introjeção’, como se se tratasse de uma relação do interior com o exterior, e não de uma topologia muito mais complexa. Tal como se exprimiu até aqui, em suma, a ideologia analítica é de uma inabilidade notável, que se explica pela não construção de uma topologia adequada.

A topologia do gozo é a topologia do sujeito.” Pag.112.

Lembrem-se que fiz referência a isso em um de nossos encontros. Trata-se da topologia da banda de Moebius.

Na sequência e para aprofundar um pouco mais as afirmações da citação anterior, ele continua:

“...é preciso partir de que todo o nosso acesso ao gozo, de qualquer modo, é comandado pela topologia do sujeito. Isso cria algumas dificuldades, eu lhes garanto, no nível dos enunciados concernentes ao gozo.” Pag. 113.

Eu ampliaria esta afirmação, exatamente em sua dificuldade, para incluir aí, necessariamente, a questão de com qual conceito de real lidamos? Ou ainda, que enunciados sustentamos para ele a fim de que este caiba na topologia que Lacan nos está sugerindo? Continuemos a acompanhá-lo:

“O sujeito cria a estrutura do gozo, mas tudo que podemos esperar disso, até nova ordem, são práticas de recuperação. Isso quer dizer que aquilo que o sujeito recupera nada tem a ver com o gozo, mas com sua perda.” Pag.113

A fim de ordenar mais algumas ideias que considero importantes para que possamos ter uma noção mais exata do que se circunscreve em Lacan por esse conceito, cito alguns trechos significativos:

“O gozo, aqui, é um absoluto, é o real, e tal como o defini, como aquilo que volta sempre ao mesmo lugar”. Pag. 206.

E na sequência:

“Quero dizer que é sempre a partir de um além do gozo como absoluto que assumem logicamente seu lugar justo todas as determinações articuladas sobre o que acontece com o desejo”. Pag. 207.

E mais adiante acrescenta:

“O que acontece com o gozo não é de modo algum redutível a um naturalismo. O que há de naturalista na psicanálise é, simplesmente, o nativismo dos aparelhos chamados

pulsões, e esse nativismo é condicionado pelo fato de que o homem nasce num banho de significantes”. Pag. 208.

E para finalizar esse pequeno apanhado da teorização de Lacan estabelecendo uma relação entre repetição e gozo, tomo esta citação do seminário 17 “O avesso da psicanálise” onde ele afirma o seguinte:

“A repetição não quer dizer — o que a gente terminou, recomeça, como a digestão ou qualquer outra função fisiológica. A repetição é uma denotação precisa de um traço que eu extraí para vocês do texto de Freud como idêntico ao traço unário, ao pequeno bastão, ao elemento da escrita, um traço na medida em que comemora uma irrupção do gozo.

Eis porque podemos conceber que o prazer seja violado em sua regra e seu princípio, porque ele cede ao desprazer. Não há outra coisa a dizer — não forçosamente à dor, e sim ao desprazer, que não quer dizer outra coisa senão o gozo.” Pag. 81

Faço destaque aqui de alguns desses pontos para que possamos, inclusive, reforçar alguns comentários que já foram feitos nesse texto. Quando Lacan nos diz que o gozo não é redutível a um naturalismo, indica-nos com clareza que o gozo não emerge do orgânico e como já vimos, nem é passível de quantificação alguma ou de qualquer ideia de excesso ou falta.

Outro aspecto absolutamente elucidador do conceito de gozo é revelado na afirmação de Lacan de que o gozo é real e que implica numa noção de eterno retorno. Estaríamos presos, por isso mesmo, ao atrelamento de um impossível a realizar, sempre ligado a uma insistência em busca de uma completude apenas ressignificada, nunca de fato existente. E, por fim, depreendemos que é no fracasso dessa ressignificação totalizante que se ordenam e se articulam as formas desejanças de nossos recortes possíveis de realidades.

Gostaria de me aproximar um pouco mais da proposição lacaniana dos discursos, já tendo como referência o seminário 17, “O avesso da psicanálise”. Mas, para começar, queria destacar o interessante aspecto de que, dentre os pontos de virada aos quais me referi no início de nossos encontros, podemos observar que dois deles estão, curiosamente, ligados às mudanças de endereço empreendidas por Lacan, naquilo que se constituiu como o circuito itinerante de seu ensino. O seminário 11, que como já foi assinalado teve como marco o que ele chamou de “excomunhão”, e o levou à rua d’Ulm, para a Escola Normal Superior. Instituição de ensino superior e de pesquisa de muito

renome na França e que conta com mais de duzentos anos de existência. Lacan foi trazido para esse espaço, de forma particular, pelo prestigioso convite de Louis Althusser e pelo incentivo de seu amigo particular, Claude Lévi-Straus. Mas conhecia também, de forma próxima, a algumas outras pessoas do departamento de filosofia com os quais teve próximo convívio como: Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault e Jacques Derrida.

Seguindo o roteiro das mudanças, este seminário, que ora estamos para começar, também foi o marco da transferência de Lacan para a Faculdade de Direito no Panteão. Transferência esta, que lhe rendeu também um aumento muito significativo de sua assistência, neste momento, talvez, mais plural do que nunca em seu ensino.

Logo no início do seminário, Lacan nos adverte de que há algo de especial na escolha de seu título e chama-nos a atenção ainda para o fato de que o que está proposto ali como tema, nem sequer é novo, mas que já estava presente dentre seus tópicos de interesse desde um texto datado da publicação dos “Escrito”, ou seja, 1966. Neste texto ele afirma que o que se constitui em seu discurso como uma proposta de retomada do projeto freudiano pelo avesso já está ali. Trata-se do texto “De nossos antecedentes”, onde ele destaca o seguinte:

“Freud, em seu ‘Para além’, abre caminho para o fato de que o princípio de prazer — ao qual, em suma, deu um novo sentido, por instalar no circuito da realidade, como processo primário, a articulação significativa da repetição — acaba tomando um sentido ainda mais novo por se prestar à força de sua barreira tradicional pelo lado de um gozo, cujo ser faz-se então revestir pelo masoquismo, e até se abre para a pulsão de morte.

Em que se transforma, nessas condições, o entrecruzamento pelo qual a identidade dos pensamentos que provêm do inconsciente oferece sua trama ao processo secundário, permitindo à realidade estabelecer-se ‘para a satisfação’ do princípio de prazer?

Eis aí a pergunta em que se poderia anunciar a retomada pelo avesso do projeto freudiano em que recentemente caracterizamos o nosso” Pag. 71/72.

É sempre um importante e necessário exercício distinguir o que na leitura que Lacan faz de Freud, persiste de fato sendo da pena de Freud e o que já nos leva para o campo

explicitamente lacaniano. Destaco aqui um elemento que me pareceu significativo neste sentido: se compararmos a famigerada proposta sustentada no início do ensino de Lacan, definida como o “retorno a Freud” e a avizinharmos do que aqui surge como “retomar o ensino de Freud pelo avesso”, o que se depreende como aquilo que caracterizaria o ensino de Lacan é, em minha opinião, desde sempre, uma diferença epistemológica fundamental, como em diversos momentos do texto já busquei evidenciar.

Vejamos o que podemos compreender, nesse sentido, sobre a recém feita citação. A impressão inicial é a de que, de alguma forma, ele já a tomou pelo avesso do que está proposto no texto freudiano, como há pouco comentei.

Permitam-me recompor brevemente o que o texto de 1920, traz de novo ou, pelo menos, de reconfiguração dos conceitos até então praticados. A teoria das pulsões sofreu uma importante transformação, pois vinha nesse então, da dualidade proposta em 1915 entre pulsões do eu e pulsões sexuais. Para chegar agora a uma nova oposição concebida pela transformação da dualidade anterior, Freud propõe que a pulsão de vida passa a englobar as pulsões do eu e as sexuais. E agora, em oposição à pulsão de vida, como todos sabem, vem postar-se a chamada pulsão de morte.

Sobre a pulsão de morte, ele diz duas coisas difíceis de conciliar na minha opinião. Por um lado, propõe que ela seja movida pela busca do retorno ao inorgânico e que esta busca da morte teria como característica, um jeito próprio de cada um chegar até a este fim, de acordo as disposições do seu arcabouço orgânico; quer-se morrer seguindo o roteiro das fragilidades do próprio organismo. Por outro lado, aparece uma afirmação bastante interessante e, diria até que consequente com sua definição anterior de pulsão — um conceito intermediário entre o somático e o psíquico. Freud afirma, neste ponto, que a pulsão verdadeira é a pulsão de morte, pois é silenciosa, não se inscreve e, portanto, está fora do aparelho psíquico. Lembrem-se que ele havia dito em 1915, “As pulsões e seus destinos” que no aparelho psíquico haveria apenas os representantes representativos da pulsão.

Outro ponto de retrocesso biologista quanto a esse conceito, aparece no fato de que a pulsão de vida e a pulsão de morte serem congênicas e formarem de origem um amalgama que pode ser mais ou menos favorável à saúde mental do indivíduo. Originando aí suas disposições sádicas e masoquistas, determinadas pela distribuição

proporcional do dito amalgama entre pulsão de vida e de morte depois de sua deflexão para o exterior.

Voltando ao aspecto que destaquei como interessante e, ao mesmo tempo, subutilizado. Se levarmos em conta a pulsão verdadeira, a que não se inscreve e apenas insiste contra o aparelho psíquico sem ser nunca, totalmente, representável dentro dele, veremos que esse conceito pode ter uma ponderável proximidade com o conceito lacaniano de gozo. Aí está, no texto freudiano, o mais além do princípio do prazer, o que resta fora do campo sexuado das inscrições.

Penso que, talvez, esses comentários se relacionem com o primeiro parágrafo da citação feita logo acima. De certa maneira creio que podemos pensar que o conceito de princípio do prazer-desprazer de Freud acaba ficando circunscrito ao campo da pulsão de vida e, por conseguinte, atrelando-se ao processo secundário como diz Lacan, restando o registro do gozo como equivalente de sofrimento e repetição em seu sentido de Tique, já referido anteriormente, e tendo sido proposto no seminário 11, com o sentido de encontro com o real.

Bem, com certeza, são elementos interessantes e que, para mim, já fazem atuar a visão do tal avesso: começa-se pela troca do conceito de representação pelo de significante e segue-se com o fato de que Freud enterra fundo seu conceito de pulsão no campo do biológico, enquanto Lacan, faz a pulsão advir do campo do Outro. No segundo parágrafo, Lacan parece estar recuperando que o *isso* pensa e que por conseguinte, nos permite tramar a realidade no fio lógico do simbólico e desfrutar, a partir daí, do que recorta nossa fantasia para nos impulsionar *'para a satisfação do princípio de prazer'*.

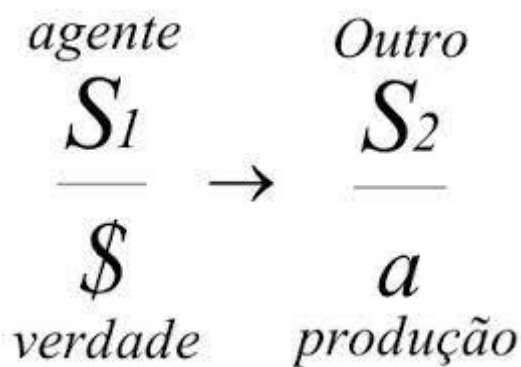
Seguindo o rumo ao qual Lacan nos convida, logo no início deste seminário, quando afirma que será preciso retomar de forma um pouco distinta o manejo que utilizou no último seminário para tratar a questão do significante, ele se justifica assim:

“Eu o tinha feito no ano passado a partir da exterioridade do significante S1, aquele de onde parte nossa definição do discurso tal como iremos acentuá-la, neste primeiro passo, com um círculo marcado com a sigla do A, ou seja, o campo do grande Outro. Mas, simplificando, consideramos S1 e, designada pelo signo S2, a bateria dos significantes. Trata-se daqueles que já estão ali, ao passo que no ponto de origem em que nos colocamos para fixar o que vem a ser o discurso, o discurso concebido como estatuto do enunciado, S1, é aquele que deve ser visto como interveniente. Ele intervém numa bateria

significante que não temos direito algum, jamais, de considerar dispersa, de considerar que já não integra a rede do que se chama um saber. Pag. 11.

Eis que começam a se delinear as relações constantes da estrutura dos discursos. Lacan nos dirá que a relação de S1 designa uma posição original a partir da qual fazemos intervenção num campo definido, S2, o campo já estruturado de um saber, o campo do Outro. Dirá ainda que nesse saber há um efeito possível de suposição e nos traz o termo original em grego que representa esse conceito, *hypokeimenon*. O qual tem um sentido etimológico que pode ser descrito como “aquilo que está por baixo” ou “coisa subjacente”. Além de suposição, ela designa também: hipótese, assunto e, finalmente, sujeito. A conclusão óbvia desta lógica é que a relação de S1 e S2 supõe a potência de um efeito de sujeito e para seguirmos com esse raciocínio até seu ponto limite, diremos que o efeito final dessa operação gera um resto, o chamado *objeto a*.

Se quisermos visualizar a estrutura de discurso na qual essa relação primeiro se realiza, pelo menos do ponto de vista histórico, como diz Lacan, teremos que recorrer ao discurso do Mestre e nele localizar algumas questões interessantes para este momento inicial de nossa apresentação dos discursos na teoria lacaniana.



Recordemos, para encaminhar a conclusão deste texto, que é possível reencontrar nesta nova forma discursiva algo que já se apresentava esquematizado no grafo do desejo como as duas formas discursivas possíveis para o significante: o enunciado e a enunciação, as quais poderíamos localizar aqui como estando acima e abaixo da barra, respectivamente.

Lacan nos lembrará de que, no ano anterior, havia chamado de saber o gozo do Outro. E diz que tal afirmação nunca fora proferida antes ou, pelo menos, nestes termos.

Vejam os então se o que vem a seguir pode nos ajudar no sentido de uma melhor compreensão. Ele faz a seguinte afirmação com relação à fórmula do discurso do Mestre:

“Ela nos diz que é no instante mesmo em que SI intervém no campo já constituído dos outros significantes, na medida em que eles já se articulam entre si como tais, que ao intervir junto a um outro, do sistema, surge isto, \$, que é o que chamamos de sujeito como dividido”. Pag. 13.

Lembremos ainda, de que como efeito dessa operação significativa, teremos o surgimento de um resto, efeito da castração, a extração do *objeto a* em sua função de *mais-de-gozar*. Isto posto, retomemos a questão proposta acima por Lacan sobre o saber como gozo do Outro e, para explorar melhor essa ideia, exponho o que considero ser uma citação bastante pertinente:

“Não deixemos de designar o ponto de onde extraímos essa função do objeto perdido. É do discurso de Freud sobre o sentido específico da repetição no ser falante. De fato, não se trata, na repetição, de qualquer efeito de memória no sentido biológico. A repetição tem uma certa relação com aquilo que, desse saber, é o limite — e o que se chama gozo.

Eis porque é de uma articulação lógica que se trata na fórmula pela qual o saber é o gozo do Outro. Do Outro, obviamente, na medida em que o faz surgir como campo — posto que não há nenhum Outro — a (na versão Staferla está - pela) intervenção do significante.” Pag.13

Concluindo, poderíamos dizer que o saber é o gozo que resta ao Outro. Lembremos que, como já explorei neste trabalho, o gozo é o que se demarca pelo efeito da castração e que restringe o gozo absoluto do Outro, inscrevendo tanto o sujeito quanto o Outro numa posição castrada e franqueando, desta forma, uma relação possível de prazer-desprazer, deixando o gozo como resquício não inscrito dessa operação de limitação do gozo totalizado. Algo assim: o discurso irrefreavelmente gozoso do Outro, como *das Ding*, sucumbe ao efeito da falta balizada pelo significante e o que sobra dessa operação é o inconsciente como discurso do Outro. Só que agora calado, só passível de nos permitir acesso pelas chamadas formações do inconsciente, inconsciente que é afinal o campo do saber e do que resta de gozo do Outro.

José Carlos Garcia