

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Jônatas Lança de Queiroz Casséte

**DA INCIDÊNCIA DO SIGNIFICANTE AOS DISCURSOS COMO LAÇOS SOCIAIS:
uma crítica ao todo**

Belo Horizonte

2018

Jônatas Lança de Queiroz Casséte

**DA INCIDÊNCIA DO SIGNIFICANTE AOS DISCURSOS COMO LAÇOS SOCIAIS:
uma crítica ao todo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Luis Flávio Couto

Belo Horizonte

2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C344d Casséte, Jônatas Lança de Queiroz
Da incidência do significante aos discursos como laços sociais: uma crítica
ao todo / Jônatas Lança de Queiroz Casséte. Belo Horizonte, 2018.
163 f.: il.

Orientador: Luis Flávio Couto
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

1. Significação (Filosofia). 2. Lacan, Jacques, 1901-1981. 3. Psicanálise. 4.
Gozo. 5. Inconsciente (Psicologia). 6. Relações sexuais - Aspectos psicológicos.
I. Couto, Luis Flávio. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 159.964.26

Ficha catalográfica elaborada por Fernanda Paim Brito– CRB 6/2999

Jônatas Lança de Queiroz Casséte

**DA INCIDÊNCIA DO SIGNIFICANTE AOS DISCURSOS COMO LAÇOS SOCIAIS:
uma crítica ao todo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de
Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção de
título de Mestre em Psicologia

Prof. Dr. Luis Flávio Couto – PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Cleyton Andrade – UFAL (Banca Examinadora)

Prof^ª. Dr^ª. Jacqueline Moreira – PUC Minas (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 6 de março de 2018

AGRADECIMENTO

Agradecimentos sinceros ao meu orientador Luis Flávio, por todo o suporte e disponibilidade para acolher minhas dificuldades com sensibilidade e rigor ético, pela sua paciência em esclarecer os pontos de dúvida e também para introduzir pontos de vista na escrita e na ansiedade de seu orientando. Aos meus pais, por serem os maiores colaboradores de minha trajetória de formação e que juntamente de minha irmã, fornecem uma fonte infinita de amor e amparo. À Cecília Batista, pela inspiração, paciência, amor, carinho e companheirismo tanto no âmbito pessoal quanto durante grande parte do processo de pesquisa e escrita. Aos professores do programa de Pós-Graduação da PUC-MG e aos colegas de disciplinas, que contribuíram de forma relevante no esclarecimento e desembaraço de questões relacionadas ao processo de pesquisa e escrita da dissertação.

RESUMO

A partir de questionamentos acerca do ideal de totalidade presente na cultura ocidental contemporânea, disseminado pelo saber científico e pela lógica capitalista de consumo, abordaremos na presente dissertação algumas contribuições da psicanálise de orientação lacaniana. Apresentaremos as elaborações de Lacan sobre os efeitos da incidência do significante na experiência do ser, que produzem o sujeito castrado do inconsciente e abrem o campo do gozo, que se refere à repetição mortífera relacionada aos significantes que insistem em não se inscrever no campo do sentido. Em seguida, buscaremos explorar a teoria lacaniana dos discursos como laços sociais, privilegiando a leitura de Lacan acerca da transformação dos discursos dominantes ao longo da história, que representam uma ascensão do ideal do saber absoluto vislumbrado por Hegel. Tal transformação escamoteia a moral mítica do significante-mestre e, cria um contexto em que a lógica capitalista se alastra e se estabelece como dominante, produzindo vários tipos de mal estares. Diante desse contexto indicaremos a ética do desejo tal como proposta pela psicanálise lacaniana, como uma via de saída para os discursos totalizantes, pois é pela via do desejo que saídas singulares podem emergir e romper os circuitos mortíferos das lógicas dominantes.

Palavras-chave: Significante, Gozo, Discurso do Mestre, Discurso do Universitário, Psicanálise.

ABSTRACT

From questions about the ideal of totality present in contemporary Western culture, disseminated by scientific knowledge and the capitalist logic of consumption, we will approach in this dissertation some contributions of the Lacanian-oriented psychoanalysis. We shall present Lacan's elaborations on the effects of the incidence of the signifier on the experience of the being, producing the castrated subject of the unconscious and opening the field of joy, which refers to the deadly repetition related to the signifiers who insist not to enter the field of meaning. Next, we will explore Lacan's theory of discourses as social ties, focusing on Lacan's idea of the transformation of dominant discourses throughout history, which represent an ascent of the ideal of absolute knowledge, glimpsed by Hegel. Such transformation hides the mythical moral of the master's-signifier and creates a context in which the capitalist logic spreads and establishes itself as dominant, producing various types of malaise. In view of this context, we will indicate the ethics of desire, such as proposed by Lacanian psychoanalysis, as a way out for totalizing discourses, for it is by the means of desire that singular outlets can emerge and break the deadly circuits of the dominant logics.

Key words: Signifier, Joy, Master's Speech, University Speech, Psychoanalysis.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – Esquema da Rede 1-3	35
FIGURA 2 – O esquema L	42
FIGURA 3 – O significante acima da cadeia	72
FIGURA 4 – Os quatro discursos radicais	95
FIGURA 5 – O Discurso do Capitalista	148

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 A ENTRADA NO CAMPO DA LINGUAGEM.....	19
2.1 A perspectiva estrutural da instituição do sujeito e da cultura.....	19
2.2 A determinação do significante	28
2.3 Crítica à perspectiva imaginária	39
2.4 A inscrição da lei significante	48
2.5 O Édipo lacaniano	60
2.6 Os três tempos do Édipo	68
3 O REAL E O SIMBÓLICO COMO EFEITOS DE LINGUAGEM	77
3.1 O mal estar no laço social	77
3.2 Os significantes e o gozo.....	82
3.3 Os discursos como laços sociais.....	89
3.3.1 <i>Os elementos</i>	96
3.3.2 <i>Os lugares</i>	97
3.3.3 <i>As características dos discursos</i>	99
4 OS DISCURSOS EM MUTAÇÃO	105
4.1 Discurso do Mestre	105
4.2 Dialética hegeliana em Lacan	118
4.3 Discurso do Universitário	133
4.3.1 <i>Filosofia e ciência no Discurso do Universitário</i>	135
4.4 A lógica capitalista.....	141
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	157
REFERÊNCIAS	161

1 INTRODUÇÃO

Algumas manifestações na cultura contemporânea parecem indicar uma promessa aparente de tudo poder, ou simplesmente de uma não aceitação da impossibilidade real instituída pela incidência do significante, que marca a realidade humana enquanto ser de linguagem. Tais manifestações revelam uma experiência social que em um nível de semblante não levam em conta os efeitos de castração e a renúncia, próprios à entrada na cultura. Manifestações que se inserem em uma lógica disseminada pela ciência moderna e pelo capitalismo que sustentam uma pretensão de totalidade. Tais manifestações podem ser observadas nos âmbitos familiares, políticos, no trabalho e têm como uma de suas ilustrações o conteúdo de empreitadas publicitárias pautadas em frases de efeito que sustentam um imperativo de tudo gozar e uma ideia de que tudo o que vier a se apresentar como falta na vida pode ser preenchido através do consumo, obtido facilmente: “Você quer, você pode!” – desde que tenha em posse um cartão de crédito com fundos, igualando assim, vários tipos de possíveis faltas, pois, apoiado na evolução científica, o discurso dominante propõe um ideal de saber perfeito que deva valer para todos, instituindo um imperativo universal de gozo pelo consumo daquilo que é produzido e inventado pela ciência e ofertado num circuito capitalista. Sem lugar para a exceção, as lógicas dominantes postulam alguns padrões ideais e os disseminam como aquilo que deve ser assimilado por todos sob a promessa de que a adaptação a esses ideais resolveria os mal-estares do existir. Com os avanços aparentemente inesgotáveis da ciência e dos meios de produção, é estabelecida uma realidade onde trocar um órgão do corpo é quase tão simples como comprar uma calça ou um suco de laranja.

Diante dessa realidade, propomos os seguintes questionamentos: no contexto contemporâneo, algumas expressões de algumas comunidades humanas denunciam a presença de discursos que prometem e ofertam a possibilidade de se obter tudo o que nos falta? Existe uma crença na possibilidade de uma totalidade? O que a psicanálise de orientação lacaniana nos ensina sobre esse ideal esférico de completude?

O que interessa ao presente trabalho é produzir um percurso teórico, costurado pelos questionamentos citados, que apresente as considerações de Lacan - dentro de um recorte de sua obra - acerca da lógica da totalidade. Dentro da perspectiva estrutural de Lacan apresentaremos a sua leitura acerca do inconsciente estruturado como uma linguagem, os efeitos da incidência do

significante no ser, assim como o funcionamento inconsciente sob a lei significante, através de lições em que o autor propõe a leitura derivada da linguística estrutural acerca da constituição do inconsciente e da cultura. Demonstraremos como a realidade do ser marcado pela linguagem é uma realidade dividida, castrada por efeito de estrutura, além dos efeitos de impossibilidade real produzidos na relação com o Outro, de onde abre-se o campo do gozo, enquanto o campo da repetição derivada da inconsistência do campo da linguagem em circunscrever a totalidade do ser, marcando o corpo do ser vivente com significantes, os quais, alguns exercerão a função de significação perante o Outro e outros permanecerão sem sentido, insistindo em não se inscrever enquanto veículos de significação. Desses significantes que permanecem sem sentido abre-se o campo do gozo e, com isso, demonstram mais um aspecto da divisão e impossibilidade de totalidade do ser. Esse fato indica uma relação primordial entre o significante e o gozo que será explorada através das contribuições de Lacan no *Seminário 16 – De um Outro ao outro*, e formalizada pela teoria dos discursos como laços sociais - a relação intrínseca entre Simbólico e Real, significante e gozo, tal como a introdução da dimensão propriamente social.

Evidenciaremos através da leitura do autor sobre as transformações na cultura, alguns elementos centrais que pautaram o fortalecimento de uma crença na totalidade utilizando a passagem dos discursos dominantes na história ocidental, tal como apresentado no Seminário XVII de Lacan: *O avesso da psicanálise*. Transformações representadas pelos giros discursivos do Discurso do Mestre para o Discurso do Universitário e, posteriormente, - com um novo discurso - o Discurso do Capitalista. Apontaremos a presença da dialética do Senhor e do escravo de Hegel no Discurso do Mestre através da leitura de Kojève, assim como a crítica lacaniana do ideal hegeliano do saber absoluto. O tema dos discursos como laços sociais já foi muito explorado ao longo dos anos. Porém, mesmo com toda a produção teórica, não é possível dizer que seja um campo esgotado. A psicanálise nos ensina que não existe uma totalização de saber possível, pois sempre permanecem pontos que não podem ser totalmente circunscritos pelo significante. Fato esse que também será elaborado ao longo desta dissertação. É pertinente ressaltar que é a partir dessas brechas de sentido, que se faz possível produzir novas articulações e novas leituras.

A questão abordada inicialmente, sobre qual é o efeito produzido pela entrada na linguagem, demonstrará quais as implicações de se pensar estruturalmente a linguagem, a partir das considerações de Lacan, e como essa constitui os sujeitos marcados por ela. Para que, ao

tomar essa leitura como alicerce de raciocínio, seja possível relacionar esse processo à instituição da própria cultura e das possibilidades de laço social. Neste percurso buscaremos também realizar um diálogo pontual com Freud, utilizando dois de seus textos que abordam a instituição da cultura: *Totem e Tabu* e *O mal-estar na civilização*. Tratando-se da questão da incidência de uma lei civilizatória original, buscaremos no conceito de tabu e no mito da horda primitiva, pistas que possam esclarecer algo sobre a função da lei simbólica. Não nos interessa, no entanto, ater-nos aos conceitos utilizados que se referem à lei do pai e à proibição do incesto como significantes estanques, mas sim aos efeitos relacionados a eles por Freud, pois, uma das subversões de Lacan no seminário XVII, que será abordada, é a de demonstrar que tais efeitos não estão ligados a um ou outro significante específico, mas à própria incidência de um significante qualquer. Qualquer significante que ocupe o lugar de significante mestre exercerá algo da função de castração.

Por fim, apresentaremos as incongruências dos discursos dominantes que propõem uma totalização possível, seja do saber ou do gozo, localizando na ética da psicanálise de orientação lacaniana uma saída possível diante de tais lógicas que dominam a experiência contemporânea. Buscando concluir que diante das impossibilidades reais que não são apagadas pelo circuito social visível, balizado pelo discurso da ciência e do capitalista, o reconhecimento da falta e do desejo pode promover um corte que abra a possibilidade de saídas singulares dos sujeitos.

2 A ENTRADA NO CAMPO DA LINGUAGEM

2.1 A perspectiva estrutural da instituição do sujeito e da cultura

Para fins de localização do recorte teórico abrangido pela presente dissertação seguimos as elaborações de Leite (2014) no artigo *A teoria dos gozos em Lacan*, em que o autor discorre sobre os modelos de periodização do ensino de Lacan. Leite (2014) indica que existem vários modelos de divisão do ensino de Lacan e destacaremos dois deles, formulados por Miller.

Na primeira proposta, Miller utiliza-se de um critério teórico-histórico que baliza a divisão do ensino de Lacan em três momentos: Imaginário, Simbólico e Real. Segundo Leite (2014), essa divisão traça um corte através das concepções lacanianas sobre o inconsciente que se diferenciam por um primeiro momento em que Lacan realiza uma releitura de Freud, interpretando-o com uma lógica imaginária; um segundo em que Lacan introduz a perspectiva do inconsciente estruturado como uma linguagem, indicando o predomínio do simbólico; e um terceiro que se diferencia da lógica estrutural marcando o momento de uma leitura do inconsciente sob o prisma do real. Na segunda proposta, Leite (2014) aponta que Miller divide a obra de Lacan em apenas dois momentos, pautando-se em mudanças de axiomas que revelam rupturas na obra de Lacan. Um primeiro momento chamado de Primeiro ensino, que se caracteriza pela introdução da leitura do inconsciente estruturado como uma linguagem e um segundo, em que a afirmação lacaniana de que: “há Um” rompe com a conclusão estrutural de que: “não há Um”. Essa ruptura é localizada por Miller a partir do seminário XIX, no qual Lacan introduz a afirmação de que há Um, relacionada à problemática sobre o Um presente na filosofia a partir de Parmênides.

Ao longo da dissertação, algumas menções a momentos da obra de Lacan corresponderão à primeira divisão proposta por Miller e em outros momentos corresponderão à segunda divisão. No entanto, em uma visão geral, de acordo com os modelos propostos por Miller e apresentados por Leite (2014), podemos localizar a presente dissertação dentro do primeiro ensino de Lacan, ou, no ensino do inconsciente simbólico. Com uma pequena visita ao inconsciente imaginário, através da lição: *O estádio do espelho como formador da função do eu*. E um apontamento ao inconsciente real, através da teoria dos discursos como laços sociais que têm como pivô a presença do objeto *a* na sua vertente real de mais-de-gozar.

A relevância de se pensar a psicanálise em uma perspectiva estrutural é fortemente defendida por Lacan em grande parte de sua obra, e dentre as lições do autor que abordam essa perspectiva, destacamos dois textos em especial: *O seminário sobre “a carta roubada” e A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. Ambos tratam de uma questão primordial para a psicanálise e para o presente trabalho: a linguagem é o campo pelo qual é instituída a subjetividade e também a possibilidade de se realizar laços sociais, mas simultaneamente, instaura uma impossibilidade real, uma divisão nos indivíduos que se apresenta como um eterno desencontro que se manifesta na experiência humana em vários níveis.

Em *A instância da letra no inconsciente*, Lacan (1957/1998)¹ aponta que a psicanálise encontra na linguagem um campo privilegiado para se pensar o funcionamento inconsciente. Ao afirmar isso, o autor localiza que o inconsciente deveria ser entendido a partir da estrutura da linguagem, e não como um local de onde os instintos são provenientes:

Nosso título deixa claro que, para-além dessa fala, é toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente. Pondo desde logo o espírito prevenido em alerta, porquanto é possível que ele tenha de reavaliar a ideia segundo a qual o inconsciente é apenas a sede dos instintos. (Lacan, 1957, p. 495)

Lacan (1957) enfatiza essa diferença indicando que nesse momento de seu ensino o que está em primazia é pensamento estruturalista.

Ao propor uma leitura concreta acerca da “letra”, Lacan (1957) separa a linguagem dos processos psíquicos e somáticos, indicando assim sua condição de prevalência e anterioridade em relação a esses processos: “a linguagem, com sua estrutura, preexiste à entrada de cada sujeito num momento de seu desenvolvimento mental” (Lacan, 1957, p. 495). Essa precedência da linguagem será ressaltada por Lacan em inúmeros trabalhos ao longo de sua obra, marcando a primazia do campo simbólico em um momento de seu ensino e também o campo privilegiado de pesquisa do presente trabalho. Para o autor, os sujeitos desde antes de seu nascimento, já começam a ser marcados de alguma forma pela linguagem. A família fantasia o tipo de pessoa que o filho vai ser, planeja e prepara o quarto, as roupas, os brinquedos, e até mesmo quais atividades realizarão com ele. Nesse movimento povoam a realidade do filho que ainda nem

¹ A primeira data indica o ano de publicação original da obra e a segunda data indica a edição consultada pelo autor; que só será pontuada na primeira citação da obra no texto. Nas seguintes será registrada apenas a data de publicação original.

nasceu com significantes, e reservam para o mesmo um lugar no campo simbólico que se inaugura, mesmo que seja apenas pela escolha do nome próprio, como indica Lacan (1957): “Também o sujeito, se pode parecer servo da linguagem, o é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio.” (Lacan, 1957, p. 495). Percebemos que mesmo anos antes de ministrar o seu seminário de número 17, Lacan (1957) apresenta uma noção de discursos que antecipa sua teoria sobre discursos como laços sociais, pois, ao localizar o discurso como da ordem da tradição estabelecida por meio de estruturas de linguagem, o autor propõe que é pela via discursiva que certas relações se estabelecem na realidade cultural humana, e, que correspondem ao funcionamento signifiante de forma correlata ao próprio funcionamento inconsciente, nos diz Lacan (1957):

Pois essa experiência adquire sua dimensão essencial na tradição instaurada por esse discurso. Essa tradição, muito antes que nela se inscreva o drama histórico, funda as estruturas elementares da cultura. E essas mesmas estruturas revelam uma ordenação das trocas que, embora inconsciente, é inconcebível fora das permutações autorizadas pela linguagem. (Lacan, 1957, p. 498-499)

Fica evidenciado nessa passagem, como a linguagem estrutura toda a dimensão subjetiva e cultural, seja através de um discurso social ou inconsciente que obedece certas regras fundamentais de articulação signifiante, tal como Lacan (1957) as encontra ao se debruçar sobre a linguística. Com a relação entre o discurso e a cultura, Lacan (1957) eleva a linguagem ao *status* de condição primordial que inaugura a realidade propriamente humana, além de propor uma forma alternativa à dualidade etnográfica de pensar o que compõe a condição humana, como apresenta:

Donde resulta que a dualidade etnográfica da natureza e da cultura está em vias de ser substituída por uma concepção ternária – natureza, sociedade e cultura – da condição humana, na qual é bem possível que o último termo se reduziu à linguagem, ou seja, àquilo que distingue essencialmente a sociedade humana das sociedades naturais. (Lacan, 1957, p. 499)

Com esse apontamento percebemos que pela perspectiva lacaniana, aquilo que Freud apresenta num modelo mítico autoral em *Totem e Tabu* e no *Mal-estar na civilização*, a instituição do laço social e da cultura, pode ser compreendida pela perspectiva simbólica lacaniana como se tratando do surgimento de uma norma simbólica de linguagem nas sociedades humanas.

Lacan (1957) defende a sua empreitada de utilizar a linguística estrutural em suas elaborações sobre a psicanálise, enaltecendo o status de objeto científico que a linguagem recebe com o advento da linguística moderna. Tal valorização se encontra atrelada – não por mera coincidência – a um desejo do autor de atribuir relevância e legitimidade ao campo da psicanálise em meio a um contexto histórico em que o discurso dominante é o científico. Tal discurso será localizado por Lacan (1969-70/1992)² no seminário XVII em conformidade com o Discurso do Universitário, e veremos adiante na discussão sobre os discursos como laços sociais, como um discurso dominante não vem sem efeitos para os sujeitos capturados por sua trama. Retornando ao uso da linguística no campo da psicanálise, vemos que Lacan (1957) inclusive considera que esse novo momento dos estudos da linguagem inicia uma revolução no campo do saber: “Pois é por esse fato que a linguística se apresenta numa posição-piloto nesse campo em torno do qual uma reclassificação das ciências assinala, como é de costume, uma revolução do conhecimento.” (Lacan, 1957, p. 499). Revolução que segundo o autor se inaugura com a produção de um algoritmo fundante: “Esse algoritmo é o seguinte: S/s, que se lê: significante sobre significado, correspondendo o “sobre” à barra que separa as duas etapas.” (Lacan, 1957, p. 500). Tal algoritmo corresponde, segundo Lacan (1957), ao signo apresentado por Saussure no *Curso de linguística geral*. Porém, da forma como Lacan o apresenta, ele se diferencia do algoritmo original de Saussure. A forma escolhida por Lacan para utilizar esse recurso revela uma subversão do mesmo. O signo original de Saussure continha os elementos – significado e significante – invertidos por Lacan em ordem e circunscritos por um círculo, essa configuração conferia ao signo uma unidade, uma perfeita e natural conformidade entre significado e significante. Tal unidade entre significante e significado, se correspondesse de forma fiel à experiência, impossibilitaria vários fenômenos de linguagem percebidos pela psicanálise desde Freud, como os lapsos da fala. Por esse motivo, Lacan (1957) atento às revelações de Freud e da própria psicanálise enquanto práxis clínica, não vê alternativa que não subverter o signo de Saussure e apresentar um formato mais adequado à perspectiva psicanalítica, chegando ao S/s, significante sobre significado, sem borda unificante, sem conformidade entre eles. O que esse novo modelo implica, de forma contrária ao de Saussure, é uma impossibilidade do significante sozinho conferir significado, pois, segundo Lacan (1957): “A temática dessa ciência, por

² A primeira data indica o ano de publicação original da obra e a segunda data indica a edição consultada pelo autor; que só será pontuada na primeira citação da obra no texto. Nas seguintes será registrada apenas a data de publicação original.

consequente, está efetivamente presa à posição primordial do significante e do significado, como ordens distintas e inicialmente separadas por uma barreira resistente à significação.” (Lacan, 1957, p. 500). Uma vez que o significante sozinho está separado do significado, o efeito de significação segundo o autor seria resultado de ligações entre um significante e outros significantes. Lacan (1957) indica que a função da língua, seria a de buscar atender às necessidades do sujeito que dela se serve, porém, essa estaria fadada a ser insuficiente, marcada pela sua própria impossibilidade de conferir um significado único que se baste por um significante em si mesmo. Lacan (1957) chama essa pretensão de se encontrar um sentido pleno de heresia do positivismo lógico, pois esse conduz: “à busca do sentido do sentido, do *meaning of meaning*, tal como se denomina, na língua em que se agitam seus devotos, o objetivo.” (Lacan, 1957, p. 501) O autor declara assim sua crítica ao pretense objetivismo positivista e continua a se dedicar a abrir um campo em que a dimensão da falta esteja sempre insistindo em se manifestar. Um dos exemplos utilizados por Lacan (1957) para demonstrar como o significado não está acoplado a um significante único é o de duas portas gêmeas de banheiro, uma reservada ao masculino e outra ao feminino. Seguindo o raciocínio lacaniano, se o conceito de porta estivesse preso a um significante específico, essa diferenciação não seria possível, porta sempre remeteria ao mesmo significante. Mas entre o masculino e o feminino existe uma diferença, dois significantes diferentes que podem se acoplar à significação de uma porta de banheiro. A partir desse exemplo, Lacan (1957) revela como o significante não faz unidade com o significado, além de indicar o caminho para a compreensão de que a determinação do sentido diante do deslizamento de significantes depende de um imperativo arbitrário que institui uma norma. É nesse ponto em que se justifica relacionar tal imperativo com os processos originais de constituição de sujeito presentes em Freud e das compreensões míticas sobre o funcionamento das sociedades primitivas, que implicam na diferença entre os sexos, tal como coloca Lacan (1957) em relação ao exemplo das portas gêmeas:

Produz-se a surpresa de uma inesperada precipitação do sentido, na imagem de duas portas gêmeas que simbolizam, com o reservado oferecido ao homem ocidental para satisfazer suas necessidades naturais fora de casa, o imperativo que ele parece compartilhar com a grande maioria das comunidades primitivas, e que submete sua vida pública às leis de segregação urinária. (Lacan, 1957, p. 503).

Além de evidenciar o deslizamento do significante sobre o significado, o exemplo das portas gêmeas coloca em questão a existência de uma norma original arbitrária que determina uma condição de diferença e desigualdade entre os seres de linguagem. O fato das crianças do exemplo chegarem a uma mesma estação, porém, ainda assim entrarem em um embate sobre qual estação elas chegaram, aponta para o aspecto desigual da experiência do ser marcado pela linguagem no laço social e da diferença sexual que essa realidade implica. Cada criança estava observando um lado oposto ao chegarem à estação, tiveram, portanto, um vislumbre diferente sobre a realidade. Em um, o significante “mulheres” incidiu e no outro o significante “homens”. Ainda que estivessem de fato na mesma estação, essa diferença significativa marca um campo distinto de organização para a experiência subjetiva de cada um. Segundo Lacan (1957), a identificação a cada um desse campo será preciosa aos sujeitos e implicará na manutenção de uma oposição, como vemos:

A partir desse momento, Homen e Mulheres serão para essas crianças duas pátrias para as quais a alma de cada uma puxará sua brasa divergente, e a respeito das quais lhes será tanto mais impossível fazer um pacto quanto, sendo elas em verdade a mesma, nenhum deles poderia ceder da primazia de uma sem atentar contra a glória da outra. (Lacan, 1957, p. 504).

Esse raciocínio apresentado por Lacan terá maiores consequências e ganhará novas significações por retroação a partir de seminários posteriores.

O termo “retroação” indica o caminho pelo qual é possível compreender por onde o raciocínio de Lacan acerca do funcionamento da linguagem e dos significantes se envereda. Pois, se para Lacan (1957) um significante não remete a um significado de forma estanque como no signo de Saussure, o efeito de significação dependerá de uma articulação. Essa que indica a estrutura do significante: “Ora, a estrutura do significante está, como se diz comumente da linguagem, em ele ser articulado” (Lacan, 1957, p. 504). A articulação significativa será chamada por Lacan (1957) de cadeias significantes, que são ilustradas pelo autor como anéis de um colar que podem se fechar a outros anéis de outros colares permitindo uma possibilidade de formação de cadeia *ad infinitum*. Esse encadeamento, no entanto, não é aleatório, ele respeita uma determinada lógica, uma lei de funcionamento: “Isso quer dizer que suas unidades, [...], estão submetidas à dupla condição de se reduzirem a elementos diferenciais últimos e de os comporem segundo as leis de uma ordem fechada” (Lacan, 1957, p. 504). Desse trecho encontramos pelo menos dois pontos essenciais. O primeiro: a possibilidade de se produzir uma articulação

significante depende da existência da diferença entre os elementos que a compõem. Os elementos que permitem que exista uma diferenciação entre as palavras de uma determinada língua são apontados por Lacan (1957) como os fonemas. Esses são os elementos sonoros mais reduzidos de uma língua, que, ao serem articulados, produzem as palavras. Somente por existirem vários fonemas diferentes entre si, é que existe a diversidade de significantes que compõem o léxico de uma língua. Mas essa possibilidade depende do segundo ponto: a existência de uma norma. A ordem dos fonemas altera a construção de uma palavra: Bo-lo é diferente de lo-bo, essa simples experiência indica que a determinação de uma norma, mesmo que seja a mera regra da direção pela qual deve ser feita a leitura no português-brasileiro, implica em uma possibilidade de se produzir novas palavras e formas de se comunicar com o outro. Sendo assim, temos que os significantes estão relacionados a uma língua existente com o seu léxico de palavras e seu encadeamento respeita uma norma, a gramática.

Ao transportar a lógica da necessidade de uma oposição de elementos diferentes, que devem respeitar uma determinada norma para o campo da fala, percebemos que a possibilidade de significação está sujeita a essas limitações. A realidade sobre o funcionamento da linguagem permite que o significante se antecipe ao sentido, pois esse só é conferido à *posteriori* pela oposição de outro significante que venha em seguida ao primeiro. Lacan (1957) diz: “o significante, por sua natureza, sempre se antecipa ao sentido, desdobrando como que adiante dele sua dimensão” (Lacan, 1957, p.505). Como um exemplo dessa afirmação é possível realizar uma pequena reflexão acerca da palavra “canto”. Ela sozinha não tem uma significação determinada e pode se referir a alguns sentidos diferentes. É necessário, portanto, um ou mais novos significantes encadeados a ela para que seja conferida alguma significação. Exemplo: O “canto” do passarinho – ou – O “canto” de um quarto. Em cada uma das cadeias significantes expressas nessas duas frases, o sentido do significante “canto” é diferente. Em ambas ele antecipa o sentido que só é produzido à *posteriori* pelos outros significantes que se seguem. Essa lógica de funcionamento permite a Lacan (1957) afirmar: “que é na cadeia do significante que o sentido insiste, mas que nenhum dos elementos da cadeia consiste na significação de que ele é capaz nesse mesmo momento” (Lacan, 1957, p.506). Ou seja, o significante sozinho não tem a consistência necessária para produzir algum sentido. O sentido desliza sob o significante através de uma cadeia determinada por certas normas. Esse raciocínio indica de forma muito inaugural a forma através da qual o sujeito do inconsciente se apresenta como efeito veiculado pelos

significantes encadeados. A qualidade do significante de representar o sujeito para outro significante revela que o \$ no lugar do significado desliza pela cadeia, ao mesmo tempo que ele próprio não faz parte dela, pois o significante, mesmo encadeado ao infinito não pode apreender a totalidade do ser. Lógica essa que veremos adiante no texto, a partir das contribuições de Lacan e de Miller.

Lacan (1957) prossegue em suas elaborações sobre o funcionamento significante e apresenta essa relação entre o sujeito do inconsciente e a linguagem. Propondo inicialmente que os significantes só podem operar se estiverem relacionados a um sujeito. Pois, o que está em jogo em meio às articulações significantes, é a existência de um sujeito que maneja e de certa forma é manejado por eles. O que significa que, independente da possibilidade de se produzir um sentido por retroação, o sujeito está presente insistindo e conferindo uma tentativa de significação. O sujeito barrado, \$, é representado pelos significantes diante de um outro sujeito que também compartilhe da mesma língua, não para veicular um sentido já presente à priori, mas para transmitir algo de si, muito além de uma significação comum, vemos em Lacan (1957):

O que essa estrutura de cadeia significante revela é a possibilidade que eu tenho, justamente na medida em que sua língua me é comum com outros sujeitos, isto é, em que essa língua existe, de me servir dela para expressar algo completamente diferente do que ela diz. Função mais digna de ser enfatizada na fala que a de disfarçar o pensamento (quase sempre indefinível) do sujeito: a saber, a de indicar o lugar desse sujeito na busca da verdade. (Lacan, 1957, p. 508).

A existência de uma verdade do sujeito que tenta se apresentar através da articulação significante ocorre dentro dos mecanismos da linguagem. Lacan (1957) apresenta dois mecanismos fundamentais de linguagem, pelos quais o efeito de sujeito e toda uma articulação sobre a verdade inconsciente operam: a metáfora e a metonímia.

Temos com a metonímia o mecanismo mais simples, que está presente no movimento de uma cadeia significante em si. Metonímia é a produção de saber via articulação significante, em que um significante vem após o outro, cada um como um elemento a mais que compõe o sentido de um campo maior. Lacan (1957) utiliza o exemplo da relação entre a vela e o navio, e indica que assim como a vela remete ao navio pelo fato de ser um elemento que compõe o navio; a metonímia é o processo de elencar significantes que fazem parte de um todo para remeter a esse, palavra por palavra, como indica o autor: “Onde se vê que a ligação do navio com a vela não está em outro lugar se não no significante, e que é no de palavra em palavra dessa conexão que se

apoia a metonímia” (Lacan, 1957, p. 509). Mais profundamente, percebemos que a própria conexão entre vela e navio não é possível sem os significantes, ou seja, a realidade humana só existe enquanto marcada pela linguagem.

Já a metáfora apresenta um mecanismo um pouco mais complexo que exerce um papel fundamental para a emergência do sujeito do inconsciente e para o efeito de lei simbólica que organiza as articulações significantes dessa ordem. “Uma palavra por outra, eis a fórmula da metáfora” (Lacan, 1957, p.510), assim Lacan define esse mecanismo e localiza-o de forma paradigmática na poesia, de onde o poeta utiliza um significante para veicular um sentido aparentemente desconectado – metonimicamente - do mesmo, pois o significante original da relação é substituído por outro que é escolhido sob o crivo subjetivo do sujeito que a utiliza. Dessa forma percebemos que:

A centelha criadora da metáfora não brota da presentificação de duas imagens, isto é, de dois significantes igualmente atualizados. Ela brota entre dois significantes dos quais um substituiu o outro, assumindo seu lugar na cadeia significante, enquanto o significante oculto permanece presente em sua conexão (metonímica) com o resto da cadeia. (Lacan, 1957, p. 510).

Ou seja, um significante aparentemente desconectado passa a exercer a função de um outro que passa a ser oculto, porém o significante oculto continua a organizar um encadeamento metonímico de produção de sentido à ele relacionado. Seguindo o raciocínio de Lacan (1957), percebemos que enquanto na metonímia prevalece certa condição de servidão em relação a um primeiro significante da cadeia, na metáfora temos uma possibilidade de movimento em algum nível de liberdade, pois ela própria desafia a ordem de uma sequência metonímica estabelecida e assim abre o campo da espíritosidade, das manifestações humanas que remetem à criatividade singular do sujeito. A partir dessa espíritosidade Lacan condensa parte de sua empreitada de fazer a leitura da descoberta freudiana do inconsciente na perspectiva da linguística estrutural defendendo que a palavra mata o espírito, mas não há espírito sem a palavra:

É fato que a letra mata, dizem, enquanto o espírito vivifica. Não discordamos disso, já tendo tido que saudar aqui, em algum ponto, uma nobre vítima do erro de procurar na letra, mas também indagamos como, sem a letra, o espírito viveria. No entanto, as pretensões do espírito continuariam irreduzíveis, se a letra não houvesse comprovado produzir todos os efeitos de verdade no homem, sem que o espírito tenha que se intrometer minimamente nisso. Essa revelação foi a Freud que ela se fez, e ele deu a sua descoberta o nome de inconsciente. (Lacan, 1957, p. 513).

O inconsciente está aí, portanto, naquilo que é veiculado independente de uma vontade nobre e espirituosa do ser humano, mas é efeito da incidência da letra na condição humana, pela qual tanto a espirtualidade pode advir, quanto aquilo que dela escapa e se manifesta independentemente dela, o próprio advento do sujeito do inconsciente. Nessa perspectiva o ser humano marcado pela linguagem é, por efeito, marcado também pela divisão que instaura o inconsciente e esse é estruturado como uma linguagem. A lei simbólica no inconsciente funciona dentro dos mecanismos de linguagem citados, de metáfora e metonímia, mas sua inscrição é efeito de uma metáfora, a metáfora paterna. Mas, antes de explorarmos esse termo, buscaremos apresentar como o efeito de lei funciona, organizando as cadeias significantes do inconsciente. As implicações da presença de uma norma que regule as possibilidades de produção de cadeias significantes, orienta a forma que uma linguagem é construída, e por consequência, ao se tomar a ideia de Lacan de inconsciente estruturado como uma linguagem, as produções inconscientes também se organizam a partir de uma norma, a lei simbólica.

2.2 A determinação do significante

Os mal-entendidos, equívocos e divisões provenientes da condição linguageira da constituição humana apontam para uma divisão entre o eu e o outro e, o eu e o Outro. A diferença entre uma letra minúscula e maiúscula, gramaticalmente parece um pequeno equívoco que não traça grandes diferenças, mas, para aqueles familiarizados com a obra de Lacan, expressa diferenças fundamentais. Como apresentado, o Outro se refere ao que Lacan (1957-58/1999)³, no Seminário V localiza “no nível do Outro como lugar e sede do código.” (Lacan, 1957-58, p. 155), ou seja, com a ajuda de Fink (1998), podemos entender o Outro como o conjunto de todos os elementos que compõem uma língua, ou, simplesmente, o Outro como a linguagem. Fink (1998) ainda orienta uma compreensão de que a escolha desse termo não é aleatória. Quando um paciente neurótico está no consultório e diz uma palavra que não tinha a intenção de dizer e rapidamente tenta se explicar, é nesse momento que o Outro se revela, no sentido de que não existe apenas um discurso em jogo quando um sujeito fala: “O discurso nunca possui uma só

³ A primeira data indica o ano de publicação original da obra e a segunda data indica a edição consultada pelo autor; que só será pontuada na primeira citação da obra no texto. Nas seguintes será registrada apenas a data de publicação original.

dimensão. Um lapso de língua nos lembra imediatamente que vários discursos podem usar o mesmo porta-voz ao mesmo tempo.” (Fink, 1998, p. 19). Enquanto na vida cotidiana esse discurso do Outro é muitas vezes ignorado, ou limitado a uma compreensão de que foi um equívoco sem importância e, portanto, sem sentido algum, para a psicanálise, desde Freud, é nesses momentos em que uma verdade sobre o sujeito fala através dele. Para Lacan (1957-58): “no decorrer de um discurso intencional em que o sujeito se apresenta como querendo dizer alguma coisa, produz-se algo que ultrapassa seu querer, que se manifesta como um acidente, um paradoxo, ou até um escândalo.” (Lacan, 1957-58, p. 54). Diante desses lapsos no discurso consciente, algo de um sem-sentido se instaura, porém, o que o autor percebe é a existência de um fenômeno que aponta para um outro sentido, que revela uma verdade do sujeito e que num processo de análise adquire um valor muito especial enquanto um vislumbre do desejo inconsciente do analisante. Ao se interessar exatamente por esse outro discurso, Freud inaugura a psicanálise e toda uma escola de investigação sobre os mecanismos nele presentes, como funciona, e o que está em jogo na articulação desse discurso.

Fink (1998) colabora para uma compreensão inicial, indicando que é possível pensar em pelo menos dois discursos que habitam um indivíduo, um discurso consciente, intencional, e um outro discurso, não intencional, inconsciente. As falas que não fazem parte de uma intenção consciente parecem falar por conta própria, estão dissociadas do interesse aparente daquele que fala, manifestando-se como um discurso que atravessa o discurso consciente, de ordem inconsciente. O que nos permite localizar que essa fala veio de um Outro lugar. E que lugar seria esse? Lacan (1955/1998)⁴ indica categoricamente em *O Seminário sobre “A carta roubada”* que “O inconsciente é o discurso do Outro.” (Lacan, 1955, p. 18), sendo assim, esse outro lugar de onde certas falas atravessam uma linha de discurso racional, aponta para a emergência do inconsciente. O Outro como linguagem, implica que a relação dos indivíduos com a mesma é marcada por um desencaixe evidenciado pela insistência de um discurso inconsciente. Fato que, com efeito, nos leva a localizar o lugar do sujeito do inconsciente como um lugar excêntrico, como indica Lacan (1955) em seu movimento de trazer a leitura estrutural para a obra de Freud:

⁴ A primeira data indica o ano de publicação original da obra e a segunda data indica a edição consultada pelo autor; que só será pontuada na primeira citação da obra no texto. Nas seguintes será registrada apenas a data de publicação original.

Nossa investigação levou-nos ao ponto de reconhecer que o automatismo de repetição (Wiederholungszwang) extrai seu princípio do que havíamos chamado de insistência da cadeia significante. Essa própria noção foi por nós destacada como correlata da ex-sistência (isto é do lugar excêntrico) em que convém situarmos o sujeito do inconsciente, se devemos levar a sério a descoberta de Freud. (Lacan, 1955, p. 13)

A descoberta de Freud se torna o ponto de partida pelo qual Lacan busca em seu retorno a Freud introduzir a leitura estrutural sobre o inconsciente. Lacan (1955) percebe que a concepção de Freud sobre o inconsciente aponta para uma compreensão que privilegia uma ordem imaginária. Em *O seminário sobre a carta roubada*, Lacan (1955) propõe que a compreensão dos efeitos inconscientes imaginários ganha consistência se estiver atrelada a efeitos simbólicos, fato que reforça a leitura de que nesse momento de sua obra o que está em primazia é a leitura do inconsciente simbólico, estruturado como uma linguagem.

Nesse contexto, Lacan (1955) prossegue atribuindo relevância ao campo simbólico discorrendo sobre a importância da lei significante:

Decerto sabemos da importância das impregnações imaginárias (Pragung) nas parcializações da alternativa simbólica que dão à cadeia significante seu aspecto. Mas nós estabelecemos que é a lei própria a essa cadeia que rege os efeitos psicanalíticos determinantes para o sujeito, tais como a forclusão (Verwerfung), o recalque (Verdrangung) e a própria denegação (Verneinung) -, acentuando com a ênfase que convém que esses efeitos seguem tão fielmente o deslocamento (Entstellung) do significante que os fatores imaginários, apesar de sua inércia, neles não figuram senão como sombras e reflexos. (Lacan, 1955, p. 13).

Em *A instância da letra no inconsciente* percebemos que no inconsciente estruturado como uma linguagem existe uma norma que regula seu funcionamento, assim como existe uma norma da gramática dentro de uma língua para que essa se constitua como tal. Para Lacan (1955) é a partir da inscrição de um significante primordial que incide sobre o ser, que toda uma determinação de seus efeitos inconscientes, e em termos mais radicais, de seu destino inconsciente é produzida. E isso é suficiente para o autor afirmar: “que é a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito, demonstrando-lhes numa história a determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante.” (Lacan, 1955, p. 14). Para começar a ilustrar o funcionamento dessa lei significante, Lacan (1955) utiliza do exemplo de uma peça, a peça da carta roubada e através dela abre várias possibilidades de reflexão, uma delas, mais interessante para o objetivo dessa dissertação, é o fato de que na peça toda a movimentação subjetiva dos personagens gira em torno de um significante isolado, que não é propriamente explicado, representado pela carta. Em

torno da carta uma trama inteira se desenvolve, repetições dos personagens e consequências, que ainda que pareçam independentes, se instauram pela simples presença/ausência da mesma. Lacan (1955) ressalta a função do significante atrelado à carta roubada, pois a carta enquanto roubada se apresenta como ausência. O significante, a letra, tal como o autor associa ao próprio significante “carta”, que em francês é homônimo de letra, também funciona dessa forma, como representante de uma ausência, e mesmo assim, se faz presente, como diz Lacan (1955):

Pois o significante é unidade por ser único, não sendo, por natureza, senão símbolo de uma ausência. É por isso que não podemos dizer da carta/letra roubada que, à semelhança de outros objetos, ela deva estar ou não estar em algum lugar, mas sim que, diferentemente deles, ela estará e não estará onde estiver, onde quer que vá.” (Lacan, 1955, p.27)

Essa relação de presença ausência pode ser compreendida a partir do entendimento da metáfora, como apresentado anteriormente. Na metáfora um significante é substituído por outro, mas o sentido deslocado continua se referindo ao significante oculto, substituído. Dessa forma, enquanto metáfora, o significante está presente sem estar presente, pois mesmo substituído, continua exercendo seus efeitos na continuação metonímica de uma cadeia. É assim que funciona a lei simbólica para Lacan, como uma metáfora significante original, que retomaremos ao abordar o conceito de Nome-do-Pai. Por hora, o que nos interessa é a compreensão de como uma lei significante organiza uma cadeia e, por consequência, organiza os sujeitos.

Um significante instaura uma cadeia de sentido a ele referida, já que o sentido só é produzido por relações diferenciais de um significante por outro significante. No inconsciente estruturado como uma linguagem, o sujeito é o que o significante representa para outro significante, dessa forma, toda a manifestação do sujeito do inconsciente estará relacionada ao movimento instaurado por um primeiro significante, que organiza a partir de si todo um deslocamento metonímico que se refere a ele, atuando como norma daquela cadeia e por consequência, como norma das manifestações possíveis do sujeito, como nos lembra Lacan (1955):

Se o que Freud descobriu, e redescobre com um gume cada vez mais afiado, tem algum sentido, é que o deslocamento do significante determina os sujeitos em seus atos, seu destino, suas recusas, suas cegueiras, seu sucesso e sua sorte, não obstante seus dons inatos e sua posição social, sem levar em conta o caráter ou sexo, e que por bem ou por mal seguirá o rumo significante, como armas e bagagens, tudo aquilo que é da ordem do dado psicológico. (Lacan, 1955, p. 34).

Ora, se o que é determinante para tudo o que se refere à existência do homem, da própria condição de sujeito, deriva de um efeito do significante, percebemos que a visão de homem da psicanálise difere de uma visão antiga naturalista. Lacan (1955) lembra que Freud mostra através do sistema psi uma indicação de que a busca por satisfação do homem é sempre um movimento em direção à recuperação do objeto perdido fundamental. Objeto esse que Lacan chamará de objeto a, e que ganha um lugar privilegiado em sua obra enquanto o objeto que cai do processo de constituição subjetiva através da relação com o Outro. Como sabemos, o campo do Outro não é um campo natural, mas simbólico, é a sede de todos os significantes, da linguagem. O objeto perdido não existe enquanto natural, é um objeto para sempre perdido como efeito do processo de alienação do sujeito na linguagem. Sendo assim, o que organiza o movimento humano não é da ordem de uma natureza primordial de onde brota tudo o que se pensa como produção simbólica. Pelo contrário, é o campo simbólico que vem a constituir a realidade humana, como apresenta Lacan (1955) ao lembrar as elaborações de Kierkegaard:

É assim que Freud se situa desde o princípio na oposição, pela qual Kierkegaard nos intruiu, concernente à noção da existência conforme ela se encontra baseada na reminiscência ou na repetição. Se Kierkegaard nela discerne admiravelmente a diferença entre as concepções antiga e moderna do homem, evidencia-se que Freud faz esta última dar seu passo decisivo, ao arrebatar do agente humano identificado à consciência a necessidade incluída nessa repetição. Sendo essa repetição uma repetição simbólica, averigua-se que a ordem do símbolo já não pode ser concebida como constituída pelo homem, mas constituindo-o. (Lacan, 1955, p. 50)

Partindo-se da constatação de que a constituição subjetiva e de toda possibilidade do homem se fazer homem diante do outro, estabelecendo laços sociais são efeitos da incidência de algo que está além do natural, Lacan (1955) nos lembra de onde Freud retira a noção de seu conceito de pulsão de morte em *Mais além do princípio do prazer*, e tal como a veremos no *Mal-estar na civilização*. Localizamos também nesse raciocínio a influência de Hegel nas elaborações lacanianas, especialmente em sua leitura de que o homem em seu percurso em direção à consciência de si carece de desejar um elemento excluído da natureza, o próprio desejo do outro, como evidenciaremos no próximo capítulo através da dialética do senhor e escravo.

Inspirando-se no jogo do Fort-da, Lacan (1955) associa a verdade sobre a repetição, percebida por Freud, ao próprio mecanismo simbólico. A repetição percebida no jogo da criança que simula a presença e a ausência do objeto indica algo da lógica de articulação dos significantes submetidos a uma norma. Submetido a uma norma significante, o ser marcado pela

linguagem passa a produzir suas manifestações psíquicas num funcionamento de oposição binária entre os significantes, o que remete à dinâmica da presença e ausência, que em nosso contexto histórico atual está presente não só na lógica humana, mas atravessa a realidade de forma cada vez mais próxima da onipresença com o funcionamento digital das máquinas, dos softwares e dos *gadgets* que são programados pela oposição entre zeros e uns; presença e ausência. Seguindo nesse raciocínio Lacan (1955) se propõe a ilustrar de que forma as cadeias significantes se organizam e enquanto constituintes do sujeito do inconsciente produzem um aspecto da realidade do mesmo.

Lacan (1955) propõe como exemplo para compreensão desse processo que pensemos nas possibilidades contingentes de uma série de valores consecutivos a princípio aleatórios, utilizando-se dos simples símbolos: + (mais) e – (menos):

A simples conotação por (+) ou (-) de uma série em que está em jogo unicamente a alternativa fundamental da presença e da ausência permite demonstrar como as mais rigorosas determinações simbólicas adaptam-se a uma sequência de lances cuja realidade se distribui “ao acaso” (Lacan, 1955, p. 51)

A partir dessa pequena experiência proposta por Lacan (1955) é possível perceber como em meio a uma aparente aleatoriedade de valores, uma determinação pode ser encontrada. Desde que a ela se aplique um crivo arbitrário, uma lei. Fink (1998) nos alerta sobre a complexidade da experiência que Lacan propõe no *Seminário sobre a carta roubada*, pois a proposição de se pensar numa sequência de valores aleatórios em sequência para explorar o funcionamento autônomo do inconsciente estruturado como uma linguagem implica em se produzir uma linguagem artificial a partir de uma leitura estrutural sobre a mesma. Porém, é por esse mesmo motivo que o exemplo se torna precioso, pois, como nos lembra Fink (1998), ao manejar uma linguagem artificial podemos observar e refletir acerca das regras sintáticas que a organiza.

Fink (1998) indica que Lacan utiliza um método muito simples para exemplificar a construção de sua linguagem artificial, com suas regras sintáticas arbitrárias. Parte-se de uma experiência prática de jogadas de um “cara ou coroa”, ou como Fink (1998) introduz: “A linguagem artificial que Lacan desenvolve toma um “acontecimento real” como ponto de partida: jogar para cima uma moeda equilibrada e sem estar viciada. [...] Com tal moeda, não há como prever, em qualquer jogada, se o resultado será cara ou coroa.” (Fink, 1998, p. 34-35). Ao replicarmos a experiência obteremos uma sequência de valores como resultado de algumas

jogadas consecutivas de uma moeda. Seguindo o exemplo de Lacan (1955) utilizaremos o (+) para representar o resultado “cara” e o (-) para “coroa”, dessa forma, é possível para qualquer leitor realizar suas próprias experiências com uma sequência de jogadas com resultados aleatórios. Digamos que obtivemos a seguinte sequência após nove jogadas:

+ + - - + - - - +

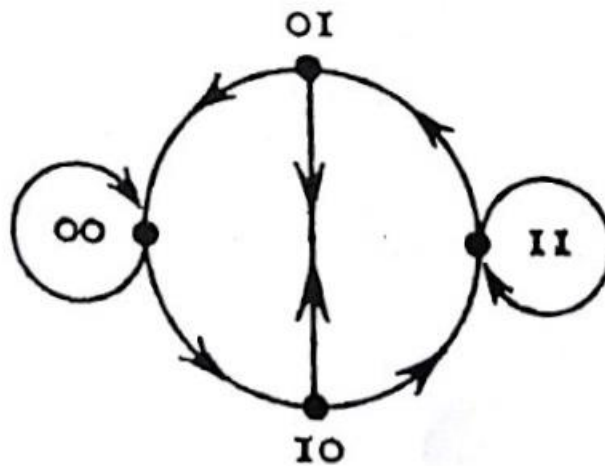
Cada jogada tem sempre os mesmos 50% de chances de resultarem em “cara” ou “coroa”, o que a princípio determina que essa cadeia de resultados se mantenha absolutamente aleatória, fato que não colabora muito para a compreensão da linguagem, tampouco da linguagem do Outro, inconsciente. Porém, ao prosseguir o experimento de Lacan (1955) e estabelecermos de forma arbitrária um crivo que classifique de alguma maneira os resultados obtidos, podemos perceber surgir toda uma nova dimensão que passa a corresponder ao funcionamento de uma linguagem. O exemplo de Lacan (1955) parte de modelos de cifragem que reúnem os valores consecutivos de (+) e (-) em conjuntos de três elementos, e a partir daí passa a propor vários níveis de cifragens cada vez mais complexas. Podemos pensar no mecanismo de cifragem como a aplicação de certos crivos arbitrários que estabeleçam algum tipo de norma de ordenamento. Tomemos o exemplo de Fink (1955), pois este é mais simplificado em relação ao de Lacan (1955). Nele organizaremos os valores em pares ao invés de trios, e nos limitaremos a esse grau de complexidade. Ao fazer incidir sobre a sequência diacrônica de (+) e (-) uma norma de agrupamento, podemos obter uma matriz numérica que represente simbolicamente de forma sincrônica cada par superposto obtido. Por exemplo, se designarmos o par simétrico de (+) como 1, o par dissimétrico de (+) e (-) como 2 e o par simétrico de (-) como 3, e seguirmos o exemplo de notação que Lacan (1955) propõe na nota de rodapé 42 de *O seminário sobre a carta roubada*, obtemos:

	+	+	-	-	+	-	-	-	+
		1	2	3	2	2	3	3	2

Observando a matriz numérica obtida percebemos de início que após um par de jogadas nomeadas como 1 é impossível obter um par 3, pois 1 é composto de dois (+) e o 3 de dois (-), fato que torna necessário para que obtenhamos um 3, uma combinação anterior que termine em

(-) necessariamente. Seguindo essa lógica, é possível obter após a categoria 1 apenas outro 1 ou 2, após uma categoria 2 é possível obter qualquer outra categoria e após a categoria 3 só é possível advir uma categoria 2 ou 3, sendo impossível obter uma categoria 1. Lacan (1955) propõe um esquema simples que facilita a observação das possibilidades e impossibilidades dessa matriz, o esquema da Rede 1-3:

Figura 1 – Esquema da Rede 1-3



Fonte: (Lacan, 1955, p.61)

Lacan (1955) percebe que a partir do momento em que tal matriz é estabelecida, ou seja, que uma sequência inicialmente aleatória passa a ser cifrada, obtém-se uma nova organização simbólica, uma estrutura que aponta para o funcionamento próprio da linguagem que como tal compreende um conjunto de possibilidades e impossibilidades. Assim como indicamos anteriormente ao mencionar as normas gramaticais presentes em uma língua, que produzem a possibilidade de se construir cadeias de sentido pela determinação de oposição entre os elementos significantes, ao mesmo tempo em que impossibilitam outras combinações de veicular algum sentido. Fink (1998) aborda a questão da seguinte maneira:

Geramos uma impossibilidade em nossa cadeia significante, muito embora não tenhamos determinado o resultado de qualquer jogada específica. Isso equivale a uma regra de ortografia: não se usa *ç* antes de *e* e *i* (com a diferença de que esta regra não possui nenhuma exceção); observe que muitas regras de ortografia e gramática se referem ao modo como letras e palavras são enfileiradas ou encadeadas umas após as outras, ditando o que pode ou não preencher ou vir após uma letra ou termo. (Fink, 1998, p. 36-37).

Os efeitos do estabelecimento de uma norma acerca de uma sequência contingente não se limitam às possibilidades imediatas observadas no esquema da rede 1-3 de Lacan. Através desse sistema é possível observar outras regras que se desdobram a partir de uma lei de funcionamento original. Por exemplo, é possível completar uma cadeia sem saber todos os elementos da mesma. No exemplo de Fink (1998) é possível adivinhar e recompor uma cadeia sabendo a primeira e a terceira jogadas. Se o primeiro par de jogadas for de categoria 1 e o terceiro de categoria 3, a única possibilidade viável para o segundo par de jogadas é 2. Em outro exemplo observamos que em uma sequência qualquer de jogadas, após a aparição de um par de jogadas de categoria 1, só é possível obter um novo par de categoria 1 após a presença de um número par de jogadas de categoria 2. Isso acontece devido ao fato de que o primeiro 2 (+,-) que se segue ao 1 (+,+) introduz um sinal (-) ao final da cadeia, para se obter novamente uma categoria 1 (+,+) é preciso que um segundo 2 apareça para inverter novamente o final da cadeia para (+). Um número ímpar de categorias 2 em sequência proíbe a reaparição de um par de jogadas de categoria 1, que só poderá reaparecer após um número par de categorias 2. Esse fenômeno leva Lacan (1955) a afirmar que existe uma função de memória embutida em um sistema simbólico: “Assim, desde a primeira composição do símbolo primordial consigo mesmo – [...] -, uma estrutura, por mais transparente que continue a ser em seus dados, faz aparecer a ligação essencial da memória com a lei.” (Lacan, 1955, p. 53). Na leitura de Fink (1998) isso quer dizer que uma estrutura simbólica resulta em possibilidades e impossibilidades dos elementos encadeados que a compõe, tanto em ordem quanto em presença, além de ser capaz de gravar dentro de si como numa função de memória, os elementos presentes anteriormente em sua cadeia.

Cumpra-se lembrar que a sequência de resultados de cada jogada do “cara ou coroa” continua absolutamente contingente, aleatória. Como Lacan (1955) faz questão de ressaltar em vários momentos de seu texto, que, ao lado de toda sua experiência de criação de matrizes simbólicas cada vez mais complexas, “o sorteio real dos lances, por outro lado, estritamente deixado ao acaso” (Lacan, 1955, p. 56) é o que localiza as matrizes simbólicas enquanto determinações simbólicas destacadas da realidade, da natureza. Enquanto o mundo natural, contingente, carrega aleatoriedades, a matriz simbólica, ou a linguagem produzida a partir de uma lei arbitrária, implica em determinações. A lei não controla a contingência, mas estabelece um

novo registro, um registro simbólico, este sim que respeita um ordenamento próprio e independente.

Lacan (1955) aprofunda ainda mais a compreensão do funcionamento simbólico destacado da natureza e chega à ideia sobre uma autonomia do simbólico. Se um sistema simbólico – que é efeito de um método de cifragem, como lembra Fink (1998) - carrega consigo certas leis de funcionamento e tem embutido uma função, mesmo que primitiva de memória, sua autonomia não se limita à natureza, mas se impõe também sobre o pensamento e a intencionalidade do indivíduo. Os processos inconscientes estão separados da intencionalidade do homem, pois, para Lacan (1955), eles são estruturados como uma linguagem. Dessa forma os conteúdos inconscientes não podem ser lembrados ativamente pelo indivíduo, mas os efeitos destes lembram-se através da própria característica do funcionamento da cadeia significante. Ideia que é bem ilustrada por esse trecho de Lacan (1955):

Assim como o homem que se retirou para uma ilha para esquecer... o que? – ele esqueceu... -, também o ministro, não fazendo uso da carta, acaba por esquecê-la. Isso é o que exprime a persistência da sua conduta. Mas a carta/letra, tal como o inconsciente do neurótico, não o esquece. (Lacan, 1955, p. 38)

O inconsciente não esquece, pois enquanto efeito de um sistema simbólico, significante, ele funciona de modo autônomo, trazendo consigo leis sintáticas que insistem e conservam elementos inevitavelmente por estrutura. O que se refere segundo Fink (1998) ao que Freud chamou de indestrutibilidade do que é conservado pelo inconsciente. O efeito da inscrição da letra na experiência do ser marcado pela linguagem implica que com seu funcionamento próprio, ela passe a representar o ser, assumindo o seu lugar no mundo. Lacan (1955) introduz com essas elaborações algo que podemos identificar como o processo de alienação e seus efeitos na constituição do sujeito.

Lacan (1955) propõe uma separação radical entre o pensamento ativo dos homens e os processos inconscientes. Essa separação passa a ser um marco na orientação lacaniana do que se entende como um processo analítico. Fink (1998) ressalta, que: “Freud habituou os psicanalistas à noção de que “pensar”, como em geral é entendida, tem um papel muito menor na determinação da ação humana do que se acreditava” (Fink, 1998, p. 39). Para Lacan (1955), nem todos psicanalistas se habituaram a essa verdade demonstrada por Freud. Ao defender essa posição Lacan (1955) não hesita em tecer críticas à linhas do pensamento médico e filosófico e,

principalmente, às leituras e às práticas de parte da própria comunidade psicanalítica, as quais ele qualifica como psicologizantes. Para Lacan (1955): “essa postulação da autonomia do simbólico é a única que permite libertar de seus equívocos a teoria e a prática da associação livre em psicanálise.” (Lacan, 1955, p. 56). Tais equívocos foram observados por Lacan na proposta ipeista de prática da psicanálise, limitada a uma lógica imaginária. Essa visão meramente imaginária pressupõe a sustentação de uma concepção de um Outro completamente consistente, que torna a única regra fundamental da psicanálise, a associação livre, tal como lembrado por Miller (1987) em sua conferência: *A transferência, o sujeito suposto saber*, impedida de exercer sua verdadeira função, que é exatamente a de deixar aparecer a dimensão do desejo inconsciente. Este que revela exatamente a inconsistência, a divisão existente na condição do homem marcado pela linguagem que implica na existência de um outro discurso que fala através dele, apesar dele, e insiste com suas determinações simbólicas, tal como exploradas anteriormente. Ao considerar a dimensão inconsciente enquanto estruturada como uma linguagem, com sua própria determinação, leis e normas de funcionamento autônomo, podemos entender com a ajuda de Miller (1987) como através da associação livre é possível se deparar com um paradoxo chave para a experiência analítica: ao falar livremente o que vem à tona é exatamente a dimensão determinada, nada livre, regida por leis e normas do inconsciente. A dimensão que aponta para a divisão e o desejo que insiste apesar dos esforços por consistência e totalização do pensamento humano. Essa é a via pela qual é possível localizar o desejo inconsciente, tal como afirma Lacan (1955):

De fato, somente os exemplos de conservação, indefinida em sua suspensão, das exigências da cadeia simbólica, tais como os que acabamos de fornecer, permitem conceber onde se situa o desejo inconsciente em sua persistência indestrutível, a qual, por paradoxal que pareça na doutrina freudiana, não deixa de ser um dos traços que aí se encontram mais afirmados. (Lacan, 1955, p. 57)

A dimensão irreduzível do desejo é apontada por Lacan (1955) nesse momento e é explorada por Miller (1987) como a dimensão que é escamoteada por uma corrente de psicanalistas que se enquadram de forma paradigmática como ilustração daqueles aos quais as críticas de Lacan se dirigem, os psicanalistas orientados por uma teoria de influência anglo-saxônica.

2.3 Crítica à perspectiva imaginária

Para Miller (1987) essa teoria propõe que os psicanalistas devem se identificar ao lugar do Outro e promoverem com isso um processo de identificação do paciente ao analista. Dessa maneira o psicanalista passa a ser o ideal para o analisante, fornecendo com sua própria posição o modelo de tudo o que deve ser considerado correto, desejável, saudável e almejado pelo analisante. O analista ao ocupar o lugar do exemplo a ser seguido, de um Outro consistente que se apresenta sem divisão e que deve dominar, sugerir e doutrinar o paciente não permite, e mais do que isso, impede que o que há de mais singular apareça, pois o paciente buscará se adaptar perfeitamente ao ideal imposto pela figura do mesmo, alienando-se do seu próprio desejo e degradando sua própria subjetividade em nome de uma tentativa de retificação, normatização e adaptação à realidade. A orientação anglo-saxônica da psicanálise carrega em si uma visão totalizante que insiste em pensar no homem como dono soberano de si e de sua estruturação simbólica, não leva em conta a autonomia do sistema simbólico pelo qual o ser se aliena e propõe uma possibilidade de adaptação perfeita a um par imaginário. Lacan (1955) descreve essa ética clínica como problemática:

Mas, por se haver simplesmente suprimido qualquer referência aos pólos simbólicos da intersubjetividade para reduzir a análise a uma utópica retificação do par imaginário, chegou-se agora a uma prática em que, sob a bandeira da “relação de objeto”, consuma-se o que em qualquer homem de boa fé só pode suscitar o sentimento de abjeção. (Lacan, 1955, p. 58)

Nessa busca de adaptação ao modelo proposto pelo Outro, encarnado no analista, o analisante inevitavelmente se frustra. Para Miller (1987) a tentativa desse tipo de psicanálise de esmagar a dimensão do desejo, fracassa, pois sofre a resistência do desejo, que enquanto irreduzível sempre aponta para a própria condição dividida do homem atravessado pela linguagem, e torna impossível uma perfeita adequação à imagem do outro. Miller (1987) nos lembra que diferentemente dos psicanalistas anglo-saxônicos, para aqueles de orientação lacaniana, essa resistência do desejo é a boa resistência, é a resistência que aponta os verdadeiros caminhos de uma análise.

Um ano após suas elaborações no *Seminário sobre “A carta roubada”*, Lacan, (1956/1998)⁵ prossegue em sua empreitada de transmitir a compreensão sobre os efeitos do atravessamento do registro simbólico sobre a constituição psíquica. Nesse momento, porém, no texto *Situação da psicanálise em 1956*, realiza isso dentro de uma crítica dedicada não somente aos psicanalistas de orientação anglo-saxônica, tal como fez Miller anos depois, mas a todo um conjunto de psicanalistas ligados à IPA – International Psychoanalytical Association. Lacan (1956) lembra que foi o próprio Freud quem criou essa escola, motivado por sua: “preocupação, claramente confessada em sua correspondência, de assegurar a manutenção de seu pensamento na íntegra, mesmo quando ele já não estivesse presente para defendê-lo.” (Lacan, 1956, p.476). Para Lacan (1956) um dos motivos que levou Freud a buscar esse dispositivo foi o de se deparar com o desvio de alguns de seus colegas, como Jung, que carregavam o nome da psicanálise, porém, seguindo caminhos radicalmente diferentes dos propostos e descobertos por ele. Através da criação de uma instituição, a IPA, que teria como a figura de mestre absoluto o próprio Freud, o pai da psicanálise obteria uma espécie de garantia de que suas ideias não seriam deturpadas, mas sim zeladas por um grupo de psicanalistas que se reuniriam em torno do líder, ele mesmo. Essa dinâmica, no entanto, lembra-nos Lacan (1956), assemelha-se muito ao que o próprio Freud elaboraria dez anos depois em *Psicologia das massas e análise do eu*. Nesse trabalho, ao se interessar pelas dinâmicas de massa e os fenômenos por trás de instituições que reuniam uma grande quantidade de pessoas movimentadas em torno de um ideal, como o Exército e a Igreja, Freud observa mecanismos de identificação presentes no laço entre as pessoas, que culmina especialmente no que Lacan (1956) entende como uma: “descoberta fundamental da identificação do eu de cada indivíduo com uma mesma imagem ideal, cuja miragem é sustentada pela imagem do líder.” (Lacan, 1956, p. 478). Esse fenômeno de identificação percebido por Freud antecipou uma possibilidade de leitura que permite iluminar a compreensão de alguns fenômenos históricos que seguiram à sua descoberta, como lembrou Lacan (1956), tais como as organizações fascistas que se estabeleceram fortemente na Europa e que culminaram nos movimentos de extermínio de milhares de pessoas, entre as quais os judeus, os deficientes, os homossexuais, além de representantes da população civil. Cabe lembrar que nesse contexto ocorreram assassinatos de

⁵ A primeira data indica o ano de publicação original da obra e a segunda data indica a edição consultada pelo autor; que só será pontuada na primeira citação da obra no texto. Nas seguintes será registrada apenas a data de publicação original.

algumas irmãs de Freud em campos de concentração e também o exílio de Freud. Até a atualidade, tais elaborações seguem relevantes diante de um retorno da lógica fascista, conservadora e fundamentalista em vários países do mundo, entre os quais o Brasil.

A dinâmica de identificação presente na própria instituição criada por Freud, a IPA, acabou por produzir, segundo Lacan (1956), alguns efeitos problemáticos para a prática psicanalítica. A necessidade de uma diferenciação entre a análise didática e a análise terapêutica instituída pela IPA, insere-se nessa lógica, uma vez que exigia que o aspirante a psicanalista se submetesse à realização de um processo de análise didata com um analista – ideal – didata, vinculado à IPA, com número de sessões periódicas e durações estabelecidas de forma rígida. Lacan (1956) observa que não foi surpresa que desses psicanalistas didatas tenha surgido uma orientação de psicanálise “que faz da identificação com o eu do analista a finalidade da análise.” (p. 479), já que no contexto de uma análise didática, primeiramente pela própria definição, que indica a necessidade de ensinar, o analista se posiciona como identificado ao lugar daquele que sabe e que deve transmitir um ideal ao analisante para que ele busque se identificar ao ideal. Lacan propõe a equiparação entre esses dois tipos de análise indicando que o final de uma análise é sempre a formação de um analista. Essa corrente da psicanálise denunciada por Lacan (1956) remete à de orientação anglo-saxônica apresentada por Miller (1987) em concordância com Lacan.

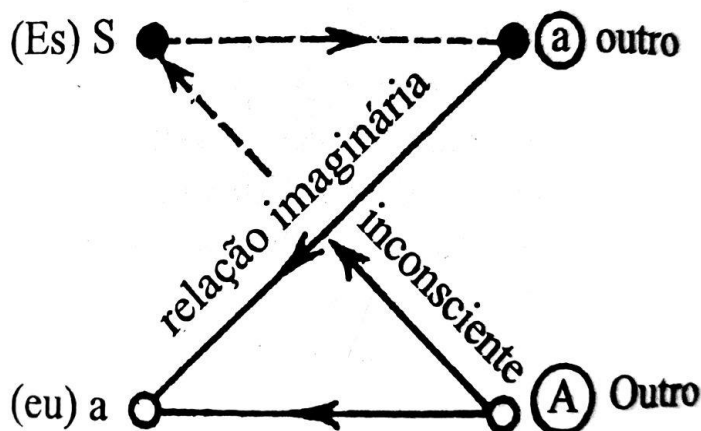
Essas práticas psicanalíticas criticadas por Lacan (1955)/(1956) e Miller (1987) ilustram o equívoco do homem em acreditar que é dono de si e de seus próprios ordenamentos simbólicos. Trata-se do homem preso a uma lógica imaginária que não reconhece que sua condição de sujeito advém exatamente da impossibilidade de uma perfeita adequação à imagem do outro pelo fato de que enquanto sujeitos falantes a relação imaginária é atravessada pela lógica simbólica. Lacan (1955) aponta um caminho de compreensão:

Assim é que, se o homem chega a pensar a ordem simbólica, é por estar primeiramente aprisionado nela em seu ser. A ilusão de que ele a formou com sua consciência provém de ter sido através de uma hiância específica de sua relação imaginária com o semelhante que ele pôde entrar nessa ordem como sujeito. Mas ele só pôde fazer essa entrada pelo desfilamento radical da fala. (Lacan, 1955, p.57)

A partir dessa afirmação de Lacan (1955) percebemos como nesse momento de sua obra existe um grande esforço do mesmo em defender uma leitura que privilegia o registro simbólico e como

numa lógica estrutural a constituição subjetiva está atravessada não apenas por um registro imaginário, mas simultaneamente pelo simbólico que é o campo do significante ou da fala como se refere na citação supracitada. Lacan (1955) ilustra parte desse raciocínio introduzindo o esquema L:

Figura 2 – O esquema L



Fonte: (Lacan, 1955, p. 58)

Nesse esquema Lacan (1955) apresenta a formalização de suas elaborações sobre o estágio do espelho, porém, com a introdução da perspectiva estrutural, explicitando como a constituição do sujeito passa pelo processo de identificação à imagem do outro, mas é também atravessado pelos efeitos de linguagem aos quais o indivíduo é submetido desde antes de seu nascimento.

Lacan (1949/1998)⁶ apresenta em suas elaborações no texto *O estágio do espelho como formador da função do eu*, uma leitura apoiada em um resgate da teoria do narcisismo de Freud. Diferenciando o sujeito do inconsciente do sujeito inefável, no texto em questão ilustrado pelo *infans*, Lacan (1949) propõe que o estágio do espelho deve ser compreendido “como uma identificação, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem.” (Lacan, 1949, p.97). Nesse sentido, o processo de identificação do *infans* à imagem especular do outro produz um eixo de relação imaginária pelo qual a função do eu é constituída, tal como observamos no esquema L a relação

⁶ A primeira data indica o ano de publicação original da obra e a segunda data indica a edição consultada pelo autor; que só será pontuada na primeira citação da obra no texto. Nas seguintes será registrada apenas a data de publicação original.

entre a e a' . Mas, ainda seguindo o esquema L percebemos que o *eu* é diferente do sujeito do inconsciente. O *eu* se estabelece no eixo da identificação imaginária, pressupondo uma lógica de consistência, o que leva Lacan (1949) a inclusive designá-lo como eu-ideal. Já a função de sujeito depende de um atravessamento pela linguagem, representada pelo eixo da palavra verdadeira no esquema L, posteriormente substituído pelo autor como o eixo do Outro, que denuncia um furo na relação imaginária e institui a dimensão do inconsciente. O furo aponta para a verdade de que essa forma ideal, imaginária do *eu*: “situa a instância do eu, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irredutível para o indivíduo isolado.” (Lacan, 1949, p.98). Ou seja, o eu não passa de uma criação artificial, uma tentativa de construção de uma identidade que passa, segundo Lacan (1949), pelo estabelecimento da relação entre o sujeito inefável - o *infans* desamparado, que, sem algum tipo de relação com o outro, não teria chances de sobreviver – com algo da ordem de uma realidade, da possibilidade de construção de um corpo que está sujeito a fantasias de despedaçamento e de unidade que persistem ao longo da vida dos indivíduos, tal como Lacan (1949) percebe nos sintomas de despedaçamentos psicóticos e nos espasmos das histéricas, localizando a relação imaginária evidenciada no estágio do espelho como um drama insolúvel relacionado à uma assíntota que é composta por dois eixos que por mais que se aproximem, jamais se tocam, tal como esclarece Lacan (1949):

O estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. Assim, o rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Umwelt* gera a quadratura inesgotável dos arrolamentos do *eu*. (Lacan, 1949, p. 100)

Nessa ansiedade do *infans* desamparado em ascender para a realidade através da identificação imaginária com o outro, o que é produzido é uma imagem artificial de si, representada pelo eu, que vai afetar todo o desenvolvimento do sujeito na tentativa de se fazer valer como um eu perfeito, mas que vai esbarrar sempre em uma impossibilidade de conformidade entre uma ideia ilusória de essência do ser, com a imagem do eu, o que justifica Lacan (1949) a fazer a comparação desse desencaixe com a impossibilidade matemática da quadratura inesgotável entre

o círculo e o quadrado⁷. Lacan (1949) ilustra em uma perspectiva onírica a verdade sobre esse eterno desencaixe utilizando a metáfora da luta no estádio fortificado. O autor propõe uma cena em que existe um campo fortificado, com obstáculos, pântanos e escombros protegendo o castelo interior. A formação do eu seria para Lacan (1949), a de, simultaneamente, buscar alcançar esse castelo interior, e construir as fortificações em torno do mesmo, tornando essa tarefa impossível de se realizar completamente. O castelo interno permanece em algum nível impossível de se circunscrever totalmente, o que leva Lacan (1949) a indicar que esse castelo pode representar muito bem a própria instância do Id, que aponta para o campo Real, impossível de se simbolizar e imaginar, e enquanto impossível de se alcançar pela via da identificação imaginária ou da construção de sentido simbólica, ilustra a perpétua divisão do sujeito lacaniano a qual várias correntes de pensamento insistem em desconhecer. Pois, assim como já apresentado no caso dos psicanalistas da IPA, a insistência de um pensamento que acredita numa total auto-suficiência da consciência, impede a compreensão exigida pela psicanálise e “encadeia nos desconhecimentos constitutivos do *eu* a ilusão de autonomia em que se fia.” (Lacan, 1949, p. 102) sustentando as pretensões que correspondem à própria lógica imaginária da função do eu, de uma suposta unidade e hegemonia do homem sobre si mesmo, sua essência e sobre o mundo.

Ainda que em *O estádio do espelho como formador da função do eu* Lacan (1949) apresente uma leitura que privilegia o entendimento da constituição do sujeito por uma via imaginária, o autor não deixa de indicar que a condição de sujeito não é alcançada sem ser também atravessada pela dimensão simbólica. Em seus esforços para esclarecer a importância de levar-se em conta os efeitos estruturais da linguagem sobre o indivíduo, ele dedica várias de suas lições para defender como a psicanálise desde Freud deixa pistas que justificam sua empreitada. Em *A situação da psicanálise em 1956*, tais objetivos de Lacan (1956) são apresentados através de uma forte crítica sobre como os psicanalistas resolveram limitar suas compreensões do inconsciente a partir de Freud a uma visão meramente imaginária, e que como tal leva a muitos equívocos à prática clínica e à produção teórica.

Para Lacan (1956), é impossível compreender o que acontece em um processo de análise sem debruçar-se sobre a origem e o funcionamento da fala, do campo dos significantes. A própria regra solitária sugerida por Freud para a clínica psicanalítica, a associação livre, apontaria para a

⁷ Na matemática existe um problema em que as áreas de um círculo e de um quadrado sobrepostos nunca alcançam uma proporção natural exata, restando como resultado apenas um cálculo infinitesimal.

verdade sobre a dimensão simbólica presente no inconsciente, como um discurso do Outro que, para ser escutado pelo psicanalista, exige uma escuta muito particular proveniente da atenção flutuante. Lacan (1956) aponta a necessidade de o analista ser capaz de escutar o Outro discurso que fala pelo analisante, quando esse se propõe a falar sem julgamentos, sem compromisso de fechamento de sentido ou pretensões de se apresentar como um homem cartesiano dono soberano de si e de sua fala. Porém, para Lacan (1956), os psicanalistas ligados à IPA deixam de lado essas possibilidades de escuta do inconsciente. Apegados à leitura meramente imaginária eles continuam: “a se embrenhar cada vez mais na relação dual, sem que o impressione a extravagância da ‘introjeção do bom objeto’ pela qual, como um novo pelicano, ele se oferece.” (Lacan, 1956, p.466). O que Lacan (1956) chamava a atenção dos psicanalistas é que limitar-se a uma relação dual em análise escamoteia o terceiro termo presente no laço analítico, e que é o próprio termo que aponta para o inconsciente, o Outro, que fala pelo sujeito, atravessando a relação dual imaginária e marcando o surgimento do sujeito do inconsciente, tal como bem ilustrado no esquema L.

Todo o apego à lógica imaginária por parte dos analistas da IPA não é sem algum fundamento. Lacan (1956) reconhece que em Freud a lógica imaginária é muito presente e permeia a compreensão do inconsciente enquanto campo das representações: “o imaginário não é o ilusório e fornece material para a ideia” (Lacan, 1956, p. 466). Mas, para Lacan (1956), Freud já indicava que a função imaginária só teria relevância se relacionada com a determinação simbólica, ou, mais especificamente, subordinada a essa determinação. Lacan (1956) observa que quando Freud elabora uma teoria sobre os esquecimentos verbais e, principalmente, ao elevar a trama edípica à tamanha relevância dentro de um processo de análise de neuróticos, estava atrelando o registro imaginário ao simbólico: “Pois se foi na linguagem, desde a origem, que seus efeitos se fizeram conhecer, seus artifícios, que desde então aprendemos a reconhecer, não são menos denotativos, em sua trivialidade e em seus requintes, de um procedimento linguageiro.” (Lacan, 1956, p. 469). O próprio entendimento das formações inconscientes leva à percepção, segundo Lacan (1956), de que estes só podem ser conhecidos pela via da linguagem, como efeitos de linguagem e não de processos naturais biológicos, localizáveis no cérebro ou em algum lugar do corpo anatômico: “é preciso saber renunciar à exigência ingênua que pretenderia submeter sua origem às vicissitudes da organização cerebral que ocasionalmente a reflete.” (Lacan, 1956, p. 470).

Lacan (1956) propõe uma interpretação sobre o inconsciente pela via da linguística estrutural e utiliza-se das articulações presentes nos sonhos e nos chistes para afirmar que a direção que esses indicam num processo de análise revelam como não existe uma correspondência natural entre as representações e suas significações. Para o autor, contribuições como as de Jung, em que propõe analogias naturais e fixas entre simbolismos e determinados sentidos compartilhados, não passam de um engodo perceptível pela própria prática analítica ao se deparar com construções muito particulares em cada processo de análise. Os sonhos não são para Lacan (1956) uma projeção de representações fechadas que possam ser interpretadas a partir de um crivo pré-estabelecido em que cada símbolo corresponde a algum sentido fixo. Pelo contrário, ele nos ensina que o valor de um sonho está no fato dele funcionar como um jogo de combinação de significantes desconectados de uma ou outra significação específica, e que é no processo de sua elaboração por parte do analisante que ele encontra seu maior valor. Pois, é na elaboração em associação livre que o discurso do Outro surgirá, atravessando o discurso consciente e combinará as representações oníricas segundo sua ordenação autônoma e singular.

Para Lacan (1956), a grandeza da linguagem se mostra quando ela é percebida enquanto livre de significação, como deslizamentos significantes desconectados de significados específicos. Assim como o gigante da história das aventuras de Gulliver só se apresenta como tal ao poder se levantar livre das amarras, o analista, para Lacan (1956), deve se posicionar de forma radicalmente diferente dos analistas da IPA que numa lógica imaginária se apresentam como um ideal a ser copiado, como detentores da verdadeira compreensão. Pelo contrário, para o autor, nesse momento de sua obra, o analista deve se abster de compreender e de se colocar como aquele que sabe diante do analisante, para abrir seus ouvidos e escutar além do sentido, escutar os lapsos, as escanções, as homofonias em busca de ouvir aquele Outro discurso, dito por alusão, que aponta para o desejo, e que se refere às combinações simbólicas autônomas regidas por uma norma singular que funciona como a lei simbólica do inconsciente do analisante.

A singularidade e a autonomia das formações inconscientes são evidências sobre a independência entre significante e significado e sobre o lugar de exterioridade do inconsciente estruturado como uma linguagem. Para Lacan (1956), apenas a psicanálise pode transmitir para o mundo as verdades expressas em tais evidências, que não devem ser esquecidas pelos psicanalistas:

Um psicanalista deve assegurar-se nessa evidência de que o homem, desde antes de seu nascimento e para além da morte, está preso na cadeia simbólica, a qual fundou a linhagem antes que nela se bordasse a história; deve habituar-se à ideia de que é em seu próprio ser, [...], que ele é efetivamente apanhado como um todo, só que à maneira de um peão, no jogo do significante, e isso, desde antes que as regras desse jogo lhe sejam transmitidas. (Lacan, 1956, p. 471)

Para ele o homem marcado pela linguagem é o oposto daquele do cogito cartesiano, é aquele que é feito de fantoche pelo significante e quando pensa que está no controle revela o tamanho de sua alienação. Mergulhado na linguagem, o homem é profundamente transformado, até os níveis mais profundos do seu ser, e, ao impregnar o ser até suas profundezas, o significante ecoa à revelia das vontades conscientes ou de qualquer noção de instinto animal. Afinal: “seus próprios instintos, cuja base só ressoa nas profundezas por repercutir o eco do significante.” (Lacan, 1956, p. 472).

A impregnação do significante nos níveis mais profundos do ser é, segundo Lacan (1956), um dos ensinamentos de Freud presentes em *Totem e Tabu*. Ora, sabemos que Freud não se utilizou dos recursos da linguística estrutural tal como Lacan, mas suas ideias sobre a inauguração da humanidade através do mito do assassinato do pai da horda foram “apropriadas” por Lacan em suas elaborações sobre a inscrição de um primeiro significante, que instaura a norma simbólica. Sobre a consideração de Freud em *Totem e Tabu*, Lacan (1956) diz:

Quando se considera, por outro lado, a predileção que teve Freud por seu Totem e Tabu, bem como a recusa obstinada que opôs a qualquer relativização do assassinato do pai, considerado como drama inaugural da humanidade, concebe-se que o que ele sustenta com isso é a primordialidade do significante representado pela paternidade, para além dos atributos que esta aglutina e dos quais o vínculo da geração é apenas uma parte. Essa força de significante aparece inequivocamente na afirmação assim produzida de que o verdadeiro pai, o pai simbólico, é o pai morto. E a conexão da paternidade com a morte, que Freud destaca explicitamente em muitos relatos clínicos, permite ver de onde esse significante extrai sua posição primordial. (Lacan, 1956, p.472)

As aproximações do significante primordial com a função do pai morto balizaram a escolha que Lacan faz de nomear esse primeiro significante como Nome-do-Pai. Atribui-se relevância a um retorno à Freud para a compreensão dos processos de proibição e da lei simbólica em *Totem e Tabu*.

2.4 A inscrição da lei significativa

Em Totem e Tabu, Freud (1913-14/1996)⁸ discorre sobre as proibições originais e utiliza exemplos de estudos sobre algumas tribos primitivas para entender o efeito dessas interdições no funcionamento psíquico e no laço entre as pessoas. Além de buscar traçar relações com os fenômenos que presenciava na prática clínica ainda em sua época. Ou seja, mostrar que algo presente nas organizações sociais mais primitivas se sustenta nos laços entre os homens mesmo nas civilizações mais complexas.

Freud (1913-14) ao tratar da proibição do incesto, percebe que mesmo nas tribos primitivas, essa questão era primordial e acarretava na instituição de regras e leis para tentar assegurar que ela seria respeitada. O autor propõe que a forte rejeição ao incesto e os esforços despendidos por essas tribos indicava que isso se devia à presença de desejos inconscientes de natureza incestuosa, que poderiam se apresentar como tentações na fantasia. Após essas considerações o autor apresenta a discussão sobre o tabu, como aquilo que instaura a rejeição ao incesto - uma proibição original - indicando que ele carrega em si um sentido ambivalente, por um lado representa o que é sagrado e por outro o que é proibido, impuro. Em sua essência reside algo misterioso de difícil captura: “Assim, ‘tabu’ traz em si um sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em proibições e restrições. Nossa acepção de “temor sagrado” muitas vezes pode coincidir em significado com “tabu”.” (Freud, 1913-14, p. 37). Por esse caráter de “temor sagrado”, o Tabu difere-se das leis expressas, que têm sua função e objetivos declarados e explicados ao grupo, pois, pelo contrário, sua função de proibição se faz valer sem um fundamento aparente, e é, portanto, sem sentido. Desse caráter sem sentido, - que já adianta um aspecto de compreensão sobre a condição do primeiro significante, S1, que será abordado posteriormente – não é de se espantar que tais tribos passassem a atribuir um sentido divino para esse temor.

Uma proibição não costuma surgir desatrelada de uma ameaça de punição, e com o tabu não seria diferente. Freud (1913-14) defende que primordialmente a punição pela transgressão de um tabu deriva de um agente interno, uma punição automática e autônoma que o próprio exerce

⁸ A primeira data indica o ano de publicação original da obra e a segunda data indica a edição consultada pelo autor; que só será pontuada na primeira citação da obra no texto. Nas seguintes será registrada apenas a data de publicação original.

sobre o indivíduo. Com a evolução da cultura, essa função passa a ser atribuída às divindades e posteriormente para a própria organização social. O que para o autor revela que o tabu tem uma relação original com as normas e leis que regulam uma sociedade: “Dessa forma, os primeiros sistemas penais humanos podem ser remontados ao tabu.” (Freud, 1913-14, p. 38). Porém, antes de entrarmos no campo do social propriamente dito, é importante ressaltar mais algumas características do tabu.

O tabu é potente, arbitrário e pressupõe punição se violado, tal como Freud (1913-14) aponta:

Sobre as proibições às quais os povos primitivos estão submetidos: Tudo é proibido, e eles não têm nenhuma ideia por quê e não lhes ocorre levantar a questão. Pelo contrário, submetem-se às proibições como se fossem coisa natural e estão convencidos de que qualquer violação terá automaticamente a mais severa punição. (Freud, 1913-14, p. 39)

O que deve nos interessar no momento, com essas constatações, é que tais características do tabu se sustentaram ao longo da história civilizada – pelo menos até o momento em que Freud as elabora no texto Totem e Tabu. Ainda que este tenha sofrido transformações visíveis, de um ponto primitivo em que o seu efeito era limitado ao meramente arbitrário e divino, para outro em que ele se expressa nos costumes e tradição de um grupo e mais posteriormente na própria construção das leis. No campo do invisível, inconsciente, as características originais se sustentam, como diz o autor: “Mas a ordem não externada, subjacente a todas as proibições do tabu, com suas inúmeras variações de acordo com o tempo e o local, é originalmente uma e apenas uma: “Cuidado com a cólera dos demônios!” (Freud, 1913-14, p.42). Argumento esse que Freud (1913-14) vai sustentar ao perceber em suas próprias experiências clínicas com obsessivos, a manutenção da lógica original do tabu:

O ponto de concordância mais evidente e marcante entre as proibições obsessivas dos neuróticos e os tabus é que essas proibições são igualmente destituídas de motivo, sendo do mesmo modo misteriosas em suas origens. Tendo surgido em certo momento não especificado, são forçosamente mantidas por um medo irresistível. Não se faz necessária nenhuma ameaça externa de punição, pois há uma certeza interna, uma convicção moral, de que qualquer violação conduzirá à desgraça insuportável. O máximo que um paciente obsessivo pode dizer sobre esse ponto é que tem uma sensação indefinida de que determinada pessoa do seu ambiente será atingida como resultado da violação. (Freud, 1913-14, p.44)

A observação da insistência da lógica de funcionamento do tabu nas neuroses obsessivas de sua época leva Freud (1913-14) a defender que o entendimento sobre o tabu é de grande relevância para o estudo e o manejo clínico da psicanálise.

Pensando na forma de organização dos laços entre as pessoas podemos questionar - tomando emprestada a fala de Freud (1913-14): “Por que, pode-se perguntar a essa altura, devemos-nos preocupar a tal ponto com esse enigma do tabu?” (Freud, 1913-14, p. 40) Para o autor, a relevância está em vários pontos, nos interessam os seguintes:

Os tabus dos selvagens polinésios, afinal de contas, não se acham tão longe de nós como estivemos inclinados a pensar, a princípio; outra é que as proibições morais e as convenções pelas quais nos regemos podem ter uma relação fundamental com esses tabus primitivos e, finalmente, porque uma explicação do tabu pode lançar luz sobre a origem obscura de nosso próprio “imperativo categórico”. (Freud, 1913-14, p.40-41)

A primeira, já mencionada anteriormente é a proximidade entre o efeito de tabu primitivo, com as proibições contemporâneas – ao texto Totem e Tabu. As outras se relacionam com as construções humanas acerca dos laços sociais, pois, como exploraremos mais adiante, na teoria lacaniana sobre os discursos como laços sociais, o efeito daquilo que apresentamos como moral civilizada, leis, normas e convenções sociais e a origem do *imperativo categórico*⁹ nos indivíduos apanhados pelo discurso não é sem relação com a própria estrutura da linguagem que constitui os sujeitos e de onde o efeito constitutivo original da Lei simbólica é instituído.

Com as contribuições – pós freudianas – de Lacan em seu quinto seminário, *As formações do inconsciente*, percebe-se que essa função categórica está relacionada ao campo simbólico, o campo do sentido, do movimento significante. Lacan (1957-58) sinaliza que em seus primeiros seminários explorou esse campo e o relacionou a produções freudianas:

O primeiro ano de meu seminário, dedicado aos escritos técnicos de Freud, consistiu essencialmente em apresentá-los à noção da função do simbólico como a única capaz de dar conta do que podemos chamar de determinação no plano do sentido [détermination dans le sens], na

⁹ O conceito de “Imperativo categórico” é um termo que Freud utiliza de Kant, que como coloca Abbagnano (2007), refere-se a uma terminologia utilizada ao longo da tradição da filosofia lógica ocidental, que foi ampliada por Kant. Kant (2007) discorre sobre o termo “imperativo” em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e aproxima sua compreensão a ideia de um mandamento moral. O “imperativo categórico” refere-se às máximas arbitrárias que possam ser percebidas pelo ser humano enquanto leis que devam valer para todos, ou seja, que se tornem leis universais. Servem, portanto, para governar os comportamentos dos seres em civilização. Esse entendimento revela a pertinência do uso do termo por Freud, uma vez que é como efeito de uma proibição moral original e universal que ele observa o Tabu operando.

medida em que essa é a realidade fundamental da experiência freudiana. (Lacan, 1957-58, p. 12)

Ao apontar que o plano do sentido é o plano fundamental de onde Freud constrói as possibilidades da experiência analítica, Lacan (1957-58) quer dizer que Freud já havia reconhecido certas estruturas do funcionamento inconsciente. Freud abordou, por exemplo, em relação aos sonhos, os mecanismos de deslocamento e condensação presentes nos mesmos. E os identificou como estruturas de formações do inconsciente. Lacan (1957-58) percebe que esses funcionamentos estão presentes na própria estruturação da fala e da linguagem, ao elaborar sobre a “tirada espirituosa”, que para fins de compreensão podemos pensar ser da ordem do chiste e dos atos falhos, outras formações do inconsciente observadas por Freud. Lacan utiliza a observação dessas estruturas e propõe que o sujeito do inconsciente: “não é estruturado do mesmo modo que o eu da experiência. O que se apresenta nele tem suas leis próprias” (Lacan, 1957-58, p. 52). Declarando abertamente a influência do estruturalismo em suas elaborações, Lacan (1957-58) indica que em sua leitura, o que está por traz da proposta de análise freudiana é exatamente o reconhecimento, no inconsciente, dessas leis estruturais de funcionamento do mesmo. Ou seja, o inconsciente funciona dentro de certas estruturas particulares. O autor então propõe que através de sua compreensão de linguística, a estrutura do inconsciente corresponde às estruturas de produção de sentido pela linguagem, “na medida em que este é gerado pelas combinações do significante” (Lacan, 1957-58, p. 52).

Lacan (1957-58) usa o termo “significante”, tomando emprestado de Saussure e fazendo o seu próprio uso do mesmo, tal como observamos anteriormente. Os significantes para o autor se referem aos registros fundamentais da linguagem, a partir da articulação entre os fonemas, que dentro de uma ordenação, de uma lei de funcionamento, produzem as palavras que podem engendrar sentido. Nesse momento de sua obra, Lacan (1957-58) nos ensina que é possível apontar algumas semelhanças entre os significantes e as palavras que compõe o campo da linguagem e que aqueles envolvidos em seu ensino devem dedicar atenção à investigação da origem dos significantes pela via da etimologia, que é a própria história de uma palavra, suas raízes ao longo da história:

Tais observações são feitas para lhes mostrar que o caminho pelo qual enveredamos, o de ligar toda a economia do que está gravado no inconsciente à combinação significante, leva-nos muito longe, joga-nos numa regressão que não prossegue ad infinitum, mas que reconduz à origem da linguagem. Com efeito, temos de considerar todas as significações humanas como tendo sido, em

algum momento, metaforicamente geradas por conjunções significantes. (Lacan, 1957-58, p. 58)

Para o autor tudo o que pode ser considerado como compondo o campo da realidade humana, acaba por remeter-se à pré-existência da linguagem; não haveria possibilidade de cultura sem esse campo dos significantes pelos quais deslizam possíveis significados para as coisas, tal como nos diz: “Existe linguagem, há fala no mundo e, por causa disso, há toda uma série de coisas, de objetos, que são significados, e que de modo algum o seriam se não existisse significante no mundo” (Lacan, 1957-58 p. 230). O autor não apenas convida os seus leitores para atentarem-se aos significantes e sua origem - essa intenção do autor é indicada quando este se remete ao dicionário Littré - mas indica que uma investigação nessa ordem leva-nos em última instância a nos depararmos com a existência de uma metáfora original presente na história de constituição dos sujeitos marcados pela linguagem, e nas possibilidades de acesso à cultura e laço social.

Podemos nos perguntar se a localização histórica da obra de Freud corroborou para que o pensamento estruturalista não fosse utilizado pelo pai da psicanálise. As construções sobre linguística estrutural, como por exemplo, as contribuições de Saussure, apesar de serem em parte contemporâneas à obra de Freud só ganharam maior popularidade posteriormente. Lacan, por sua vez, foi contemporâneo ao momento de maior força do pensamento estruturalista e encontrou nessa linha de pensamento uma forma de enriquecer as suas leituras sobre Freud e avançar com suas próprias elaborações em psicanálise, tal como apresentado anteriormente. Nesse momento é possível perceber com certa clareza que a presença da influência da linguística nas produções de Lacan é indiscutível e teve um papel de primazia por muito tempo em sua obra. É por poder lançar mão dos recursos estruturalistas da linguística que Lacan (1957-58) passa a compreender o funcionamento inconsciente descrito por Freud sob esse viés, permitindo-o concluir que existe algo da articulação significante, de produção de sentido, que determina estruturalmente os mecanismos de formação inconsciente:

Essa concepção, que em si é riquíssima em implicações psicológicas, recebe, sem que sequer seja preciso aprofundar-lhe mais a trilha, uma complementação naquilo que Freud já nos havia preparado no ponto de junção do campo da linguística com o campo próprio da análise, na medida em que esses efeitos psicológicos, esses efeitos de engendramento do sentido, não são outra coisa senão o que ele nos mostrou como sendo as formações do inconsciente. (Lacan, 1957-58, p. 52-53)

Para Lacan (1957-58), fazer a leitura do inconsciente enquanto estruturado como uma linguagem, implica em atrelar o funcionamento do mesmo ao funcionamento da linguagem, sua origem, a origem da linguagem. Isso, para o autor conduz o raciocínio para o questionamento sobre o que está em jogo na produção da linguagem e por consequência, do inconsciente já que: “a linguagem é a condição do inconsciente, é isto o que eu digo.” (Lacan, 1969-70, p. 39). Sobre a orientação de Lacan (1957-58) de nos dirigirmos em direção à origem dos significantes, devemos assinalar, no entanto, que a reflexão sobre essa origem não acontece sem nos lembrarmos de que o sentido só é produzido se os significantes estiverem articulados dentro de uma determinada norma, como ensina Lacan no *Seminário sobre “a carta roubada”* e aquilo que poderia garantir alguma submissão do significante à norma se manifestaria, portanto, como lei, a lei significante. Para Lacan (1957-58), na origem de toda produção de sentido existiria uma metáfora original, que cumpriria a função de lei simbólica.

Temos com essas afirmações uma conexão com o que Freud (1913-14) relaciona à proibição arbitrária original. E em conjunção com a leitura lacaniana, que o efeito da proibição instaurada pelo assassinato do pai, declina dentro de uma lógica significante. O imperativo categórico que ele sustenta se torna um imperativo de sentido, este, que é produzido pelo engendramento dos significantes ordenados por uma norma. Lacan (1957-58) ensina que essa norma é instaurada pela inscrição em lugar privilegiado de um primeiro significante, esse que funcionará como lei inconsciente e civilizatória, pois, para Lacan (1957-58) “chamamos de lei aquilo que se articula propriamente no nível do significante, ou seja, o texto da lei. (Lacan, 1957-58, p. 152). Mas de que forma um significante se basta como lei? O autor usa do conceito de grande Outro para indicar a sede da linguagem, dos significantes, e, portanto da cultura. Em relação a esse campo, o sujeito se constitui e é desse campo que é retirado o primeiro significante. Esse primeiro significante que é retirado do conjunto dos significantes do Outro. Para Lacan (1957-58) a constituição do inconsciente e da cultura se refere ao fato de que em um certo momento lógico o indivíduo se depara com um elemento que falta na cadeia significante, um significante que se encontra separado e institui a função de lei, a lei de articulação significante. Enquanto um elemento de linguagem que se encontra separado do conjunto do campo da linguagem, ou seja, do campo do Outro, esse se torna um Outro para o Outro, e como um elemento fora do conjunto, uma exceção, ele fecha o conjunto do Outro, organizando as possibilidades de articulação significante do campo do Outro em torno de sua função, este é o

Nome-do-Pai. Lacan (1957-58) indica que a escolha por esse conceito é relacionada ao processo do: “complexo de Édipo, ou lei do Édipo, ou lei da proibição da mãe.” (Lacan, 1957-58, p. 153), e portanto, a partir de um entendimento sobre esse processo, é possível alcançar um maior esclarecimento sobre a forma como essa função do Nome-do-Pai se encaminha na trajetória dialética do sujeito. É importante ressaltar que a função da lei observável no complexo de Édipo, não se refere a uma presença fenomênica de um pai, enquanto pessoa, mas sim à um efeito significativo que pode incidir sobre o indivíduo, como diz Lacan (1957-58):

Não é a mesma coisa dizer que uma pessoa deve estar presente para sustentar a autenticidade da fala e dizer que há alguma coisa que autoriza o texto da lei. Com efeito, o que autoriza o texto da lei se basta por estar, ele mesmo, no nível do significante. Trata-se do que chamo de Nome-do-pai, isto é, o pai simbólico. Esse é um termo que subsiste no nível do significante, que, no Outro como sede da lei, representa o Outro. É o significante que dá esteio à lei, que promulga a lei. Esse é o Outro no Outro. (Lacan, 1957-58, p. 152)

Com o objetivo de explorar o conceito e compreender o processo que localiza no sujeito a função do Nome-do-Pai, abordaremos a interpretação particular que Lacan realiza acerca do processo edípico. No entanto, antes disso, retornaremos à Freud para localizar uma leitura possível sobre a origem dessa função original, ainda em *Totem e Tabu*. Cumpre-se lembrar, que a lógica significativa não só funda o funcionamento inconsciente, mas também o funcionamento da cultura, ou em termos lacanianos, do laço social. Tal relação – que será esclarecida adiante no texto – permitirá que enxerguemos que, as descobertas de Freud, permitem que aproximemos a incidência original da proibição do tabu com a inscrição desse primeiro significante, que no contexto da teoria dos discursos como laços sociais será denominado como o significante mestre.

Prosseguindo, nos perguntamos qual a origem da lei original, que marca uma proibição, e novamente em Freud (1913-14), encontramos uma leitura possível. Após esclarecer os efeitos do Tabu, o autor se preocupa em investigar suas origens, o que o leva a se deparar com os festivais totêmicos das tribos primitivas. O totem para Freud (1913-14) é um objeto material, que em geral carrega a figura de um animal que é elevado ao status de sagrado e representa a delimitação de uma tribo. Cada tribo tem seu totem e seu próprio animal que as diferenciam umas das outras. O totem, segundo o autor, funciona como um vetor para o qual é transferida a função do tabu: “um tabu se transfere de uma pessoa para um objeto material e de um objeto material para outro.” (Freud, 1913-14, p. 51). O animal representado como sagrado cumpre a função de tabu como já mencionado e tem sua morte proibida aos membros da tribo. Porém, de tempos em tempos um

grande festival é comemorado nas tribos, o festival totêmico, e durante sua realização o que acontece é exatamente a matança do animal do totêmico, seguida de um banquete onde esse é devorado pelos membros da tribo. Para Freud (1913-14) esse ritual denuncia a ambivalência presente no tabu, entre o sagrado e o proibido e aponta um sentido de grande importância para ele e para o totem, indicando o totem como substituto do pai:

A psicanálise revelou que o animal totêmico é, na realidade, um substituto do pai e isto entra em acordo com o fato contraditório de que, embora a morte do animal seja em regra proibida, sua matança, no entanto, é uma ocasião festiva – com o fato de que ele é morto e, entretanto, pranteado. A atitude emocional ambivalente, que até hoje caracteriza o complexo-pai em nossos filhos e com tanta frequência persiste na vida adulta, parece estender-se ao animal totêmico em sua capacidade de substituto do pai. (Freud, 1913-14, p 144-145)

Dessa relação entre o totem e o pai, Freud (1913-14) no intuito de ilustrar a origem da prática totêmica e mais ainda, a origem das repetições neuróticas que se sustentam nas relações entre as pessoas em civilização, cria o mito do pai da horda primitiva. Tal mito que foi de extrema relevância para Lacan desenvolver várias de suas ideias, desde a lógica da inscrição da Lei simbólica, a norma fálica e o primeiro discurso, o Discurso do Mestre, que pressupõe o lugar de exceção ocupado pelo primeiro significante – que buscaremos defender nessa dissertação – até suas elaborações sobre a tábua da sexuação elaborada no Seminário XX.

O mito de Freud (1913-14) consiste basicamente na história de uma horda primitiva composta por um macho dominante, um pai tirânico, suas mulheres e seus filhos. O pai detinha o direito absoluto sobre todas as mulheres da horda, e também o direito sobre a vida e a morte de todos integrantes da comunidade. Aos filhos só restava submeterem-se a esse pai, sem poder nenhum de escolha, nem possibilidade de satisfação sexual, pois, não tinham acesso a nenhuma mulher. Eram simplesmente escravos do pai, que se colocava como senhor absoluto. Essa realidade se apresentava como muito insatisfatória para os filhos, que ansiavam por alguma possibilidade de realização de seus desejos. Assim, eles se rebelam, e se unem para depor o pai e o sucedem, o assassinando. Porém, o que Freud (1913-14) revela é que os filhos não só odiavam o pai, eles também o admiravam, invejavam seu poder sem limites e queriam também se identificar a ele. Para isso realizam a ação que segundo o autor deu origem ao festival totêmico, eles devoram o pai, buscando incorporar seus atributos, como indica Freud (1913-14):

O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião. (Freud, 1913-14, p. 145)

O festival totêmico é a repetição desse ato violento, a partir da substituição do pai primevo real, por um substituto simbólico, no caso o totem. Simboliza para Freud (1913-14) a origem da cultura com todos os elementos nela presentes, como citado, as restrições de organização social, religião e etc. Porém todo o valor ambivalente do ritual do festival totêmico e a própria substituição do pai real por um elemento simbólico, deriva do fato de que o ato de assassinar o pai, inevitavelmente, não veio sem consequências. Ao fazerem isso eles experimentam um sentimento de culpa avassalador, relacionado ao desejo de se identificarem com o pai, segundo Freud (1913-14):

Odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiravam-no também. Após terem-se livrado dele, satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de identificarem-se com ele, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo – pois os acontecimentos tomaram o curso que com tanta frequência os vemos tomar nos assuntos humanos ainda hoje. (Freud, 1913-14, p. 146).

O assassinato do pai, seguido de sua incorporação pelo ato canibal dos filhos, segundo o autor, o torna mais forte do que antes, pois afinal, de uma forma simbólica ele está eternizado e incorporado aos membros da tribo. O sentimento de culpa que surge, revela o efeito moral da identificação ao pai morto que desencadeia a construção do totem e a instituição de práticas culturais como o festival totêmico. Essa lei original derivada da identificação ao pai morto opera com tamanha força que impõe limites e renúncias aos próprios irmãos, os castrando, pois após o assassinato, os irmãos experimentam as proibições - antes impostas pelo pai primevo enquanto vivo - de forma ainda mais contundente. Tais limites traduzem-se pela instituição das primeiras proibições que se referem aos desejos originais de identificação ao pai, a saber, o poder de comando e a satisfação sexual irrestrita, ilustrada pela possibilidade de deitar-se com a mãe ou irmãs, as mulheres da tribo que antes eram tomadas pelo pai. Assim: “As mais antigas e importantes proibições ligadas aos tabus são as duas leis básicas do totemismo: não matar o

animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do clã totêmico do sexo oposto.” (Freud, 1913-14, p.49). O pai, representado pelo animal totêmico passa a ser impossível de ser morto novamente, salvo nos festivais em que todo o processo é revivido e por consequência, fortalecido. As mulheres sobre as quais o pai detinha todo o direito sexual passam a ser proibidas aos membros da tribo. Entretanto, tal renúncia é o que abre a possibilidade para que os membros possam ter alguma satisfação, antes totalmente negada, com membros de tribos diferentes.

O que o mito mostra, em termos lacanianos, é a inscrição da Lei simbólica, é a operação de castração. A lei simbólica, aqui traduzida como o pai simbólico relacionado ao pai morto ao qual os filhos se identificarão, vai ser responsável pelo início das instituições sociais, da cultura, mas carrega em si uma poderosa renúncia como lembra Freud (1913-14):

O tabu é uma proibição primeva forçadamente imposta (por alguma autoridade) de fora, e dirigida contra os anseios mais poderosos a que estão sujeitos os seres humanos. O desejo de violá-lo persiste no inconsciente; aqueles que obedecem ao tabu têm uma atitude ambivalente quanto ao que o tabu proíbe. [...] O fato de que a violação de um tabu poder ser expiada por uma renúncia mostra que esta renúncia se acha na base da obediência ao tabu. (Freud, 1913-14, p.51)

A renúncia como base da instituição da cultura é o que abre o campo do sofrimento inerente ao estabelecimento da mesma e que leva Freud a discorrer sobre o mal estar na civilização, e que em breve será abordado.

Com o mito da horda primitiva em *Totem e Tabu*, Freud (1913-14) apresenta a concepção do *pai morto* no campo do social, mas sua ideia também está presente em um campo particular, no mito do Édipo. Lacan (1957-58) aborda os efeitos desse marco simbólico instaurado pelo pai morto em uma perspectiva estrutural servindo-se do complexo de Édipo, no Seminário V – As formações do inconsciente. Ao utilizar o mito do Édipo em suas consequências, Lacan (1957-58) afirma que é através do pai morto que se instaura a função regulatória do Nome-do-pai:

É precisamente isso que é expresso por esse mito que é necessário ao pensamento de Freud que é o mito do Édipo. Examinem-no mais de perto. É necessário que ele mesmo forneça a origem da lei sob essa forma mítica. Para que haja alguma coisa que faz com que a lei seja fundada no pai, é preciso haver o assassinato do pai. As duas coisas estão estreitamente ligadas – o pai como aquele que promulga a lei é o pai morto, isto é, o símbolo do pai. O pai morto é o Nome-do-Pai, que se constrói aí sobre o conteúdo. (Lacan, 1957-58, p. 152)

O que Lacan (1957-58) demonstra, portanto, é que a função de regulação enquanto simbólica advém da retirada de um elemento no campo Real. O assassinato do pai, retirando-o do conjunto

da tribo evoca um substituto simbólico para o mesmo, que enquanto representante desse elemento que passa a faltar, constitui um campo para todos os elementos restantes, promovendo uma organização simbólica em torno de si. Esse elemento retirado do conjunto será essencial para a compreensão de toda a origem e função da lei simbólica, aqui apresentada por Lacan (1957-58) como Nome-do-pai:

Pode haver, na cadeia dos significantes, um significante ou uma letra que falta, que sempre falta na tipografia. O espaço do significante, o espaço do inconsciente, é realmente um espaço tipográfico, que é preciso tratar de definir como se constituindo de acordo com linhas e pequenos quadrados, e correspondente a leis topológicas. Pode faltar alguma coisa numa cadeia dos significantes. Vocês precisam compreender a importância da falta desse significante especial do qual acabo de falar, o Nome-do-pai, no que ele funda como tal o fato de existir a lei, ou seja, a articulação numa certa ordem do significante – complexo de Édipo, ou lei do Édipo, ou lei da proibição da mãe. (Lacan, 1957-58, p. 153)

O que percebemos através desse ensino de Lacan, é que o Nome-do-pai, enquanto um significante que falta ao conjunto de significantes e exerce a função arbitrária de regulação da maneira pela qual os sujeitos na linguagem associam inconscientemente as cadeias significantes. Tal como apresentado anteriormente na explicação sobre os pares de moedas no jogo de cara ou coroa elaborado em *O seminário sobre a “carta roubada”*, o discurso do inconsciente estruturado como uma linguagem, sob efeito de uma lei simbólica, passa a ser determinado e regulado. Não funcionando mais como uma mera aleatoriedade de significantes desconexos.

O significante separado opera sobre a forma como o inconsciente irá produzir suas cadeias significantes. Sentenciará o neurótico a tal modo de repetições específicas ao longo de sua vida, que compõe o tipo de sofrimento que ele insistirá em sustentar enquanto destino. Porém, é também devido à inscrição dessa orientação promulgada pelo Nome-do-pai, que ele estará equipado dos recursos simbólicos que o auxiliarão a lidar com o Real dos traumas primordiais e ordinários ao longo da vida. Por outro lado, o Nome-do-pai não exerce uma função primordial somente na neurose: “é esse Nome-do-Pai, e, como vêm, ele é, no interior do Outro, um significante essencial, em torno do qual procurei centrá-los no que acontece na psicose.” (Lacan, 1957-58, p. 153). O tipo de mecanismo escolhido pelo sujeito falante para lidar com a presença dessa lei pode ser diferente, resultando em estruturas clínicas diferentes. Se a escolha for pelo recalque se constituirá uma neurose, se a escolha for uma renegação, ou desmentido, se constituirá uma perversão e por fim, se a escolha for uma forclusão, se constituirá uma psicose. Na psicose, a ausência da lei, implicará na falta de recursos diante das mesmas situações em que

o neurótico – não sem algum momento de aturdido – poderá lançar mão de sua possibilidade de ordenar cadeias de sentido para se estabilizar diante do Real. Nas psicoses o sujeito sem o recurso da lei, não é capaz de manejar os significantes:

No nível que chamo aquele do Nome-do-Pai, que encarna, específica, particulariza o que acabo de lhes explicar, isto é, representa no Outro o Outro como aquele que dá alcance à lei. Pois bem, se vocês supuserem a *verwerfung* do Nome-do-pai, isto é, se presumirem que esse significante está ausente, irão perceber que as duas ligações que enquadrei aqui, a ida e volta da mensagem para o código e do código para a mensagem, ficarão por isso mesmo, destruídas e impossíveis. (Lacan, 1957-58, p. 160)

Para esses sujeitos, diante dessa falta de possibilidade de construção de sentido, o manejo do campo simbólico será substituído por fenômenos de linguagem, como as alucinações, tais quais as que Lacan (1957-58) aponta como as que acometeram a Schreber. A ausência do significante do Nome-do-Pai na psicose é resultado da *verwerfung* desse significante pelo sujeito. Lacan propõe o conceito de Foraclusão para se referir a esse processo, que indica que a incidência do Nome-do-Pai nos sujeitos psicóticos prescreve, assim como os processos legais que não são tramitados dentro do seu tempo de duração. Quando isso acontece o processo desaparece, e para todos os fins é como se nunca tivesse acontecido. Esse é o destino do Nome-do-pai na psicose. Para o sujeito, é como se a dimensão desse significante nunca tivesse incidido. A dimensão desse significante enquanto Outro do Outro é para Lacan (1957-58) exatamente a estrutura que fundamenta a lei simbólica que impõe uma norma significante ao sujeito, pois ao funcionar como lei, ela garante que o Outro adquira a consistência necessária para submeter o sujeito à estrutura da linguagem, nos ensina Lacan (1957-58):

Creio lhes haver indicado suficientemente que a dimensão do Outro como lugar do depósito, do tesouro do significante, comporta, para que ele possa exercer plenamente sua função de Outro, que ele tenha também o significante do Outro como Outro. Também o Outro tem, além dele, esse Outro capaz de dar fundamento à lei. Essa é uma dimensão que, é claro, é igualmente da ordem do significante, e que se encarna em pessoas que sustentam essa autoridade. Que essas pessoas falem, vez por outra, ou que haja carência paterna, por exemplo, no sentido de o pai ser imbecil demais, não é o essencial. O essencial é que o sujeito, seja por que lado for, tenha adquirido a dimensão do Nome-do-Pai. (Lacan, 1957-58, p. 162)

Toda a relevância desse significante na estruturação dos sujeitos é apresentada por Lacan (1957-58) enquanto um efeito de estrutura de linguagem que impõe a autoridade do significante sobre

os sujeitos e essa autoridade não se refere necessariamente ao contato com pessoas que exerçam algo dessa função no campo visível de um laço social. O que Lacan (1957-58) pretende esclarecer nesse momento de seu ensino é exatamente que experiências vividas ou ensinamentos promulgados - ou não - por uma pessoa à outra, não são o essencial no processo de constituição subjetiva. O relevante para esse processo é que a dimensão propriamente estrutural, significativa, incida sobre o indivíduo gerando um efeito estrutural primordial, e não necessariamente um efeito prático.

O que está em jogo na incidência do Nome-do-Pai, não é a presença na realidade de um pai, mas que algo da função do pai se faça presente. Essa função pode ser compreendida pelo processo descrito em Totem e Tabu em toda a trama da tribo primitiva em relação ao pai primevo. Esse mito ilustra o processo de castração por uma via mítica social, de instituição do laço social e da cultura através do assassinato do pai, que traz à tona a dimensão do pai simbólico, no contexto, substituído pelo seu representante simbólico, o totem. Já o mito do Édipo ocupa um lugar paradigmático na compreensão do processo de constituição dos sujeitos, ainda que também por uma via mítica, mas em um contexto familiar localizado, que permite a Lacan (1957-58) realizar uma leitura estrutural da dialética intersubjetiva que envolve os elementos mínimos de composição de uma família na realidade. Apesar de ambos os mitos abordarem o processo de castração simbólica, e marcarem a relação do sujeito com a cultura, no complexo de Édipo, especialmente a leitura que Lacan realiza do mesmo, a dimensão da constituição do sujeito do inconsciente ganha evidência.

2.5 O Édipo lacaniano

Segundo Lacan (1957-58) a questão da função do pai tem um lugar privilegiado na história da psicanálise e é central na trama edípica de onde acima de tudo vemos a formação do inconsciente, pois como Lacan (1957-58) afirma: “A importância da revelação do inconsciente é a amnésia infantil, que incide sobre o quê? Sobre a existência dos desejos infantis pela mãe e sobre o fato de esses desejos serem recalçados” (Lacan, 1957-58, p. 167). Esse fato central no complexo de Édipo - o desejo do filho pela mãe, ou melhor, do filho ocupar o lugar do desejo do desejo da mãe - é o que será interditado pelo pai. Essa interdição é a função do pai operando, presentificada pela incidência do significante do Nome-do-Pai na perspectiva estrutural. O desejo

é recalcado abrindo a via inconsciente a partir do momento em que o pai simbólico opera. Em sua leitura estrutural Lacan (1957-58) nos lembra que a função do complexo de Édipo não está limitada à produção de patologias, tal como costumavam ser percebidas as neuroses na época de Freud, mas que a passagem pelo complexo é algo universal, que tem relação com o que é entendido como a normalidade:

Tratava-se de saber se o complexo de Édipo, inicialmente promovido como fundamental na neurose, mas que a obra de Freud transformava em algo universal, encontrava-se não somente no neurótico, mas também no normal. E por uma boa razão: a de o complexo de Édipo ter uma função essencial de normalização. (Lacan, 1957-58, p. 167)

Dessa passagem é possível perceber que para Lacan (1957-58) o que há de mais relevante a ser compreendido através do complexo de Édipo é a inscrição de uma norma na relação dos sujeitos com a linguagem, com o campo do Outro, é o processo de inscrição da lei simbólica. Revela o processo de incidência do Nome-do-Pai enquanto significante que dá esteio à lei que submete o sujeito a um certo ordenamento em sua relação com a linguagem, e por conseqüência, em relação a outros sujeitos.

Como já indicamos, para Lacan (1957-58) o complexo de Édipo deve ser compreendido como um processo estrutural que faz parte da dialética intersubjetiva primordial: a relação do indivíduo com o Outro da linguagem. Sendo assim, os personagens e momentos dessa trama devem ser considerados de forma lógica e em suas funções. Essa leitura implica inicialmente, que um analista, ao se deparar com histórias de sujeitos diversos poderia concluir sem grandes dificuldades que: “um Édipo podia constituir-se muito bem, mesmo quando o pai não estava presente” (Lacan, 1957-58, p. 172). Esse fato é percebido por Lacan (1957-58) antes de tudo nas próprias experiências clínicas de análise e implicava em um manejo cuidadoso dos casos clínicos no que se refere a localizar a função do pai na história dos sujeitos. Essa função poderia incidir ou não, independente das configurações familiares no âmbito da realidade. Informações biográficas, sobre os pais enquanto pessoas, manifestações práticas e fenomênicas ou acontecimentos práticos ao longo da vida não são os aspectos que determinam o Édipo, a verdade sobre o Édipo está relacionada à função normativa do complexo, tal como apresenta Lacan (1957-58):

Mesmo nos casos em que o pai não está presente, em que a criança é deixada sozinha com a mãe, complexos de Édipo inteiramente normais – normais nos dois sentidos: normais como

normalizadores, por um lado, e também normais no que se desnormalizam, isto é, por seu efeito neurotizante, por exemplo – se estabelecem de maneira exatamente homóloga à dos outros casos. É o primeiro ponto que nos deve chamar a atenção. (Lacan, 1957-58, p. 173)

A função normativa do pai no Édipo não depende da presença ou ausência do pai enquanto membro familiar, ou seja, não está no nível da realidade prática. A intervenção do pai é da ordem de uma interdição significativa, os efeitos que o significante do Nome-do-Pai exercem no inconsciente, por sua presença na trama familiar. Que interdição o pai exerce? Segundo Lacan (1957-58) o pai é aquele que representa a proibição do incesto, ele interdita a mãe, não deixa o filho unir-se a ela. “Como objeto ela é dele, não do filho.” (Lacan, 1957-58, p. 178) essa interdição representa a castração do filho, que se depara com uma impossibilidade. Esse fato é o que traça o vínculo essencial entre a lei e a ameaça de castração. A ameaça, nos lembra Lacan (1957-58), se resume na declaração de que se um filho deitar-se com sua mãe, sofrerá como consequência o corte dos seus órgãos genitais. Mas a ameaça não costuma acontecer dessa forma direta e declarada na realidade: “Essa é a lei, mas essa lei não chegou especialmente como tal aos ouvidos de nossos neuróticos. (Lacan, 1957-58, p. 175). Ainda que em certas experiências tais ameaças possam ser declaradas ao filho, como no próprio caso Hans lembrado por Lacan (1957-58), não é a ameaça imaginária, declarada, que determina a inscrição do Nome-do-Pai. As ameaças declaradas podem ou não acontecer e seus agentes podem ser diversos, não necessariamente apenas o pai na realidade. Como no caso Hans, o agente pode ser a própria mãe, mas tal ato poderia tranquilamente ser realizado por avós, tios e outras pessoas que componham a realidade social da criança. Portanto, não é pela ameaça em si que a função paterna se inscreve, o momento primordial de inscrição do significante do Nome-do-pai acontece no nível de uma privação, tal como expõe Lacan (1957-58). Nesse momento a atenção do indivíduo se volta para o pai, e abandona-se a busca por constituir “um” com a mãe, para buscar a identificação ao pai:

Trata-se então do pai como aquele que se faz preferir em lugar da mãe, dimensão que vocês são absolutamente forçados a fazer intervir na função terminal, aquela que leva à formação do Ideal do eu, $S \leftarrow S'.r$. É na medida em que o pai se torna um objeto preferível à mãe, seja por que vertente for, pelo lado da força ou pelo da fraqueza, que pode estabelecer-se a identificação final. (Lacan, 1957-58, p. 178-179)

Esse processo de identificação ao significante paterno é apontado por Lacan (1957-58) como a formação do Ideal do Eu, e é nesse momento em que o significante do Nome-do-Pai efetivamente

se inscreve, marcando o sujeito como um neurótico castrado, abrindo a dimensão da cultura e do laço social. A identificação não precisa passar pela via da virilidade, como exposto na citação anterior, seja pela via do viril ou não, se o indivíduo chega num ponto lógico em que busca identificar-se ao significante paterno, a articulação edípica se conclui e o sujeito passa a ser o sujeito barrado, marcado pela norma simbólica. Essa operação indica também a natureza do significante do Nome-do-Pai no processo de constituição do sujeito do inconsciente. Para Lacan (1957-58) o pai enquanto função é o pai simbólico, é um significante, mas não é um significante qualquer, pois como percebemos no processo de formação do Ideal do eu, ele é um significante ao qual o sujeito se identifica em substituição a uma conexão com a mãe. A função do pai é portanto, uma metáfora, assim como abordado em *A instância da letra no inconsciente*. Uma metáfora é a substituição de um significante por outro, ocultando o significante original e introduzindo um outro, que passa a orientar a cadeia significativa, porém sustentando o efeito do significante ocultado. Isso implica que na relação primordial do infans com o Outro, sua relação com a mãe é uma relação com o significante materno, e no caso dos neuróticos esse significante deve ser substituído pelo significante paterno, como indica Lacan (1957-58): “A função do pai no complexo de Édipo é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno”. (Lacan, 1957-58, p. 180).

É possível entender de maneira geral que a criança quando nasce, entra em contato com o mundo e passa a ser cercada, ou mesmo bombardeada por significantes provenientes do campo do Outro. Inicialmente, segundo Lacan (1957-58) a criança depende incondicionalmente da mãe, depende do cuidado dela para sobreviver, se alimentar, se proteger, pois, enquanto bebê, ele não tem nenhuma condição de ser auto-suficiente na vida. Mas, uma vez que ele está imerso em um mundo atravessado pelo campo dos significantes, ele se depara com a necessidade de lançar mão de algo da ordem da fala para buscar satisfazer seus desejos. Surge então um desejo de se inserir no campo da fala, no campo simbólico. Para Lacan (1957-58): “a criança revela depender do desejo da mãe, da primeira simbolização da mãe como tal, e de nada mais”. (Lacan, 1957-58, p. 188), a partir dessa primeira simbolização, que se refere à incidência do primeiro significante, o significante materno, algo do campo simbólico é instituído primitivamente e a criança sai de um momento em que limitava sua vivência à dependência pura e simples, de amparo biológico por parte da mãe, de ser como um anexo desse ser que é a mãe, para entrar numa dialética de desejo. Ela se depara com uma falta, que não é simplesmente de comida ou abrigo, mas uma falta em

relação a esse campo simbólico que, por efeito, a insere na lógica do desejo. A criança passa a desejar, portanto, o seu primeiro objeto dentro desse registro, que como localiza Lacan (1957-58), é a própria mãe, o objeto primordial da criança, ao mesmo tempo em que mãe passa a representar todo o campo do Outro para ele. Enquanto sua relação com o Outro é inicialmente limitada à relação com a mãe, pois: “a primeira experiência que ele tem de sua relação com o Outro, ele a tem com esse Outro primeiro que é sua mãe, na medida em que já a simbolizou” (Lacan, 1957-58, p. 194). A criança vai demandar a satisfação de seu desejo a ela, enquanto Outro. Mas logo percebe que existe uma limitação nessa demanda, pois, a mãe, enquanto um ser que vive por sua vez nesse mundo simbólico, está submetida aos efeitos de castração da lei simbólica. Isso a marca como ser de falta. Ela própria também deseja, e o desejo enquanto tal a condena a desejar para além da criança, afinal, como afirma Lacan (1957-58):

Do mesmo modo, no quarto ano de seminário, eu quis mostrar-lhes que não existe objeto a não ser metonímico, sendo o objeto do desejo objeto do desejo do Outro, e sendo o desejo sempre um desejo de Outra coisa – muito precisamente, daquilo que falta, a, o objeto perdido primordialmente, na medida em que Freud mostra-o sempre por ser reencontrado. (Lacan, 1957-58, p. 16)

A mãe enquanto desejante não se dedicará exclusivamente à tentativa de satisfazer a demanda do filho, pois, estruturalmente ela está fadada a ter seu próprio desejo sempre insatisfeito, e assim, oscilar em sua presença diante do filho. Segundo Lacan (1957-58), à medida em que a criança começa a se inserir nesse campo simbólico, através da primeira simbolização que recebe da mãe, o significante materno se depara com a dimensão da falta, pois, esse significante materno não circunscreve a totalidade de seu ser - afinal, a mãe simbolizada, submetida à lei fálica, também se apresenta enquanto castrada. Nesse processo de identificação a criança que primordialmente se encontra ligada à mãe, se depara com a realidade de que a mãe enquanto Outro é incompleta e, portanto, revela para a criança que ela não é completa e também não completa mãe. Isso instaura algo da dimensão do desejo para a própria criança, que por sua vez, passa a indagar sobre a falta na mãe e mobiliza o seu desejo enquanto o desejo do desejo da mãe: “A partir dessa primeira simbolização em que se afirma o desejo da criança esboçam-se todas as complicações posteriores da simbolização, na medida em que seu desejo é o desejo do desejo da mãe”. (Lacan, 1957-58, p. 188). Já capturada no campo do significante - que como ensinado por Lacan no *Seminário sobre a carta roubada*, comporta um funcionamento binário de relação de presença e ausência dos

significantes – a criança passa a perceber a presença e a ausência da mãe e passa a se questionar o que está por traz desse “vai-e-vem”. Lacan (1957-58) alerta que somente pela simbolização primordial não é possível compreender o que há de mais relevante nessa percepção de presença e ausência da mãe, é necessário introduzir mais um elemento. Esse elemento é o resultado do fato de que a mãe traz consigo toda uma ordem simbólica da qual ela própria depende para conseguir algum acesso – ainda que castrado – ao objeto do seu desejo, o elemento primordial em jogo para aqueles submetidos à norma fálica passa a ser, portanto, segundo Lacan (1957-58) o próprio falo. O desejo da criança enquanto desejo do desejo da mãe é dirigido ao falo, o significado daquilo que falta, e por conseqüência, o significado das idas e vindas da mãe e a solução encontrada para o problema primordial da criança passa a ser buscar o falo. Essa é a resposta que a criança encontra ao questionar-se estruturalmente sobre a falta na mãe e, conseqüentemente, em si, tal como apresenta Lacan (1957-58):

A pergunta é: qual é o significado? O que quer essa mulher aí? Eu bem que gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está muito claro que não é só a mim que ela quer. Há outra coisa que mexe com ela – é o x, o significado. E o significado das idas e vindas da mãe é o falo. (Lacan, 1957-58, p. 181)

Lacan (1957-58) esclarece que o vislumbre de que o significado da falta da mãe é o falo depende não só da percepção por parte da criança de que a mãe não se satisfaz apenas com ele enquanto objeto, mas também de que o que ela busca para além dele é efeito de que o desejo dela está submetido à lei do desejo do Outro. Esse Outro do Outro, tal como ainda compreendido por Lacan, que é Outro para a mãe, é o pai: “Observemos esse desejo do Outro, que é o desejo da mãe e que comporta um para-além. Só que para atingir esse para-além é necessária uma mediação, e essa mediação é dada, precisamente, pela posição do pai na ordem simbólica” (Lacan, 1957-58, p.190). A criança é para a mãe um objeto apenas parcial, e segundo Lacan (1957-58) é exatamente por ela estar nesse status de objeto parcial, que não completa a mãe, que ela se depara com o fato de que a mãe deseja Outra coisa. De que maneira a criança se torna um objeto parcial para a mãe? Já apresentamos a resposta, pelo fato de que a própria mãe está castrada, submetida à norma fálica. Mas essa afirmação isolada não esclarece o motivo dos objetos acessíveis pela mãe serem apenas objetos parciais.

Miller (1997) em seu texto *Demanda e Desejo* nos oferece uma luz ao explorar o conceito de desejo nas obras de Freud e Lacan. O desejo para Miller (1997) é primeiramente efeito de

castração, pois, se o sujeito consente em se deixar representar pelo significante, dentro de uma determinada norma, ele paga o preço inevitável de ter seu acesso à realidade mediado pelo significante e, portanto, enquanto significante, não há uma presença de algo da ordem do ser em sua totalidade. No processo de identificação primordial ao significante do Nome-do-Pai, algo sempre escapa ao significante, e isso que escapa é representado por Freud e Lacan como o objeto para sempre perdido. Miller (1997) aponta que por esse fato estrutural, nenhum outro objeto acessível na realidade poderá ser aquele objeto perdido primordialmente, o que o coloca num status de causa, uma causa eterna, pois, toda a busca por objetos para ocupar o lugar dessa perda será fracassada, pois nenhum objeto da realidade será aquele objeto primordial. O desejo nessa perspectiva passa a ser uma condição insolúvel, pois, tal como Miller (1997) apresenta, o desejo é sempre relacionado à nostalgia da perda do objeto primordial. Em função dessa estruturação, o objeto perdido enquanto inalcançável se torna, na perspectiva lacaniana, o objeto causa-de-desejo, que sustenta a nostalgia e a eterna busca por algum objeto que satisfaça e preencha a falta. Assim, na leitura de Miller (1997), o desejo em si se torna uma eterna insatisfação, pois enquanto busca de um objeto, é a própria defasagem entre o objeto buscado e o objeto que causa a busca, o objeto do desejo nunca será o objeto causa-de-desejo, pois esse não existe.

A partir do momento em que um sujeito está submetido à lei fálica, a dimensão daquilo que falta, instituída pela castração inerente a essa submissão, passa a girar em torno do falo. Miller (1997) indica que a falta nesse âmbito é concebida no inconsciente como a ausência do falo, essa ausência marca o sujeito neurótico como castrado e sua realidade possível enquanto também castrada, uma realidade em que qualquer experiência com qualquer objeto também carrega a marca da castração. Miller (1997) nos lembra que Lacan escreve essa marca fálica de castração com o (-phi) ou no símbolo grego (-φ) e uma vez marcados, os sujeitos não podem se livrar dessa constituição estruturante. Ao utilizar do exemplo das mulheres enquanto paradigma freudiano de sujeitos insatisfeitos, Miller (1997) posiciona as crianças como objetos que possam vir para saciá-las, ou seja, a maternidade como uma possibilidade de alcançar um objeto substituto ao falo. Na relação da mãe com a criança, a criança cumpre a função de um objeto de desejo da mãe, mas, como já abordamos, o objeto de desejo nunca é o objeto causa-de-desejo e, portanto, os objetos são sempre insuficientes. Mesmo os filhos, que historicamente recebem um lugar muito especial para as mulheres, não passam em última instância de objetos substitutos, mesmo com todo o interesse em tornar a criança o falo, por estrutura essa nunca será o falo, e sim

apenas um substituto, um substituto insatisfatório. Miller (1997) afirma que Lacan respeitou as elaborações freudianas ao localizar a castração, $(-\phi)$, não somente nos indivíduos marcados pela linguagem, mas no centro de todo e qualquer objeto presente no campo da realidade, assim, para aqueles submetidos à lei fálica, todo objeto possível de ser alcançado estará marcado por essa falta, nunca será o falo, tampouco o objeto perdido primordialmente. Os objetos acessíveis pelos sujeitos castrados são objetos também castrados, objetos parciais, nunca totalizantes.

A partir dessas elaborações podemos compreender que em relação à uma mãe neurótica, o filho, ainda que seja um objeto muito especial, é apenas um substituto do falo, é um objeto parcial, e portanto, não satisfaz a condição eternamente insatisfeita do desejo instaurado pela inscrição da lei fálica, a lei do pai. A mãe, ao se deparar com o caráter de objeto parcial no filho, está destinada a continuar a busca por seu objeto perdido, fato que inevitavelmente fará com que ela não permaneça sempre com o filho, permitindo que a dialética do desejo, descrita por Lacan (1957-58) no Édipo possa acontecer e culminar na percepção por parte da criança de que o que a mãe busca é o falo. Diante dessa realidade, a criança se posicionará em relação ao falo, e Lacan (1957-58) alerta que existe mais de uma via para esse posicionamento. A criança pode, por exemplo, tentar identificar-se imaginariamente ao falo e permanecer capturada numa relação especular com a mãe, mas, a via mais relevante para nossa articulação é a via normal, enquanto normativa, neurótica, que é a via simbólica. E segundo Lacan (1957-58): “Qual é a via simbólica? É a via metafórica” (Lacan, 1957-58, p. 181). Eis que encaminhamos o raciocínio para a resolução do Édipo enquanto inscrição do Nome-do-Pai pela via da metáfora, da substituição do significante materno pelo paterno, tendo o falo como pivô dessa operação.

Diante de uma mãe submetida à lei do pai, a criança conclui que o que ela busca para além dele é o falo, e isso constitui a equação na qual temos a lei do pai sobre a mãe - ou significante paterno sobre o significante materno – em relação à mãe sobre x, que representa o falo. Lacan (1957-58) nos orienta que a operação metafórica nessa equação consiste na queda dos significantes maternos, que é a anulação dos dois elementos iguais, que resulta na relação restante entre o significante paterno e o falo: “O elemento significante intermediário cai, e o S se apodera, pela via metafórica, do objeto do desejo da mãe, que então se apresenta sob a forma do falo” (Lacan, 1957-58, p. 181). A partir desse momento o significante paterno, o Nome-do-pai se articula enquanto o significante fálico, que submete a criança que se identifica a ele à norma simbólica e por consequência, à castração; esse processo metafórico se encontra no inconsciente,

a metáfora paterna é inscrita no inconsciente, estabelecendo-se enquanto o significante correspondente ao recalque primário freudiano, e se instituindo enquanto Outro do Outro. Mas, Lacan (1957-58) não se detém a essa explicação reduzida, através de suas elaborações que segmentam o processo edípico em três etapas, a relação da criança com a mãe e com a norma fálica é mais bem esclarecida.

2.6 Os três tempos do Édipo

Lacan (1957-58) propõe uma leitura sobre o Édipo pautada na relação do ser com a linguagem. Inicialmente o autor indica um triângulo que representa a relação entre criança, mãe e pai, o triângulo edípico que compõe o núcleo dessa interpretação mítica. Mas, como previamente demonstrado, sabemos que Lacan (1957-58) se esforça em introduzir uma perspectiva estrutural para a psicanálise e com o Édipo não seria diferente. Dessa forma, na leitura lacaniana o triângulo edípico se transforma para acomodar um quarto elemento, o Sujeito, resultando na transformação do triângulo em um esquema já apresentado, e revelado por Lacan em seu artigo sobre *A carta roubada*, o Esquema L. O esquema L é apresentado apenas como uma ilustração de transição entre as leituras imaginárias da constituição do sujeito para uma leitura simbólica. Lacan (1957-58) propõe uma elaboração acerca do Édipo que se desprende da lógica do estágio do espelho – em que ocorre a identificação à imagem do outro – e estabelece a identificação ao significante. Nesse sentido, a utilização do esquema L nos servirá para apontar a introdução do significante na dinâmica edípica.

O quarto termo posicionado na extremidade superior esquerda é o S, o sujeito, que primordialmente não se encontra cifrado, barrado, pois é segundo Lacan (1957-58) um estúpido, estúpido, pois, primordialmente ainda não é representado no campo do Outro por um significante, ele se encontra na dialética enquanto dependente dos acontecimentos lógicos que compõem o Édipo, que resultam na entrada no campo simbólico, e a submissão à lei paterna, tal como comenta Lacan (1957-58):

O quarto termo é o S. Ele – não apenas lhes admito isso, como é daí que partimos – é, com efeito, inefavelmente estúpido, pois não tem seu significante. Está fora dos três vértices do triângulo edípico e depende do que venha a acontecer nesse jogo. É o morto da partida. É justamente pelo fato de a partida se estruturar dessa maneira – ou seja, de não se realizar somente como uma partida particular, mas como uma partida que se institui como regra – que o sujeito se descobre

dependente dos três polos chamados Ideal do eu, supereu e realidade. (Lacan, 1957-58, p. 164)

O S é inefavelmente estúpido, como diz Lacan (1957-58), pois ainda não se identificou ao significante. Esse sujeito inefável, mesmo que enquanto um elemento morto da partida, do ponto de vista simbólico, deve entrar na partida, participar dela, por si só, com os seus recursos, a partir desse ponto nos deparamos com o que Lacan (1957-58) chama de primeiro momento lógico do Édipo.

Como antecipado na seção anterior, vimos que a criança após uma primeira simbolização precária, em que é instituído o significante materno, passa a se deparar com a presença e ausência da mãe, que significa que a mãe deseja. Diante dessa situação a criança se depara com algo do seu próprio desejo, que se articula enquanto desejo do desejo da mãe. Segundo Lacan (1957-58) no primeiro tempo do Édipo: “O que a criança busca como desejo de desejo, é poder satisfazer o desejo da mãe, isto é, *to be or not to be* o objeto do desejo da mãe” (Lacan, 1957-58, p. 197). Nessa tentativa de satisfazer o desejo da mãe, que consiste em ocupar o lugar dessa falta na mesma, a criança se identifica ao objeto que satisfaria a mãe. Lacan (1957-58) ressalta que essa tentativa da criança de se identificar ao objeto que falta à mãe é efeito do fato de que ela já percebe a dimensão da lei incidindo sobre a mãe. Porém, nesse primeiro momento, toda a dimensão da lei é percebida pela criança enquanto localizada totalmente na própria mãe, e não em um elemento externo. Segundo Lacan (1957-58) por esse motivo a lei percebida pela criança é a lei da mãe, e ainda não a lei do pai. Isso é o suficiente para que a criança perceba que o desejo está articulado a uma outra coisa, mas ainda representada apenas pelo campo materno, justificando assim a sua tentativa de se identificar especularmente ao possível objeto desejado por ela. Em resumo, o primeiro tempo do Édipo consiste no momento em que segundo Lacan (1957-58): “o sujeito se identifica especularmente com aquilo que é o objeto do desejo de sua mãe” (Lacan, 1957-58, p. 198).

O segundo tempo do Édipo tem como virada principal a primeira percepção da criança de que existe um terceiro interferindo em sua relação com a mãe. Lacan (1957-58) indica que na interrogação da criança sobre o desejo da mãe, e na sua tentativa de se identificar ao objeto do desejo de sua mãe, existe algo que paira por sobre esse movimento indicando que o problema do desejo da mãe está relacionado a algo além da própria criança. A criança se depara com a existência de um Outro do Outro: para além de sua mãe, existe o pai. O pai nesse momento é

aquele que segundo Lacan (1957-58) é percebido pela criança como aquele que imaginariamente se impõe sobre a mãe, funcionando como privador do seu objeto de desejo. Isso frustra a empreitada da criança de qualquer possibilidade de tentar se identificar com sucesso ao que falta, pois, percebe que não está nela própria a possibilidade de ocupar esse lugar, a mãe deseja, pois um Outro a priva, é esse Outro que detém ou não a chave para o desejo da mãe, como apresenta Lacan (1957-58):

Esse é o estágio, digamos, nodal e negativo, pelo qual aquilo que desvincula o sujeito de sua identificação liga-o, ao mesmo tempo, ao primeiro aparecimento da lei, sob a forma desse fato de que a mãe é dependente de um objeto, que já não é simplesmente o objeto de seu desejo, mas um objeto que o Outro tem ou não tem. (Lacan, 1957-58, p. 199)

O segundo tempo é o tempo em que se revela o pai, enquanto privador, suporte da lei enquanto separada da mãe, uma lei que incide sobre a mãe que se dirige ela própria ao pai enquanto aquele que é o responsável pela lei. Segundo Lacan (1957-58) nesse segundo tempo, o pai é percebido como onipotente pela criança, e assim devasta suas esperanças de constituir-se enquanto objeto de desejo da mesma. Mas, as leituras freudianas sobre o Édipo costumavam se deter à esse segundo momento, na perspectiva lacaniana, existe ainda um terceiro, esse sim, que determina se a lei do pai incide sobre a criança ou não enquanto identificação à lei. Pois o segundo tempo revela a castração promovida pela lei paterna incidindo sobre o filho e a mãe, mas de forma exemplar sobre a mãe e velada sobre o filho.

A saída do complexo de Édipo depende do que acontece no terceiro tempo. Enquanto no segundo tempo o pai se apresenta como onipotente, o que pode se equivaler a ser o falo, o terceiro tempo se refere à percepção de que o pai tem o falo, o que marca segundo Lacan (1957-58), a diferença entre onipotência imaginária e a potência na realidade. Nesse momento o pai pode ou não dar o falo para a mãe que não o detém. Mas o pai deve mostrar-se potente na realidade para comprovar que tem o falo e que, portanto, pode, se assim decidir, dá-lo à mãe. Esse fato para Lacan (1957-58) é determinante, pois, restitui o falo enquanto objeto que é e pode ser desejado pela mãe: “É por intervir no terceiro tempo como aquele que tem o falo, e não que o é, que se pode produzir a balança que reinstaura a instância do falo como objeto desejado da mãe, e não mais apenas como objeto do qual o pai pode privar” (Lacan, 1957-58, p. 200). Ao posicionar o falo em uma condição de objeto que pode ser possuído e oferecido, o pai se apresenta como uma solução para a criança, pois, ela passa a olhar esse pai enquanto um modelo,

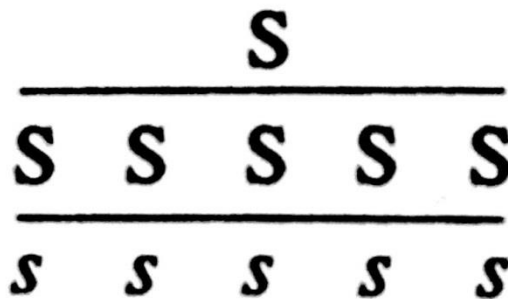
um Ideal daquilo que ela pode também ser. Não mais para a sua própria mãe, mas que ele possa deter o falo e ser capaz de escolher oferecê-lo a uma outra mulher. Lacan (1957-58) afirma que é nesse momento que o pai se apresenta enquanto Ideal do eu para a criança, que por sua vez se identificará com ele, inscrevendo finalmente o significante do Nome-do-pai enquanto o significante que passa a representá-lo no campo do Outro, transformando sua condição no esquema L de S, sujeito inefavelmente estúpido, para \$, sujeito barrado, o sujeito do inconsciente, que é barrado, pois, só pode ser sujeito enquanto representado por um significante para outro significante. A identificação acontece, pois segundo Lacan (1957-58), existe uma relação entre a rivalidade e a identificação: “Mas a rivalidade com o outro não é tudo, já que também existe a identificação com o outro” (Lacan, 1957-58, p. 256). O pai é para criança inicialmente um rival que se impõe diante das pretensões da criança de se identificar ao desejo da mãe. É, portanto, um obstáculo às suas pretensões. Esse fato faz com que uma agressividade mortífera se desenvolva em relação a esse outro que frustra o desejo da criança. Mas é exatamente a força dessa agressividade que revela segundo Lacan (1957-58), que para a criança, imaginariamente o rival tem as condições para solucionar o problema do desejo do Outro. Fato esse que permite que numa dinâmica de fantasia o sujeito localize no rival o modelo ideal de identificação. Assim, de uma forma ambígua, é pela via da rivalidade que se estabelece a tentativa de identificação, pela qual o sujeito em fantasia ocupará o lugar desse rival.

Em suma, segundo Lacan (1957-58), no primeiro tempo de Édipo, a instância da lei paterna incide de forma velada, apenas introduzindo a dimensão simbólica e situando o falo na dialética do desejo da mãe, mobilizando um processo de identificação imaginária da criança com o falo. No segundo tempo, o pai torna-se mais presente e se apresenta, pela própria referência que a mãe faz a ele, enquanto Outro do Outro, que exerce a função de lei sobre a mãe de forma onipotente, a privando da possibilidade de obter o falo. Por fim, no terceiro tempo, a saída do complexo de Édipo se traduz como o momento em que o pai revela-se como possuidor do falo, e se instaura enquanto Ideal do eu pelo qual a criança irá se identificar, tal como Lacan (1957-58) afirma: “É por intervir como aquele que tem o falo que o pai é internalizado no sujeito como Ideal do eu, e que, a partir daí, não nos esqueçamos, o complexo de Édipo declina” (Lacan, 1957-58, p. 201). O declínio do complexo de Édipo é o que marca a resolução da metáfora paterna, instituindo o significante do Nome-do-pai enquanto o significante fálico que substitui o significante materno no inconsciente e transformando o sujeito em sujeito castrado, submetido à

norma de linguagem. Mas Lacan (1957-58) alerta, os efeitos dessa inscrição não se traduzem imediatamente na realização por parte do sujeito de toda sua potência sexual, ou mesmo de todos os recursos de linguagem no laço com o outro. Enquanto uma metáfora, uma operação significante, sua significação ocorrerá apenas à posteriori, respeitando o funcionamento estrutural da linguagem, mas tal como Lacan (1957-58) nos lembra, a partir de Freud, uma vez inscrita, a metáfora paterna permanece gravada no inconsciente, e permitirá ao sujeito ser capaz de se servir das funções simbólicas, por ela orientadas no futuro.

Lacan (1957-58) orienta a compreensão de que a metáfora paterna, uma vez instituída tal como descrita no terceiro tempo do Édipo, instaura: “a existência do lugar da cadeia significante como lei. Ele se coloca por assim dizer, acima desta” (Lacan, 1957-58, p. 202).

Figura 3 – O significante acima da cadeia



Fonte: (Lacan, 1957-58, p. 202)

O que isso representa segundo Lacan (1957-58), é que a dimensão da lei se relaciona à função do ponto de basta como o que simbolicamente permite que significados possam ser aludidos através do encadeamento de significantes. Esse lugar do ponto de basta é apenas mítico segundo o autor, o que sustenta sua dimensão meramente metafórica, simbólica. Pois o sentido construído por tais operações não se realiza de forma consistente, tal como uma perspectiva imaginária poderia sugerir. Para Lacan (1957-58) é impossível atrelar um significante a um significado de forma estanque - o significante não faz signo - e ao longo de seu quinto seminário isso é reforçado em vários momentos, assim como em textos anteriores – como *A instância da letra no inconsciente* e *O seminário sobre a carta roubada*, já abordados - em que se dedica a defender uma leitura do inconsciente simbólico, estruturado como uma linguagem. Isso implica que diante da

representação de duas cadeias, a dos significantes e dos significados que deslizam constantemente por baixo da cadeia significante, a construção de sentido será sempre balizada pelo ponto de basta, pela dimensão do Nome-do-Pai enquanto lei metafórica e mítica e, portanto, nunca será uma construção perfeita, unificada. Em última instância, para Lacan (1957-58), a única coisa que de fato o ser marcado pela linguagem poderá realizar, muito diferentemente de uma perfeita identificação, é apenas: “atar um significante num significante e ver no que dá” (Lacan, 1957-58, p. 202), e diante desses encadeamentos, ver surgir como numa reação química inesperada a produção de novas e singulares significações (p.202).

O que a leitura de Lacan (1957-58) acerca dos três tempos do Édipo permite constatar é que todo o processo de constituição psíquica é efeito de uma relação com a linguagem, e que como tal, não está presa a formulações imaginárias que vinculem seu processo a uma determinada forma específica. Ou seja, não depende da presença de uma determinada configuração familiar que compreenda a presença imaginária de uma mãe, um pai e um filho em uma família tradicional, mas simplesmente das passagens pelo infans por momentos lógicos de relação com esse campo do Outro e com o Outro do Outro, que promulga uma lei para esse campo. O infans mergulhado no campo da linguagem se depara com uma falta nesse campo, e num primeiro momento se localiza como ocupando o lugar dessa falta, metaforicamente é o tempo da criança se identificando ao desejo do desejo da mãe. Em alguns momentos, como por exemplo, quando a mãe diz que vai ao trabalho, ela desaparece para a criança. Diante do significante “trabalho” a mãe desaparece, assim no primeiro momento o infans atrela ao significante “trabalho” uma relação com o significado da ausência da mãe, que como Lacan (1957-58) ensina, é o falo, e tenta ocupar esse lugar, “se eu me tornar o que minha mãe procura no trabalho ela não desaparecerá”. Num segundo momento percebe que não pode ser o falo, ou o desejo do desejo do Outro, pois independente de seus esforços, a falta nesse campo não desaparece, a criança pode chorar, gesticular o quanto quiser que permanecerão os momentos em que a mãe enquanto metáfora do Outro, continuará a faltar, continuará num vai e vêm, momentos em que estará presente e outros momentos em que não estará. A criança pode tentar ocupar o lugar do significado do significante “trabalho” o quanto quiser, mas diante desse significante a mãe tornará a faltar. “Eu não posso ser o que minha mãe busca no trabalho, pois ela continua buscando independente de meus esforços para ser o falo”. O que indica que a falta nesse campo não é solucionada pela criança enquanto identificada ao falo, mas remete a algum elemento para

além dela própria, esse elemento é a lei significante, a metáfora paterna. No terceiro momento o infans percebe que existe algo no significante “trabalho” que está para além de si mesmo, e que detém a chave para as idas e vindas da mãe. Esse significante submete a mãe a uma falta e a uma determinada repetição, no caso, mantém a mãe buscando o “trabalho”. O terceiro tempo é o tempo da revelação de que a falta no campo do Outro está relacionada à sujeição desse campo a uma determinada norma, que marca esse campo como um campo limitado, castrado. O infans localiza a solução não mais em si mesmo enquanto identificado ao significado das ausências da mãe, o falo, mas no significante que submete a sua mãe à castração, no exemplo em questão, o significante “trabalho”. “Não posso ser o falo, pois o falo está no trabalho, é o trabalho que detém o que falta à minha mãe”. Assim, se identifica ao significante que promulga essa falta, o Nome-do-pai, instituindo a metáfora paterna que se inscreverá como uma identificação inconsciente, sempre inconsistente e singular, uma vez que no campo dos significantes, não há uma consistência de significado, há apenas deslizamentos significantes que produzem novas significações deslizantes, tal como apresentado. O efeito dessa leitura simbólica da constituição psíquica é a multiplicidade de configurações possíveis pelas quais o sujeito do inconsciente poderá se constituir, não limitando-se à trama clássica freudiana e imaginária do Édipo, tal como apresenta-nos Lacan (1957-58):

O pai acha-se numa posição metafórica, na medida e unicamente na medida em que a mãe faz dele aquele que sanciona, por sua presença, a existência como tal do lugar da lei. Uma imensa amplitude, portanto, é deixada aos meios e modos como isso pode se realizar, razão por que é compatível com diversas configurações concretas. (Lacan, 1957-58, p. 202)

As infinitas possibilidades de estabelecimento dessa trama contribuem para a sustentação da ética do singular na psicanálise e fortalecem a compreensão do inconsciente estruturado como uma linguagem enquanto instaurado pela identificação a um significante, e não a um suposto significado unívoco, fato que não é sem consequências.

Segundo Lacan (1957-58) o estabelecimento da metáfora paterna institui a realidade significante para o sujeito falante, e algumas de suas consequências já mencionadas são a sua sina de passar a ser representado de um significante para outro significante, nunca constituindo signo, pois as possibilidades de significação são atreladas a um ponto de basta meramente mítico, ocupado pelo Nome-do-pai enquanto separado da cadeia. Tal condição implica que após a constituição pelos três tempos do Édipo, um sujeito pode se identificar ao pai e à condição de ser

homem no mundo, servindo-se de sua virilidade para buscar outras mulheres e outras pessoas em geral, uma vez que seu desejo inicial de ocupar o lugar do desejo da mãe foi para sempre frustrado. É pela mãe ter sido para sempre interdita que as possibilidades restantes para o sujeito se voltam ao social, à tentativa de fazer laço com o outro para tentar tratar de alguma forma sua condição castrada. Assim como apresentado no mito do pai da horda, é com a morte do pai, seguida da identificação simbólica ao mesmo, que os filhos passam a ter alguma possibilidade de buscar mulheres para si, ainda que simultaneamente marcados por uma norma que os castra de poderem relacionar-se com mulheres da mesma tribo. Paralelamente, no Édipo, com a mãe proibida, o sujeito, identificado ao Nome-do-pai, pode buscar mulheres para relacionar-se.

No laço social a realidade significativa se sustenta, sustentando a falta estrutural proveniente do processo de castração. Diante dos outros, segundo Lacan (1957-58) um homem poderá lançar mão de sua virilidade, mas essa, vez ou outra será contestada e não se sustentará, pois, enquanto efeito de identificação significativa, nunca será completa ou consistente, dependerá sempre da metáfora paterna, o que para Lacan (1957-58) denuncia o caráter meramente simbólico dessas identificações, que não escapam de se esbarrar com o ridículo: “Ressalto-lhes que isso quer dizer que, na medida em que é viril, um homem é sempre mais ou menos sua própria metáfora. É isso, aliás, que coloca sobre o termo virilidade a sombra de ridículo que, enfim, convém destacar” (Lacan, 1957-58, p. 201). Ainda que seja apenas a metáfora de si mesmo, é somente por essa via que o homem poderá se lançar ao mundo e realizar laços sociais e constituir cultura, mas, como já anunciado, suas possibilidades são inconsistentes, e fadadas a produzirem mal-estares.

3 O REAL E O SIMBÓLICO COMO EFEITOS DE LINGUAGEM

3.1 O mal estar no laço social

Em *O mal-estar na civilização* Freud (1930/2011)¹⁰ faz reflexões acerca do estabelecimento de laços, da busca e possibilidade do ser humano alcançar a felicidade, quais são as suas principais fontes de sofrimento e sobre o fato de que ele tem, em sua “essência”, uma tendência à agressividade inerente à sua existência.

Freud (1930) aponta que a busca pela felicidade é imposta às pessoas pelo princípio do prazer, porém a experiência de satisfação procurada por esse princípio é por natureza experimentada apenas momentaneamente, a continuidade de uma situação satisfatória pode resultar apenas em bem-estar, sendo assim, o programa de felicidade absoluta imposta por esse princípio é irrealizável. Porém, o ser humano não é capaz de abandonar os esforços para tentar constantemente se aproximar desse objetivo impossível.

Quando uma situação desejada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isto resulta apenas em um morno bem-estar; somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado. Logo, nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição. É bem menos difícil experimentar a infelicidade. (Freud, 1930 p.20)

Como obstáculos a essa busca por felicidade Freud aponta 3 fontes de sofrimento para a humanidade: “a prepotência da natureza, a fragilidade de nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade.” (Freud, 1930 p.30). Em relação às forças da natureza, avassaladoras, e também à fragilidade do corpo, em que o homem está sujeito a doenças e fadado à degeneração e morte, Freud permite a compreensão de que uma das tentativas do ser humano para buscar a felicidade frente a essas fontes de sofrimento é o agrupamento das pessoas trabalhando em prol do bem comum: “Enquanto membro da comunidade humana, e com o auxílio da técnica oriunda da ciência, proceder ao ataque à natureza, submetendo-a à vontade humana. Então se trabalha com todos para a felicidade de todos.” (Freud, 1930, p.21). Porém, paradoxalmente, o agrupamento das pessoas, acaba servindo

¹⁰ A primeira data indica o ano de publicação original da obra e a segunda data indica a edição consultada pelo autor; que só será pontuada na primeira citação da obra no texto. Nas seguintes será registrada apenas a data de publicação original.

de contexto para a terceira fonte de sofrimento, causado pelo próprio estabelecimento de laços sociais que é apontado por Freud (1930), como o que tende a ser considerado como supérfluo pelas pessoas, mas é, possivelmente, o que é experimentado como o mais insuportável dos três, e tão inevitável quanto os dois primeiros. Assim, a tentativa da humanidade de lidar com essas três fontes de sofrimento é através do agrupamento, produção científica e de normas e leis para regulação do vínculo humano, ou como Freud define, a própria entrada na civilização:

a palavra “civilização” designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si. (Freud, 1930, p.34)

Entretanto, o autor observa que a civilização sempre encontra problemas e falhas nessas regulações dos vínculos, algo sempre escapa à tentativa de se manter os laços, ou a civilização livre de conflitos, de tragédias. A civilização sempre experimenta um mal-estar. A partir dessa constatação Freud indica que existe uma espécie de tendência à agressividade inerente ao ser humano: “Portanto, em tudo o que segue me atenho ao ponto de vista de que o pendor à agressão é uma disposição de instinto original e autônoma do ser humano, e retorno ao que afirmei antes, que a civilização tem aí o seu mais poderoso obstáculo.” (Freud, 1930, p.67).

Assim, na empreitada do homem em estabelecer laços e entrar na civilização essa tendência deve ser “tratada”, limitada. O ser humano deve então circunscrever parte dessa agressividade, através de esforços da sociedade e leis que limitem esse pendor. “A existência desse pendor à agressão, que podemos sentir em nós mesmos e justificadamente pressupor nos demais, é o fator que perturba nossa relação com o próximo e obriga a civilização a seus grandes dispêndios.” (Freud, 1930, p.57). Porém, os mecanismos utilizados pela civilização para conter essa “tendência” são sempre falhos, como vemos em Freud (1930, p.58): “a lei não tem como abarcar as expressões mais cautelosas e sutis da agressividade humana.” Ela sempre é insuficiente, faltosa na empreitada de limitar a agressividade. Essa tendência à agressividade é mostrada por Freud (1930) como derivada do que ele chama de instinto de morte, ou pulsão de morte. Como mostra:

Concluí que deveria haver, além do instinto para conservar a substância vivente e juntá-la em unidades cada vez maiores, um outro, a ele contrário, que busca dissolver essas unidades e conduzi-las ao estado primordial inorgânico. Ou seja, ao lado de Eros, um instinto de morte. (Freud, 1930, p.64)

O pendor à agressão apresentado por Freud é uma disposição original presente no ser humano na civilização, que busca satisfazer-se no sentido de conduzir o homem para uma direção oposta à da vida, para a direção da agressividade, do sofrimento, do desprazer, e finalmente exercendo força em direção à morte. Em consequência dessa constatação e partindo da dialética eu-outro, o autor ainda acrescenta que por conta dessa pulsão de morte, desse pendor à agressão, o ser humano não só está fadado a lidar com a busca da morte em si mesmo, mas também vai exercer isso ao outro. Como percebe-se no trecho abaixo:

É que o ser humano não é um criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. O homem é o lobo do homem. (Freud, 1930, p.57)

O mal-estar na civilização, ou seja, esse fator que se opõe à felicidade, deve-se ao fato de que ao estabelecer laços, leis e regras para viver em conjunto, barreiras são colocadas às tendências agressivas do homem, frustrando-as. Entende-se que “se a cultura impõe tais sacrifícios [...] ao pendor agressivo do homem, compreendemos melhor por que para ele é difícil ser feliz nela.” (Freud, 1930, p.61).

A partir do conteúdo apresentado podemos propor uma relação de compreensão entre o par Eros e Pulsão de morte, apontado por Freud como a dualidade entre os movimentos civilizatórios e pulsão de morte respectivamente, com a relação fundamental entre significante e gozo, formalizada por Lacan no seminário XVI *De um Outro ao outro* e que é condensada no seminário XVII *O avesso da psicanálise*. Porém, tal relação já havia sido anunciada desde o seminário V *As formações do inconsciente*, em que Lacan (1957-58) observa no próprio processo de constituição subjetiva, do inconsciente estruturado como uma linguagem, a chave para localizar o que Freud percebe como além do princípio do prazer:

Mais uma vez, em *Mais além do princípio do prazer*, Freud enfatiza o desejo de reconhecimento como tal, como servindo de fundo para o que constitui nossa relação com o sujeito. E, afinal, no que Freud denomina de além do princípio de prazer, haverá realmente outra coisa senão a relação fundamental do sujeito com a cadeia significante? (Lacan, 1957-58, p. 254)

O que o autor percebe é a presença de um efeito mortífero inerente ao processo da dialética intersubjetiva que, em sua visão, pressupõe a identificação ao significante, tal como apresentado em uma seção anterior. Como vimos, nesse processo, o que está em jogo primordialmente é o desejo do desejo do outro, ou seja, um desejo que é articulado ao que será reconhecido ou não pelo outro. Esse desejo de reconhecimento, segundo Lacan (1957-58) se radicaliza enquanto reconhecimento de um desejo. Pois uma vez identificado ao significante, o sujeito passa a depender de sua representação de significante para outro significante, e toda sua afirmação em busca de reconhecimento está fadada a ser uma afirmação pela via significante, e não propriamente de um ser puro e completo, que nunca foi e nunca será. Pois enquanto submetido ao significante, ele será sempre falta-a-ser, castrado, limitado pela lei simbólica, portanto, um ser de desejo. E como ser de desejo ele será reconhecido. É a partir dessa realidade que Lacan (1957-58) afirma que os esforços do sujeito para ser reconhecido, sejam eles pela via de uma afirmação de sua identificação ou mesmo de uma recusa à identificação, só podem produzir uma maior integração ao campo do significante. Pela via da afirmação, da tentativa de um sujeito de se fazer reconhecer como unívoco, o que ele consegue é se alienar cada vez mais: “Quanto mais o sujeito se afirma, com a ajuda do significante, como querendo sair da cadeia significante, e quanto mais entra e se integra nela, mais ele próprio se torna um signo dessa cadeia. Quando abole a si mesmo, torna-se mais signo do que nunca” (Lacan, 1957-58, p. 254). E pela via da recusa, o que Lacan (1957-58) nos ensina é que essa pode acontecer eventualmente, o desejo de reconhecimento pode passar por um movimento de ser reconhecido enquanto não representado pelo significante. O sujeito pode por vezes querer livrar-se do destino inconsciente imposto pela lei significante, não querer aceitar fazer parte de uma cadeia que precede sua existência e que perpetuará para além dela. Mas essa recusa, ainda que pareça um movimento radicalmente diferente da afirmação, não passa de uma relação de avesso e direito, e que portanto, faz parte de uma mesma trama, tal como apresenta Lacan (1957-58):

É isso, realmente que constitui o fundo. Mas aqui, o fundo, o avesso, é exatamente a mesma coisa que o direito. Que faz o sujeito, na verdade, a cada momento em que se recusa de certo modo, a pagar uma dívida que não contraiu? Não faz outra coisa senão perpetuá-la. Suas recusas sucessivas têm como efeito fazer a cadeia repercutir mais, e ele se descobre sempre mais e mais ligado a essa mesma cadeia. (Lacan, 1957-58, p. 255)

Assim, pela via da recusa, o que o sujeito consegue, assim como na afirmação, é apenas se

introduzir mais e mais no campo simbólico, chancelando sua condição de sujeito castrado. O significante nos diz Lacan (1957-58), tem uma característica ambígua. Ao mesmo tempo em que é somente através da identificação ao significante que o sujeito pode receber um lugar e ser valorizado no campo do Outro, ter o seu desejo reconhecido, é também pela via do significante que ele paga o preço de ter seu ser e seu corpo mortificado, pois nesse campo simbólico sua condição de sujeito só pode existir enquanto faltosa, limitando o sujeito a ser representado num campo que não se totaliza, de um significante que representa de forma incompleta para outro significante, também sempre incompleto, que é o campo simbólico. Isso não ocorre sem consequências, sem sofrimento.

É precisamente desse sofrimento que inicialmente Lacan (1957-58) localiza a relação entre o significante e o sujeito como uma relação que se aproxima da relação apresentada por Freud, inicialmente em *Mais além do princípio do prazer* e também no *Mal estar na civilização*, como a relação entre Eros e a pulsão de morte. Ainda que Freud não tenha mencionado em sua obra a representação dessa pulsão mortífera com a figura mitológica de Tântatos, essa leitura é possível e utilizada por Lacan (1957-58):

Essa dor, não a estou fazendo surgir, não a estou extrapolando: ela é apontada por Freud como o que devemos considerar como resíduo último da ligação de Tântatos com Eros. Sem dúvida, Tântatos encontra meios de se libertar através da agressividade motora do sujeito diante daquilo que o cerca, mas resta alguma coisa no interior do sujeito sob a forma dessa dor de ser que, aos olhos de Freud, parece estar ligada à própria existência do ser vivo. (Lacan, 1957-58, p. 255)

O que se estabelece à medida em que o sujeito adentra no registro simbólico, é que na sua relação com o significante que o marca como falta-a-ser, e que permite a esse algum lugar no laço com o social, um mal estar, tal como Freud apresenta em o *Mal estar na civilização*, é produzido e não pode ser completamente solucionado. Pois esse é efeito estrutural de todo esse processo dialético pela via da linguagem, que pressupõe a produção de um gozo, que vem a ser exatamente uma satisfação retirada do sofrimento advindo do aspecto mortífero da relação com o significante, inevitável ao ser falante.

Para Lacan (1969-70), o que Freud demonstra com a pulsão de morte é que “o caminho para a morte nada mais é do que aquilo que se chama gozo” (Lacan, 1969-70, p.16). A partir desse ponto da dissertação a noção utilizada será a lacaniana de gozo, e aquilo que faz limite a essa tendência para a morte, que em Freud é chamado de pulsão de vida, atrelado às empreitadas

civilizatórias, será pensado como o trabalho significante, ou o próprio saber, afinal: “O saber, isto é o que faz com que a vida se detenha em um certo limite em direção ao gozo” (Lacan, 1969-70, p. 16). Com Lacan veremos como equivalente a civilização e laços sociais, esses que são organizados por aparelhos significantes e expressam a marca de relação intrínseca entre a vida e morte. Em termos lacanianos: “Há uma relação primitiva entre o saber e o gozo, e é ali que vem se inserir o que surge no momento em que aparece o aparato do que concerne o significante” (Lacan, 1969-70, p. 16). Percebe-se que na teoria dos laços sociais essa relação primordial entre significante e gozo é evidenciada, apontando para a relevância da compreensão do tema. Antes de apresentar a teoria dos discursos como laços sociais, buscaremos esclarecer um pouco mais sobre essa relação primitiva e de que maneira ocorre o funcionamento de repetição que envolve tanto o significante quanto o gozo.

3.2 Os significantes e o gozo

Em seu Seminário XVI, *De um Outro ao outro*, Lacan (1968-69/2008)¹¹ nos ensina que existe uma impossibilidade, ou seja, um limite Real na tentativa de identificação e de captura daquilo que nos falta. É da própria relação do ser com o Outro, o campo da linguagem e dos significantes, que se produz simultaneamente as identificações e a perda do objeto que nos marcam como sujeitos de falta ao longo da existência. O que quer dizer que o campo do Simbólico e do Real são efeitos um do outro. Existe uma relação intrínseca entre significante e gozo. Esclarecendo o funcionamento do deslizamento significante em relação ao gozo, que acaba por produzir o objeto que cai, o objeto *a*, nesse momento, em sua vertente de mais-de-gozar, Lacan (1968-69) lança mão do mito das Danaides¹² - no qual elas eram condenadas a encher eternamente um tonel furado. O autor indica que a função do tonel é a de conter, e que ele

¹¹ A primeira data indica o ano de publicação original da obra e a segunda data indica a edição consultada pelo autor; que só será pontuada na primeira citação da obra no texto. Nas seguintes será registrada apenas a data de publicação original.

¹² Segundo Ribeiro JR. (2001) O mito das Danaides se refere ao conto de dois reis, Dânao e Egito. Eles entram em guerra, o que faz com que Dânao fuja para Argos e lá se estabeleça com suas filhas. Dânao tem cinquenta filhas, as danaides e Egito tem cinquenta filhos, os egíptiades. Eventualmente Egito se encontra com Dânao e propõe uma oferta de paz para ambos os reinos, que cada danaide se casasse com cada egíptiade. Dânao aceita, porém ordena a cada uma de suas filhas que assassinassem seus maridos na noite de núpcias, e assim foi feito por 49 danaides, apenas uma que se apaixonara por seu marido recusou-se a seguir a ordem do pai. Os deuses castigam as 49 danaides que cometeram o assassinato lançando-as do Tártaro, condenadas a encher eternamente um tonel que jamais poderia se encher, pois estava furado, sem fundo.

adquire um status de eternidade por estar furado, mas que de certa forma a função do pote, para além da contenção, é também a da produção do furo. Ao expor essa ideia, podemos pensar no pote como o discurso, a articulação significante, que é introduzida a partir da inscrição da lei significante, inicialmente com a função de circunscrever o gozo para possibilitar alguma relação humana, porém a articulação significante é falha, furada e acaba por produzir simultaneamente à contenção, o gozo, que sempre escapa, como no pote das Danaides.

Lacan (1968-69) se propõe a explorar o entendimento sobre esse furo, e utiliza das elaborações de Marx para mostrar a função do objeto *a*, como furo, efeito do discurso. “É de um nível homológico calcado em Marx que partirei para introduzir hoje o lugar em que temos de situar a função essencial do objeto *a*.” (Lacan, 1968-69, p. 16). A partir da noção de mais-valia, Lacan introduz o objeto *a* em sua vertente de mais-de-gozar, revelando que este surge como efeito da renúncia de gozo pretendida pela entrada no discurso:

O mais-de-gozar é uma função da renúncia ao gozo sob efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto *a*. 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*. (Lacan, 1968-69, p. 19)

O que o autor indica com essa colocação é que no movimento humano, ao realizar um trabalho, que enquanto humano é um trabalho significante e gozoso, por efeito de entropia, esse trabalho produz um “a mais” de energia, que é inevitável ao processo de produção. Esse “a mais”, que em Marx é chamado de mais-valia, é o que orienta Lacan a produzir a ideia do mais-de-gozar.

O autor afirma que existe uma perda inerente à produção do sujeito pela cadeia significante e essa perda é o próprio objeto *a*. Ou seja, na tentativa de se identificar ao significante, o sujeito se depara com sua impotência em representá-lo, o que aponta para uma falta nesse campo, essa que remete à repetição na teoria freudiana. (Lacan, 1968-69)

Um ponto importante revelado pelo autor é a associação entre o campo discursivo como sendo o campo do grande Outro, o que permite pensar no mecanismo de alienação e separação no processo de constituição subjetiva. Lacan (1968-69) indica que é somente no campo do Outro que o sujeito se coloca, mas ao mesmo tempo esse campo não fornece a consistência para totalizar a constituição, implicando também em alguma separação, que pode estar relacionada ao advento do campo do desejo, a produção do sujeito do inconsciente e do mais-de-gozar, escapando aos significantes e marcando o caráter de impossibilidade do laço social.

Sobre a relação intrínseca entre significante e gozo, simbólico e real, podemos lançar mão da interpretação realizada por Andrade (2016) em seu livro *Lacan Chinês*. Nele, o autor aborda de forma original várias questões primordiais no campo da psicanálise que dialogam com todo o contexto social contemporâneo, não para cancelá-lo, mas para resgatar a dimensão da falta e do desencontro que marca a realidade humana. Em *Lacan Chinês*, dentre outras contribuições, percebemos que a dimensão da falta é evidenciada e explorada. Destacamos duas: A primeira deriva da investigação de Andrade (2016) acerca da escrita chinesa. Enquanto a escrita ocidental alfabética permite a ilusão de uma perfeita tradução entre o que se quer dizer e transmitir com aquilo que se escreve em palavras, fornecendo fonemas que correspondem aos elementos mais reduzidos dos sons produzidos dentro de determinada língua, a escrita chinesa fornece algo diferente. Os ideogramas chineses não funcionam como palavras escritas alfabeticamente, que têm representantes quase diretos dos fonemas falados em palavras e sílabas escritas. Os ideogramas surgem na China como uma tentativa de unificar a escrita num império com uma grande variedade de línguas faladas e, portanto, eles representam o sentido de uma forma declaradamente desconectada com os fonemas falados. Isso implica em alguns mal entendidos apontados pelo autor, como a possibilidade de um mesmo ideograma representar vários sentidos distintos dependendo do contexto em que se inserem e também ao curioso fenômeno da poesia chinesa, que devido à natureza dos ideogramas, por vezes só pode ser experimentada pela via da escrita e da leitura, e não da fala, pois vários ideogramas podem ter a mesma sonoridade quando falados. Nesse sentido, a escrita chinesa revela um desencontro entre o ser e o campo dos significantes que geram a possibilidade de várias falhas que recaem sobre um campo do sem sentido da experiência que aponta para o real lacaniano.

A segunda contribuição que destacamos, esclarece como os registros que compõem o ser de linguagem se instituem de forma estrutural. A incidência do significante no ser produz simultaneamente um campo que permite alguma significação – Simbólico – e um campo pelo qual o sentido insiste em não se inscrever – Real – o campo do gozo. Andrade (2016) apresenta a ideia da chuva de significantes, que precipita sobre o ser que nasce banhado pelo campo da linguagem. Diante do campo do Outro, que traz essa chuva de significantes, o ser é marcado pelos mesmos, alguns desses significantes passam a valer como significantes, ou seja, podem veicular a produção de significação, de sentido, abrindo o campo simbólico, como aponta o autor: “Imerso nessa chuva de significantes o sujeito pode encontrar alguns com os quais poderá se

identificar e se fazer representar no Outro” (Andrade, 2016, p. 125). Porém, outros significantes ficam sem significação, não operando enquanto possibilidades de o sujeito se inscrever no campo do Outro. Mas esses significantes também se inscrevem, não como operadores de sentido, mas como marcas, permanecem como cicatrizes Reais no corpo do ser. As marcas que se escrevem no corpo do ser, sem veicular sentido abrem o campo Real do gozo. Andrade nos diz:

Dessa chuva podem restar significantes que não fornecerão a mesma possibilidade, vindos como efeitos de linguagem, porém, sem que e façam apreender com uma significação. Desprovido de sua função de significante, incapaz de conferir um lugar para o sujeito junto ao Outro, incapaz de franquear-lhe uma representação, não permite que o sujeito se inscreva. Contudo, esse efeito de linguagem se escreve não alhures, e sim no próprio sujeito. A escrita é a escrita do gozo uma vez que é a erosão provocada pela chuva de significantes que se fixa por serem absolutamente desprovidos de significação e sentido. (Andrade, 2016, p. 125)

Das marcas deixadas por aqueles significantes que permanecem sem sentido surge o campo do gozo pelo qual é identificada a repetição derivada do fracasso do mesmo de circunscrever a totalidade do ser. A interpretação de Andrade (2016) indica que os efeitos da linguagem sobre o ser não são uniformes, o campo do Outro falha em fornecer todo o sentido, marcando estruturalmente a realidade humana como dividida, atravessada por um Real que insiste em não se inscrever no âmbito da significação e que produz efeitos ao longo da vida das pessoas.

Miller (2012), em seu texto *Os seis paradigmas do gozo* explora leituras possíveis sobre esse conceito ao longo da obra de Lacan, e identifica no ponto em que nos interessa a essa dissertação, que o gozo ligado aos significantes está localizado na teoria dos discursos como laços sociais. Para Miller (2012), o que Lacan pretende com suas elaborações sobre os discursos, é evidenciar que ao invés de uma separação entre significante e gozo, o que existe é uma relação circular primitiva, onde um é efeito do outro, o significante marca ao mesmo tempo uma renúncia ao gozo e, uma produção que sustenta um processo de repetição infinita que marca a falta constitutiva.

Para compreender um pouco mais esse processo de repetição devemos retornar ao funcionamento significante. Lacan no Seminário XI, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, levando em conta a ideia de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, chama atenção para a verdade de que o sujeito do inconsciente é efeito de linguagem, porém, não

enquanto um sucesso da articulação significante, mas como um fracasso. Lacan (1964/1988)¹³ lembra que os fenômenos inconscientes apontados por Freud já revelavam essa verdade:

Eu lhes soletrei, ponto por ponto, o funcionamento do que nos foi produzido primeiro por Freud como fenômeno do inconsciente. No sonho, no ato falho, no chiste – o que é que chama atenção primeiro? É o modo de tropeço pelo qual eles aparecem. (Lacan, 1964, p. 29)

O sujeito do inconsciente é um fenômeno de ruptura, de descontinuidade da cadeia significante. Essa perspectiva indica que na escuta analítica o importante é ouvir o momento que a cadeia significante vacila, pois é lá que está o sujeito.

Para prosseguir com a compreensão do funcionamento da lei simbólica, e o que aconteceu com ela na contemporaneidade, essa verdade é pertinente, pois, na medida em que o inconsciente é um fenômeno da vacilação do significante, ele é um atestado de que a identificação a ele é falha. Como vimos em Freud, no *Mal estar na civilização*, anteriormente no texto, a lei não consegue abarcar todos os aspectos da realidade dos sujeitos e da vida social. É dessa falha que abre-se o campo do desejo, como diz Lacan (1964):

Assim, o inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte do sujeito – donde ressurgem um achado que Freud assimila ao desejo – desejo que situaremos provisoriamente na metonímia desnudada do discurso em causa, em que o sujeito se saca em algum ponto inesperado. (Lacan, 1964, p. 32)

O desejo é a própria falta manifesta, que no contexto apresentado remete à falta significante. Veremos com Miller (2012) como essa falta produz um efeito de causa, de onde toma forma o objeto a, como causa-de-desejo, e como numa mesma dinâmica o gozo se faz presente.

Miller (2012) indica que Lacan utilizou o sistema binário¹⁴ para supor os significantes, isso significa que um significante não pode ser pensado sozinho, ele só tem algum valor ao representar algo frente a outro significante dentro de uma determinada norma. Lacan (1969-70/992) postula que “o significante, então, se articula por representar um sujeito junto a outro significante.” (Lacan, 1969-70, p.45) Assim, os significantes vêm representar o sujeito, que na tentativa de identificação a eles, é produzido a partir dessa representação, ou seja, “chama-se de

¹³ A primeira data indica o ano de publicação original da obra e a segunda data indica a edição consultada pelo autor; que só será pontuada na primeira citação da obra no texto. Nas seguintes será registrada apenas a data de publicação original.

¹⁴ O sistema binário é um sistema em que qualquer informação é representada a partir da oposição entre dois níveis de tensão opostas, representados pelos números, 0 e 1. É o sistema básico pelo qual operam os computadores digitais.

sujeito o que é veiculado por um significante para um outro significante.” (Miller, 2012, p.26). A partir dessa noção é possível afirmar que não há sujeito sem o significante, pois esse funciona como causa do sujeito, como mostra Miller (2012):

Se nos atemos a esse mecanismo significante, o significante é, então, a causa do sujeito, a ponto de se poder dizer que, sem o significante, não haveria nenhum sujeito no real e que o sujeito sempre está no real sob a forma de uma descontinuidade ou de uma falta, sob formas que repercutem o conjunto vazio. (Miller, 2012, p.28)

O significante, ao representar o sujeito, o faz faltar, no sentido em que ele não consegue, por estrutura, representar a totalidade, o real desse sujeito, o marcando como o sujeito de falta. Essa impossibilidade do significante representar a totalidade do sujeito instaura uma repetição, como apresenta Miller (2012), “é porque nenhuma representação identificatória é completa que essa representação tende a se repetir” (Miller, 2012, p.26), pois ao falhar, o significante evoca outro significante para tentar suceder com o processo de identificação, e esse próximo por sua vez continua incompleto evocando o próximo, e isso sustenta a repetição da cadeia.

É possível concluir que o significante é o responsável pela gênese do sujeito, como mostra Miller (2012): “É o que justifica Lacan utilizar essa apresentação para dizer que o significante faz surgir o sujeito, e o faz surgir ao mesmo tempo em que o cristaliza na representação que ele lhe dá eludindo, com isso, seu vazio constitutivo”. (Miller, 2012, p. 28). Temos que o significante gera o sujeito simultaneamente em que, ao falhar em sua representação, marca-o como sujeito de falta.

Ao introduzir o campo do gozo percebe-se que essa mesma lógica de falha do significante de onde advém o sujeito, se repete em relação ao gozo. O significante, ao circunscrever algo da dimensão do gozo, falha, fazendo-o faltar e, assim, causando uma busca por um a mais de gozo. É a partir dessa relação que Miller (2012), apresenta a equivalência que Lacan propõe entre o sujeito e o gozo. Nesse ponto Lacan (1969-70) indica em seu Seminário, livro 17, “O avesso da psicanálise”, a importância do gozo relacionado à repetição e aos significantes. Lacan apresenta os laços sociais como discursos possíveis através de estruturas significantes e indica essas estruturas como aparelhos de gozo. O autor apresenta em primeiro lugar a estrutura do inconsciente como o discurso do mestre, indicado como o discurso ao mesmo tempo do inconsciente e instituidor da própria civilização. Portanto, ao fazer a relação entre a entrada na civilização com a entrada nos discursos, pode-se concluir que só há sujeito no laço, só há sujeito

na civilização.

As elaborações dos discursos como aparelhos de gozo levam Miller (2012) a concluir, a partir de uma fala de Lacan que: “há uma relação primitiva dos significantes com o gozo.” (Miller, 2012, p. 23). E explorando sobre essa relação propõe o seguinte: “‘O significante representa um sujeito para um outro significante’ é uma relação que resume a alienação simbólica, mas os discursos de Lacan introduzem, de algum modo, que o significante representa um gozo para um outro significante”. (Miller, 2012, p.23-24). Ao pensar no significante como representante não só do sujeito, mas também de gozo, Miller (2012) propõe o raciocínio de que da mesma maneira como é concebida a representação que o significante faz do sujeito frente à outro significante, instituindo a falta no sujeito, “ao representar o gozo, o significante o faz faltar” (Miller, 2012, p. 24). Ou seja, o significante, ao representar o gozo, não consegue representá-lo todo e, ao fazer faltar gozo, ele adquire um efeito de causa, causa essa que promove a repetição. Repetição essa própria ao gozo, tal como no exemplo do tonel das Danaides de Lacan (1968-69), que está sempre esvaziando sem nunca ser capaz de ser totalmente preenchido. Relacionando com o que Freud (1930) diz da civilização, é possível ao pensar o efeito citado, que ao mesmo tempo em que a civilização se propõe a conter a tendência à agressividade, à pulsão de morte, ela também a promove.

Ao considerar o significante como causa de gozo, torna-se clara a afirmação de Lacan (1969-70) acerca do primeiro significante inscrito, o significante mestre, sendo fonte de repetição de gozo:

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 ao traço unário, ao pequeno bastão, ao elemento da escrita, um traço na medida em que comemora uma irrupção de 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. (Lacan, 1969-70, p.73)

Nessa irrupção, o gozo extrapola os discursos que o limitam. A pulsão de morte não é toda contida pela Lei, pelo S1, ou simplesmente, o primeiro significante que o sujeito busca se identificar no campo do Outro.

Ao fazer essa leitura, Miller (2012) esclarece que o que Lacan demonstra com essa proximidade do significante com o gozo é “que o gozo é impensável sem o significante e que existe, aí, uma espécie de circularidade primitiva entre o significante e o gozo” (Miller, 2012,

p.37). Essa ideia mostra que a introdução dos significantes como representantes de gozo dependem do gozo, e o gozo é impossível de ser pensado sem o significante. Fato que marca uma relação paradoxal de circularidade primordial entre ambos.

Deve-se levar em conta o fato de que as cadeias significantes, os discursos como aparelhos significantes de gozo, que por conterem e limitarem o gozo, ao representá-lo de forma incompleta e frustrada, são o que permite o laço social e, por consequência, o que institui a civilização. É possível articular que é correlata a oposição que Freud faz entre Eros e pulsão de morte, e a que Lacan faz entre os significantes e o gozo. Ou seja, a civilização não só contém a agressividade do homem, mas também, simultaneamente permite que essa agressividade seja em algum nível satisfeita. A relação de contenção e produção de gozo pelo aparelho significante é apresentada a partir do efeito da repetição, que por entropia produzirá um mais-de-gozar que terá a função de suplementar parte do gozo perdido. Após esses esclarecimentos sobre o funcionamento significante e a relação deste com o gozo podemos proceder com a introdução à teoria dos discursos como laços sociais.

3.3 Os discursos como laços sociais

Após a trajetória de compreensão da incidência da linguagem sobre o ser, percebe-se que Lacan dedicou muitos de seus textos e seminários para transmitir uma leitura da psicanálise e, portanto, do inconsciente sob o prisma estruturalista. Com suas elaborações sobre o funcionamento do significante, da linguagem e do seu uso particular da linguística de Saussure e das estruturas elementares de parentesco de Lévy-Strauss, é perceptível como o registro simbólico é apresentado em primazia, implicando em várias possibilidades e impossibilidades para o ser marcado como dividido, atravessado por um discurso do Outro, que é o inconsciente, e instaura o sujeito do inconsciente. Como exploramos, o sujeito do inconsciente é instituído pela própria estrutura de constituição do sujeito que implica em uma relação com o outro, num processo de identificação que compreende uma relação imaginária do *infans* com a imagem especular no lugar de outro, pela qual ele constitui o seu eu, mas marcado por uma impossibilidade irreduzível de se encontrar uma perfeita complementariedade entre a imagem de si e seu ser, entre o eu e o id. Essa impossibilidade é esclarecida por Lacan (1957-58) ao

introduzir no esquema L o eixo da palavra verdadeira, atravessando a relação especular e constituindo o infans como sujeito de linguagem, sujeito barrado do inconsciente.

Uma vez marcado pela linguagem, o funcionamento do inconsciente se atrela ao próprio funcionamento da mesma, o que implica no destino do sujeito falante, de que a partir do momento em que se identifica a um primeiro significante, está fadado a traduzir-se como falta-a-ser, pois um significante, enquanto desprovido de significação não é suficiente para circunscrever a totalidade do ser e evoca sempre um novo significante, instituindo uma bateria infindável que constantemente reatualiza sua condição. Essa condição faltante é exposta por Lacan em vários de seus ensinamentos, e é resultado de sua trajetória em clínica e estudo. Ele percebeu que mesmo utilizando diversos prismas de interpretação, a constatação alcançada sustenta um ponto em comum que insiste e se manifesta na realidade dos seres falantes como seres que em sua experiência carregam sempre algum ponto de insolúvel. Diante da pretensão moderna de totalização, o que insiste é que algo permanece sempre escapando às veiculações pelo significante, e também às circunscrições imaginárias. Lacan (1957-58) afirma que a psicanálise revela que mesmo nos processos imaginários de constituição do eu, a dimensão da falta está presente, sustentando o desejo enquanto uma eterna defasagem:

Por outro lado, a análise se presta para lembrar uma coisa conhecida desde sempre, qual seja, o caráter vagabundo, fugidio, inapreensível do desejo. Ele justamente escapa à síntese do eu, não lhe deixando outra saída senão ser, a todo instante, apenas uma afirmação ilusória de síntese. Embora seja sempre eu quem desejo, isso em mim só pode ser apreendido na diversidade dos desejos. (Lacan, 1957-58, p. 332)

Ainda que o eu possa circunscrever algo do id, essa circunscrição se manifesta enquanto uma assíntota – eixos que se aproximam e nunca se encontram de fato, a não ser no inapreensível infinito - que por maior que seja sua tentativa de enquadrar a experiência, nunca chega a tocar de forma perfeita a totalidade do ser, sustentando a já mencionada quadratura inesgotável dos arrolamentos do eu. O que sustenta a experiência do desejo enquanto uma infinidade metonímica que nunca se esgota.

Em um prisma simbólico, os efeitos da incidência da linguagem foram descritos por Lacan através das elaborações sobre o Nome-do-Pai, atreladas às tramas míticas propostas por Freud como o mito do assassinato do pai da horda e do complexo de Édipo. Posteriormente introduzindo a dimensão do além do princípio do prazer, que está presente na obra lacaniana

como o gozo. Na teoria dos discursos como laços sociais, Lacan (1969-70) condensa as elaborações sobre a relação do sujeito com a linguagem juntamente com a relação intrínseca entre gozo e significante, e dedica tanto de maneira direta quanto alusiva grande parte de suas elaborações sobre os discursos para criticar a noção de um todo. Demonstrando pela via discursiva como a relação do ser com o Outro é marcada por atravessamentos que vão desde a dimensão do inconsciente, que faz furo na malha significante, até o gozo, que se relaciona não com o sucesso do discurso, mas com seu fracasso.

Fazendo oposição à ideia de discurso majoritariamente presente nas ciências, onde o sujeito produz o discurso como senhor soberano de si, ao pensar estruturalmente a linguagem, Lacan (1964) propõe o inverso. “O inconsciente é estruturado como uma linguagem”, o autor inicia a segunda lição de seu Seminário XI com essa afirmação, apontando em Claude Lévi-Strauss a inspiração para elaborar suas reflexões sobre a estrutura de linguagem, que em sua lógica organiza o inconsciente e as relações sociais. A ideia apresentada é a de que a estrutura de linguagem precede os sujeitos, as relações de linguagem já estão determinadas antes que existam relações humanas: “A natureza fornece, para dizer o termo, significantes, e esses significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, lhes dão as estruturas, e as modelam.” (Lacan, 1964, p. 26). As possibilidades de fazer laços sociais são instauradas a partir das estruturas de significantes.

Não é a razão que estrutura uma linguagem, e sim a linguagem que estrutura a razão, o pensamento. Ela precede o sujeito. Rabinovich (2001) indica o que Lacan chamou de primazia da cadeia significante, que se move anteriormente e para além da consciência e que é a articulação dessa cadeia que produz o discurso, não o sujeito. Este que é escolhido pelos discursos, não os escolhe, não os controla. Lacan (1964) apresenta o sujeito falado pelo discurso e não o contrário:

O importante, para nós, é que vemos aqui o nível em que – antes de qualquer formação do sujeito, de um sujeito que pensa, que se situa aí – isso conta, é contado, e no contado já está o contador. Só depois é que o sujeito tem que se reconhecer ali, reconhecer-se ali como contador. (Lacan, 1964, p. 26)

Lacan propõe a ideia do sujeito barrado que não sabe que algo o escapa inevitavelmente por sua constituição pela linguagem.

Ao acrescentar o conceito de gozo às suas elaborações sobre a estruturação do inconsciente como linguagem, Lacan (1969-70) produz sua teoria dos discursos como laços

sociais. Neles, a relação íntima entre significante e gozo, apontada anteriormente, será esquematizada na forma de matemas, aparelhos significantes que indicam certas estruturas fundamentais do laço social. Os matemas demonstram que com a inscrição da lei simbólica, a qual podemos aproximar, em sua função, com a proibição original do tabu em Freud e com o Nome-do-Pai em Lacan, tal como apresentados anteriormente, instaura-se não só o discurso do inconsciente, mas também a própria cultura, o laço social. Como nos ensinou Miller (2012), os significantes circunscrevem algo do gozo, ao mesmo tempo em que o produzem por efeito de circunscrição malograda que causa repetição. Os Discursos como Laços sociais indicam essa realidade no âmbito da cultura e das relações humanas.

Lacan (1969-70) formaliza a teoria dos discursos em seu “Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise”. Ele diz do discurso como: “uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional. [...] é um discurso sem palavras.” (Lacan, 1969-70, p.10). Por ser sem palavras o discurso subsiste em relações fundamentais, estabilizadas através do aparelho significante e que os discursos vão muito além do que é enunciado, das palavras propriamente ditas. As palavras não são necessárias para inscrever nossos atos no âmbito de enunciados.

O título do livro já indica também a forma como deve ser feita a leitura dos discursos, como uma trama tecida, com direito e avesso. Porém, o avesso não explica o direito e vice-versa como afirma Lacan (1969-70): “O avesso não explica nenhum direito. Trata-se de uma relação de trama, de texto – de tecido, se quiserem. Só que esse tecido tem um relevo, ele pega alguma coisa.” (Lacan, 1969-70, p.51). O discurso então pega algo, pega exatamente a palavra que é utilizada nesse aparelho como expressa Lacan (1969-70):

Os discursos em apreço nada mais são do que a articulação significante, o aparelho, cuja mera presença, o status existente, domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir de palavras. São discursos sem a palavra, que vem em seguida alojar-se neles. (Lacan, 1969-70, p. 158)

A partir desse trecho é possível compreender que o discurso não só é sem palavras, como ele as antecede e as domina dentro de sua lógica, de sua estrutura. Exatamente pelo fato de que estruturam modos de gozo, traduzidos em atos que se inscrevem independente das palavras. O sujeito é então dominado pelos discursos.

No Seminário XVIII, posterior à formalização da teoria dos discursos, Lacan (1971/2009)

esclarece que existe uma relação topológica dos discursos com a banda de Moebius, um objeto que é formado quando se ligam duas extremidades de uma fita após realizar meia volta em um dos lados. O resultado é um objeto sem lados e regiões separadas, sempre conectadas, sem direito e avesso. Objeto que com essas características indica a natureza dos discursos como parte de uma mesma trama, sem hierarquia entre eles, ou níveis de importância, cada discurso inscreve um ato, e tem sua produção, nem melhor nem pior do que o outro, não há espaço para essa discriminação. Cada qual têm sua função, sua produção, sua verdade. O que nos permite pensar que para a civilização, todos os discursos têm sua importância, sua marca essencial na instituição e transformação da mesma. Porém, essa leitura de corte sincrônica não é a única possível, uma leitura diacrônica também é possível de ser identificada nas elaborações de Lacan (1969-70) sobre os Discursos ao longo do Seminário XVII. Num primeiro momento apresentaremos um panorama geral sobre os discursos dentro da leitura sincrônica, sua estrutura, seus elementos, seus lugares e a lógica básica, presente em cada um deles.

Lacan (1969-70) indica que a existência de estruturas de discursos foi extraída da estrutura da própria cadeia de significantes que aponta para o sujeito do inconsciente. Propõe essa estrutura da relação fundamental, considerando o $S1$ como o interveniente de uma bateria significante $S1 > S2$, em que o $S1$ representa o sujeito no campo do *semblant*, ou já estruturado de um saber. Assim apresenta a estrutura do discurso do inconsciente como: $S1$ sobre $\$$ em relação à $S2$ sobre a . Temos portanto no matema:

$$\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a} \quad (1)$$

O autor indica o $S2$ como saber, no campo do Outro, reforçando a noção de saber como gozo do Outro. E por último introduz o quarto elemento dessa estrutura, o objeto a : “o que designamos nesse nível, que é de álgebra, de estrutura significante, como objeto a .” (LACAN, 1969-70, p.12). Objeto a que é o excesso de gozo produzido e perdido na articulação significante que em seus intervalos apontam para o $\$$. Vemos que nesse processo repetitivo da cadeia significante, ou do saber, perde-se algo desse trabalho, seguindo o conceito de entropia, onde no trabalho de organização das partículas se perde um “a mais” de energia.

Há perda de gozo. E é no lugar dessa perda, introduzida pela repetição, que vemos aparecer a função do objeto perdido, disso que eu chamo *a*. O que é que isso nos impõe? Não pode ser outra coisa senão essa fórmula pela qual, no nível mais elementar, o da imposição do traço unário, o saber trabalhando produz, digamos, uma entropia. (Lacan, 1969-70, p.46)

Assim também, no trabalho do saber perde-se gozo, que é simultaneamente perda e produção, perda e suplemento de gozo, o objeto *a*, em sua vertente de mais-de-gozar.

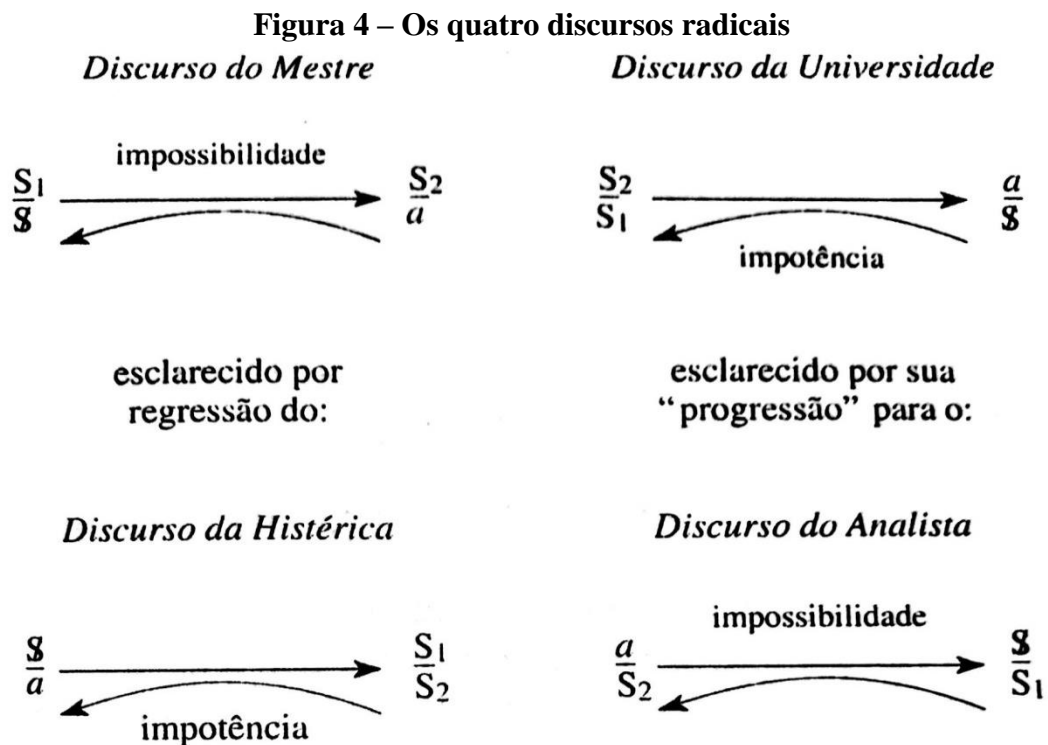
Por fim, Lacan (1969-70) propõe a possibilidade de realizar no sistema como um todo um quarto de giro, demonstrando que nesse movimento é possível obter as estruturas dos quatro discursos como laços sociais. O autor nos orienta de qual maneira é possível fazer o manejo dos matemas dos discursos: “Se parece legítimo que a cadeia, a sucessão de letras dessa álgebra, não pode ser desarrumada, ao nos dedicarmos à operação de quarto de giro, iremos obter quatro estruturas, não mais.” (Lacan, 1969-70, p.13). Em suma, os discursos de Lacan são compostos por quatro lugares e quatro elementos, os lugares são fixos e podem receber apenas um elemento de cada vez. Os elementos por sua vez mudam de lugar, porém, nunca alterando sua ordem encadeada. Esses parâmetros limitam o tipo de movimento possível dos elementos significantes sobre os lugares de forma que se um elemento é deslocado para um espaço vizinho, todos os outros elementos encadeados acompanham o primeiro movimentando-se um espaço na mesa direção de rotação do primeiro. Respeitando esse ordenamento, o máximo de arranjos diferentes possíveis no matema são quatro, representando os quatro discursos radicais de Lacan. As estruturas desses quatro discursos, segundo Lacan, (1969-70) não são propostas a partir de uma imposição, mas sim como um aparelho retirado do funcionamento da realidade: “Está desde já inscrito naquilo que funciona como essa realidade de que eu falava agora mesmo, a do discurso que já está no mundo e que o sustenta, pelo menos aquele que conhecemos. Não apenas já está inscrito, como faz parte de seus pilares” (p.13).

A estrutura que mostra uma articulação significativa, a cadeia que é o saber é compreendida por Lacan como o que limita, ordena o gozo, ou seja, o que Freud (1920/1996) introduz como “além do princípio do prazer”, a pulsão de morte têm sua tendência à satisfação limitada pelo saber. Dessa estrutura que ordena o gozo, na articulação significativa, é também produzido gozo, que se perde, “na própria repetição há desperdício de gozo.” (Lacan, 1969-70, p.44), o objeto *a*, que Lacan no campo do gozo vai chamar de *mais-de-gozar*.

Sobre esse termo Lacan (1969-70) faz relação com o que Marx elabora sobre mais-valia, que assim como o mais-de-gozar, não foi inventado pelo autor, mas sim evidenciado,

demonstrado, de forma similar ao mais-de-trabalho empregado no conceito de mais-valia, como um excedente produzido pela força de trabalho que não é contabilizado para o trabalhador, é perdido por ele e serve apenas ao senhor capitalista.

Para nomear os discursos Lacan (1969-70) lembra das profissões citadas como impossíveis por Freud, dando ênfase aos atos que elas representam: “As três profissões – Se é que se trata de profissões – são então *Regieren, Erziehen, Analysieren*, isto é, governar, educar e analisar.” (Lacan, 1969-70, p. 158). Ele indica a estrutura de linguagem onde um significante representa o sujeito para outro significante como o Discurso do Mestre e ao acrescentar uma quarta “profissão”, introduzida pela histórica, que é a de fazer desejar, o autor apresenta e nomeia os 4 discursos radicais como: Discurso do Mestre, Discurso do Universitário, Discurso do Analista e Discurso da Histórica. Temos:



Os lugares são de:

o agente
a verdade

o outro
a produção

Fonte: (Lacan, 1970/2003, p.447)

Nota-se que os discursos têm em sua estrutura 4 lugares fixos (agente, verdade, outro e produção/perda) separados em 2 lados (sujeito e Outro), e esses lugares são ocupados por 4 elementos: S1, S2, \$ e *a*.

3.3.1 Os elementos

O S1 é o significante-mestre que inscreve a Lei, ímpar, não dialetizável. Assim ele adquire um poder de comando, de maestria. Comando de repetição, uma vez que sua inscrição “comemora uma irrupção de gozo.” (Lacan, 1969-70, p.73), que se refere ao fato de que ao representar o gozo de uma forma incompleta, ele comanda o movimento incessante de se tentar representá-lo novamente. Essa repetição instaurada à partir da inscrição do S1 indica a definição do S2. O S2 representa a cadeia significante que tenta dar sentido ao S1 o repetindo, mas sempre fracassando por estrutura. O S1 repetido não é mais S1 e sim S2. É o saber, um trabalho de gozo, pois o S1 no seu caráter não dialetizável não faz par e se sustenta como “um” único, sem sentido, provocando a cadeia de saber.

O \$ é o sujeito dividido por efeito de linguagem, irrepresentável sempre escapando à linguagem. Porém, é paradoxalmente representado através de um significante para outro significante. Essa relação é marcada pelo impossível de um significante representar a totalidade do sujeito. Vemos assim que “ele é representado sim, mas que ele permanece sempre, estruturalmente, irrepresentável.” (Miller, 2012, p. 27). É pelo próprio fato de que o significante não basta para representá-lo todo que se instaura a repetição significante, apresentada anteriormente como a própria cadeia do saber, o S2.

O \$ está na repetição da cadeia significante que o veicula, o substitui na linguagem. Mas permanece sempre fora da cadeia. Como indica Rabinovich (2001):

Este sujeito não pode ser conceituado em termos de organismos nem de necessidades. É sujeito justamente porque essa barra que o divide o faz vir a ser sujeito desejante; desejante de um objeto perdido, proibido, que insiste como objeto do desejo, escapando sempre às redes de S2, ao mesmo tempo que as sustenta. Sujeito da ordem simbólica, está para sempre enredado na rede significante. (Rabinovich, 2001, p. 6)

Ao mesmo tempo em que é efeito da articulação significante, é também sua natureza irrepresentável que a sustenta.

Por fim o objeto *a*, que não é um significante, mas que na teoria dos discursos “é evidente que o objeto pequeno *a* acaba por funcionar como um significante.” (Miller, 2012, p.36). O objeto *a* pode aparecer de maneiras diferentes de acordo com a sua posição em cada discurso, como indica Valas (2001): “A teoria dos discursos permite mostrar como o objeto *a*, que é o núcleo elaborável do gozo entra em função e que papel ele tem na economia do sujeito. Em cada um dos discursos, ele está um lugar diferente e, mudando de lugar, ele muda de valor.” (Valas, 2001, p.76). O objeto *a* pode ter um valor de objeto causa de desejo, representante da falta no Outro que impulsiona o sujeito para algum objeto, ocupando a posição de agente, exclusivamente no discurso do analista. Mas, no campo do gozo esse objeto é indicado por Lacan (1969-70) como impossível de nomear. E diz: “Se tento nomeá-lo como mais-de-gozar, isto é apenas aparato de nomenclatura.” (Lacan, 1969-70, p. 143). O coloca como o ponto fundamental que funda os discursos a partir da interdição de gozo pelos significantes. Dentro dessa concepção, ele é o excesso de gozo a ser recuperado, usado como suplemento, que é produzido na repetição da articulação significante como efeito de entropia, como explica Lacan (1969-70):

De fato, é apenas nesse efeito de entropia, nesse desperdiçamento, que o gozo se apresenta, adquire um status. Eis porque o introduzi de início com o termo *Mehrlust*, mais-de-gozar. É justamente por ser apreendido na dimensão da perda – alguma coisa é necessária para compensar, por assim dizer, aquilo que de início é um número negativo – que esse não-sei-quê, que veio bater, ressoar nas paredes do sino, fez gozo, e gozo a repetir. Só a dimensão da entropia dá corpo ao seguinte – há um mais-de-gozar a recuperar. (Lacan, 1969-70, p.47-48)

Dessa forma o objeto pequeno *a*, mais-de-gozar, está relacionado à repetição significante, que ao tentar representar algum gozo e sempre faltar, produz um suplemento para essa perda, que é o objeto *a*.

3.3.2 Os lugares

No lado esquerdo, temos o agente do discurso separado por uma barra da verdade. A barra define o representante e o representado em cada discurso. O agente é aquele que vai em nome de uma verdade velada, que ele representa, provocar no outro a produção de algo. Lacan (1969-70) afirma essa ideia de forma bastante direta ao dizer que “o agente não é forçosamente o que faz, mas aquele a quem se faz agir” (Lacan, 1969-70, p. 161). Portanto, o agente é o que comanda o

outro para fazer por ele.

Ainda sobre o agente nos discursos, Lacan (1969-70) traz a noção de dominante. Para ele, esse lugar é o de ordenador do discurso, de onde o discurso é emitido, assim, o termo não apresenta um sentido de dominação, mas sim de denominação de cada discurso: “A palavra dominante não implica a dominância no sentido de que essa dominância especificaria – o que não é seguro – o discurso do mestre. Digamos que se pode dar, por exemplo, segundo os discursos, diferentes substâncias a essa dominante.” (Lacan, 1969-70, p. 41). A dominante de cada discurso trata-se daquilo que determina o agir do sujeito, o que caracteriza os atos em cada discurso. Temos nos lugares dominantes de cada discurso:

- a) Discurso do mestre / Ato de governar / Dominante é a Lei: “porque há, talvez, leis de estrutura que fazem com que a lei seja sempre a lei situada nesse lugar que chamo de dominante no discurso do mestre” (Lacan, 1969-70, p. 45)
- b) Discurso da histérica / Ato de fazer desejar / Dominante é o próprio sintoma: “No nível do discurso da histérica, é claro que essa dominante, nós a vemos aparecer sob a forma do sintoma” (Lacan, 1969-70, p.45)
- c) Discurso da universidade / Ato de educar / Dominante é o saber.
- d) Discurso do analista / Ato de analisar / Dominante é o rechaço, o objeto *a* causa de desejo: “O próprio analista tem que representar aqui, de algum modo, o efeito de rechaço do discurso, ou seja, o objeto *a*” (Lacan, 1969-70, p. 45).

No lado do Outro, temos o que Lacan coloca como a referência de um discurso, “a referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar, querer amestrar.” (Lacan, 1969-70, p.65) pontuando que essa característica aproxima todos os discursos ao discurso do mestre. O lugar do outro nos discursos é, portanto, o lugar do dominado. A seta que liga o agente ao outro deve ser entendida como poder de dominação, revelando que em todo discurso, até mesmo do analista, que é o único discurso que trata o outro como sujeito, existe dominação. Esse outro deverá produzir algo, produção representada pela barra da fração no lado do Outro. Sobre essa produção tal como apresentada o Seminário XVII:

- a) Discurso do mestre > o outro deve produzir objetos de gozo para o mestre.
- b) Discurso da universidade > o outro produz sua divisão o fazendo se revoltar ou sintomatizar ao ser tratado como objeto *a*.
- c) Discurso da histérica > o outro deve produzir o saber.
- d) Discurso do analista > o outro deve produzir sua singularidade, os significantes de sua singularidade como sintoma analítico.

É importante ressaltar que na primeira linha dos discursos, onde se encontram o agente e o outro, Lacan (1969-70) insere uma flecha entre eles “que se define sempre como impossível” (Lacan, 1969-70, p. 166). Impossibilidade que marca todas as formas de laço social. Já na segunda linha há uma barreira entre a verdade e a produção de cada discurso, pois “a produção não têm, em qualquer caso, relação alguma com a verdade.” (Lacan, 1969-70, p.166). Segundo o autor, não adianta tentar relacionar a produção nem com nenhuma suposta necessidade, pois estas são de qualquer maneira forjadas, a verdade está sempre em suspenso, “porque algo a protege, algo que chamaremos impotência”. (Lacan, 1969-70, p. 166).

Em Radiofonia, ainda sobre essa impotência, Lacan (1970/2003), se utiliza da afirmação de Freud sobre as profissões impossíveis, governar, educar, analisar e fazer desejar. Ele diz da impotência definida por uma barreira entre a produção de cada discurso e sua verdade, uma barreira de gozo. Pois como ele indica, apesar de existirem as verdades em cada discurso, elas não se apropriam do real, pois mesmo como verdades, são ainda apenas consequências de seus discursos, ou seja, provém da linguagem. Portanto, uma vez que a linguagem é um sistema simbólico nunca é possível que se aproprie do real.

3.3.3 As características dos discursos

O discurso do Mestre é o discurso da instituição, é o laço social que representa a crença de uma perfeita identificação do ser pelo significante. Sua estrutura é conforme a fórmula do discurso do inconsciente, fato que confere um lugar privilegiado para esse discurso no presente trabalho, pois dela é possível se deparar com pistas para a compreensão dos efeitos do Discurso do Mestre e de seu lugar de dominância, assim como suas declinações sob uma perspectiva histórica. A existência de um discurso pré-existente aos sujeitos, que nele vêm se inscrever,

mesmo que na forma de uma hiância, é o que Lacan (1964) apresenta no seminário XI. Nessa perspectiva entre um primeiro significante (S1) e a cadeia que ele institui (S2) o que é veiculado é o próprio sujeito, marcado pelo discurso. Como já explorado, essa relação do sujeito com o significante é incompleta, portanto, algo sempre escapa à malha discursiva, esse algo que na teoria lacaniana vêm a ser o objeto *a*. No discurso do inconsciente o objeto *a* se apresenta em sua vertente de causa-de-desejo, porém, no discurso do Mestre sua vertente é a do mais-de-gozar, afinal, como Freud já havia indicado, o âmbito da civilização, do laço social é o campo do mal estar. O mal estar, que na teoria lacaniana se localiza no campo o gozo está presente no Discurso do Mestre como o objeto *a* mais-de-gozar.

Nesse modo de laço social utiliza-se da propriedade de comando do significante S1 na forma de poder. Sobre o S1 Lacan(1969-70) diz ter “a função de significante sobre a qual se apoia a essência do senhor.” (Lacan, 1969-70, p.18). Ao produzir os objetos para o senhor (S1), o escravo que detém o saber (S2) nesse laço, goza(*a*), ou seja “usufrui” do sofrimento causado pela situação de submissão ao senhor (S1), sustentando seu lugar de escravo nesse discurso. Todo ato discursivo está marcado pela impossibilidade, não é no sucesso do comando que está a chave para o entendimento desse discurso, mas no fracasso que instaura a insistência, a repetição como apresenta Lacan(1969-70): “O discurso do mestre nos mostra o gozo como vindo ao Outro – é ele quem tem os meios. O que é linguagem não o obtém a não ser insistindo até produzir a perda de onde o mais-de-gozar toma corpo.” (Lacan, 1969-70, p.117). Ou seja, é na insistência desse comando que fracassa, que o senhor busca os objetos de gozo produzidos pelo escravo.

O discurso do analista é o avesso do discurso do mestre, pois o que Lacan (1969-70) nomeia como o avesso da psicanálise é o Discurso do Mestre. O Discurso do analista é o discurso da destituição, é o laço que permite a destituição dos significantes do lugar de mestre na história do sujeito, é também o único que trata o outro como sujeito. No lugar do agente temos o analista (*a*), aqui fazendo *semblant* de objeto causa de desejo como apresenta Lacan (1969-70):

Em se tratando da posição dita do analista, [...] é o próprio objeto *a* que vem no lugar do mandamento. É como idêntico ao objeto *a*, quer dizer, a isso que se apresenta ao sujeito como a causa do desejo, que o analista se oferece como ponto de mira para essa operação insensata, uma psicanálise, na medida em que ela envereda pelos rastros do desejo de saber. (Lacan, 1969-70, p.99)

Na parte superior do discurso, o analista (*a*) representando uma verdade (S2) sobre a castração se

dirige ao outro, aqui propriamente o sujeito castrado (\$), possibilitando a relação de junção e disjunção com o objeto, que remete ao matema da fantasia tal como Lacan propõe. Esse laço permitirá ao sujeito (\$) produzir, eleger e descartar os S1, no processo de análise.

O discurso do analista é o discurso que se traduz pelo ato de analisar. A relação estabelecida nesse discurso é muito particular, pois é o único dentre os quatro que propõe um laço social com o sujeito barrado (\$), com o próprio sujeito do inconsciente. Ao se dirigir diretamente ao sujeito do inconsciente (\$) o analista (a) em seu ato imprime a ética da psicanálise no mundo social, ética essa que busca dar lugar para o desejo, que se manifesta na falta dos significantes em representar a totalidade do ser na operação discursiva, de onde o significante representa o sujeito para outro significante. Rabinovich (2001) indica que esse discurso é capaz de dar lugar para o desejo através da posição do analista que se apresenta como o objeto *a* causa de desejo. Em termos práticos, isso significa que o analista abre mão de toda e qualquer tentativa de dominar o outro, seja pela via do governo expressa no Discurso do Mestre, ou pela via da legislação e educação expressas no Discurso do Universitário. O analista, fazendo semblante de objeto, interroga o sujeito (\$) sustentado pela verdade (S2) que nesse discurso é o saber sobre a impotência do significante, o saber sobre o inconsciente. Segundo Rabinovich (2001) o discurso do psicanalista abre a escuta para o campo da enunciação por traz dos discursos enunciados. Sustentado pelo saber sobre o inconsciente, o analista busca escutar o próprio sujeito do inconsciente, que se manifesta segundo Lacan (1968/1988) no intervalo entre os significantes do discurso manifesto. Quando uma cadeia significante falha, tropeça, é aí que está o sujeito do inconsciente.

Diante de discursos que se apresentam em suposta consistência e objetividade, que tentam ser unívocos e assim, não dão lugar para o sujeito, o discurso analítico evidencia o oposto, a verdade de que algo sempre escapa ao discurso. Com essas características compreende-se o título do Seminário XVII, para Lacan, o avesso da psicanálise é o discurso do Mestre, e, portanto, enquanto o Discurso do Mestre busca instituir uma suposta perfeita identidade entre o sujeito e o significante, instituindo identificações e caminhos de existência, o discurso da psicanálise propõe a destituição do significante, destitui os significantes do lugar de mestre, abrindo espaço para o sujeito e a via do desejo.

O Discurso da Histórica têm um lugar privilegiado na história da psicanálise. Segundo Rabinovich (2001) é o discurso que funda esse campo que se ocupa daquilo que escapa ao

discurso tradicional. Quando Freud se deparou com as histéricas que desafiavam os saberes médicos de sua época, foi provocado a produzir um saber inédito, um saber sobre o inconsciente. Esse laço social provoca a produção de saber, é o laço daqueles que buscam respostas no Outro. Esse discurso apresenta o \$ como a histérica, que se aliena da verdade sobre o seu gozo (a), se dirige ao mestre (S1), o questionando, pressionando para que ele produza um saber acerca de sua própria falta, mas nunca se satisfazendo com essas respostas, negando as soluções que o mestre produz, o destituindo desse lugar como diz Lacan (1969-70): “Ela faz à sua maneira uma espécie de greve. Não entrega seu saber. No entanto, desmascara a função do mestre com quem permanece solidária” (Lacan, 1969-70, p.88). Ao recusar sucessivamente as respostas que recebe do outro, a histérica se mantém insatisfeita, produzindo um laço que captura o outro numa tentativa incessante de oferecer para ela significantes que seriam a chave para seu sofrer, ou como Rabinovich (2001) coloca, do seu destino. Porém, os significantes que o Mestre consegue produzir nunca alcançam a verdade da histeria, pois essa está separada por uma barreira discursiva, a própria barreira da impotência dos significantes. Portanto essa forma de laço-social coloca em cheque qualquer tentativa do outro sustentar um discurso sem falhas, o que aponta para aquilo que o discurso do analista representa, a existência do inconsciente, a verdade de que há sempre um objeto que se perde ao se fazer uso da linguagem que marca o campo da linguagem como um campo também castrado. Ao trazer a verdade sobre a castração à tona o Discurso da Histérica abre a possibilidade para o Discurso da Psicanálise. É somente com a histerização do discurso que é possível um analisante entrar em análise propriamente dita e assim fazer um laço social que torna possível a realização da clínica psicanalítica.

O discurso universitário é apresentado por Lacan (1969-70) como relacionado à profissão impossível de educar. Nesse discurso, o professor universitário (S2), vai impor um saber, em nome de uma “verdade” trazida por autores (S1), ao aluno objeto (a) que como diz Lacan (1969-70) é o *a*-estudante ou astudado, “porque, como todo trabalhador [...] ele tem que produzir alguma coisa” (Lacan, 1969-70, p.98). Dominado pelo imperativo do mais-saber. Lacan (1969-70) chama a atenção que nesse discurso “o objeto *a* vem a um lugar que está em jogo cada vez que isso se mexe, o lugar da exploração mais ou menos tolerável”, ou seja, o estudante nesse discurso, ao ficar no lugar de suplemento de gozo do professor, está numa posição em que se coloca para ser explorado nessa condição.

Além disso, Lacan (1969-70) localiza o discurso da universidade como a primeira ideia do

discurso capitalista, ao chamá-lo de discurso do senhor moderno, em que o mestre (S1) agora velado no lugar da verdade é representado pelo saber (S2). Apresentando o seguinte:

Pensei ter indicado, sem poder desenvolver da última vez por um pequeno contratempo – que lamento –, que o que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber. (Lacan, 1969-70, p.29)

Dentro da lógica desse discurso, podemos inserir o funcionamento da relação entre gerente e proletário na modernidade, onde o patrão (S2) que detém os meios de produção, ou seja, o saber-fazer, comanda o operário (a), que desprovido do saber está reduzido a objeto, escravizado nessa dominação que produz sua divisão e mal-estar (\$), bem representado nos tiques nervosos e repetitivos do personagem de Chaplin em *Tempos Modernos*. Tudo isso sustentado pela verdade que compreende o caráter de comando do Senhor (S1), escamoteado pela barra.

Mais adiante em seu ensino, Lacan (1972) em sua conferência em Milão, propõe uma nova elaboração sobre a lógica capitalista pela via dos discursos. O autor apresenta uma variação do Discurso do Mestre realizando uma alteração completa na estrutura dos discursos para produzir o novo Discurso do Capitalista. Esse discurso têm um funcionamento de estrutura completamente diferente dos matemas radicais e é apresentado como o discurso dominante na contemporaneidade. Retornaremos mais adiante na dissertação com as elaborações sobre o mesmo. Com essa apresentação geral sobre os quatro discursos radicais de Lacan - os Discursos como Laços sociais - numa perspectiva sincrônica, finalizamos o preparo do campo introdutório que permitirá, em seguida, que possamos nos aprofundar na investigação acerca dos Discursos, indicados por Lacan (1969-70) como dominantes na história ocidental. Com uma leitura diacrônica pensaremos o ensino de Lacan sobre a transformação da mestria clássica em uma mestria moderna, assim como a presença da lógica capitalista cada vez mais arraigada no laço a partir da modernidade.

4 OS DISCURSOS EM MUTAÇÃO

4.1 Discurso do Mestre

Lacan (1969-70) localiza o Discurso do Mestre enquanto um discurso de extrema relevância na história ocidental civilizada. É nesse discurso que o autor indica o tipo de laço primordial para o estabelecimento da cultura e da civilização ocidental. Como os elementos que o compõe, assim como os lugares já foram apresentados, cumpre-se ressaltar que esse discurso em particular se apoia em uma lógica de senhor e escravo. O agente desse discurso é o S1, que é o significante por sobre o qual está representada a função do senhor, se dirigindo ao escravo S2, que detém o saber nesse laço. Lacan (1969-70) esclarece que a compreensão do escravo como detentor do saber nesse discurso deriva da percepção do lugar deste em determinado momento da história, tal como apresentado por relatos como os de Aristóteles acerca do funcionamento político de sociedades clássicas, tal como apresenta Lacan (1969-70):

S1 é para andar rápido, o significante, a função de significante sobre a qual se apóia a essência do senhor. Por outro lado, vocês talvez se lembrem do que enfatizei muitas vezes no ano passado – o campo próprio do escravo é o saber, S2. Lendo os testemunhos que temos da vida antiga, em todo caso do discurso que se emitia sobre essa vida – leiam sobre isto a Política de Aristóteles -, não fica qualquer dúvida sobre o que afirmo quanto ao escravo caracterizando-o como suporte do saber. (Lacan, 1969-70, p. 20)

Essa visão acerca do escravo no Discurso do Mestre implica que este não deve ser reconhecido tal como uma classe segregada, que se pode compreender desde os escravos africanos, desumanizados da época de colonização das Américas, sem direitos, sem serem reconhecidos como detentores de saberes válidos, até os ditos escravos modernos que como veremos em uma próxima seção, segundo Lacan (1969-70) compõe a classe operária. Ambas as classes fadadas a operações braçais e mecânicas que não carecem do domínio de saber acerca dos meios de produção e socialização ao qual são subjugados. Para Lacan (1969-70) o escravo presente no Discurso do Mestre é um escravo que cumpre uma função na sociedade em que vive, a função de deter o saber acerca de várias tarefas relevantes na vida política de uma sociedade, este era, para o autor, o escravo da era antiga, e é a figura representada no S2 do Discurso do Mestre, tal como é indicado por Lacan (1969-70):

Na era antiga, ele não era simplesmente, como nosso moderno escravo, uma classe – era uma função inscrita na família. O escravo de que fala Aristóteles está tanto na família quanto no Estado, e ainda mais em uma que no outro. Está lá porque é aquele que tem um *savoir-faire*, um saber fazer. (Lacan, 1969-70, p. 20)

O escravo no Discurso do Mestre é, portanto, aquele que sabe fazer, sabe realizar as tarefas ordenadas por um senhor. É possível a guisa de ilustração imaginar o escravo como um contador que serve uma família, o senhor dessa família não sabe organizar as finanças e recursos da família e, portanto, ordena seu escravo, que sabe organiza-la a realizar essa tarefa. O escravo pode ser também ilustrado como um conselheiro de um imperador, de um rei, que detém os saberes sobre a guerra, sobre o divino, ou até mesmo um filósofo que, têm como sua função de escravo educar os filhos de nobres em sua infância nos caminhos para ocuparem a função de líderes, reis e imperadores. Estes acompanham seus senhores de perto, como parte do Estado e principalmente da família, tal como indicado por Lacan (1969-70).

Os outros elementos a compor o Discurso do Mestre, também já apresentados, são o objeto *a*, *mais-de-gozar* e o \$, sujeito barrado. Nesse discurso, a produção por entropia do trabalho do saber do escravo é um *a* mais de gozo, que representa em duas vertentes, a perda da entrada no discurso, tal como diz-nos Lacan (1969-70): “Já lhes mostrei que, no discurso do mestre, o *a* é identificável precisamente ao que um pensamento laborioso, o de Marx, fez surgir, a saber, o que estava em jogo, simbólica e realmente, na função da *mais-valia*” (Lacan, 1969-70, p. 45). O efeito de perda numa perspectiva simbólica resulta no objeto *a* causa de desejo, como o resto de operação da incidência significativa na constituição do sujeito. E numa perspectiva real, o trabalho da cadeia significativa, ou seja, do saber, produz uma perda real, indicada no objeto *a* em sua vertente de *mais-de-gozar*. No lugar da verdade encontra-se o sujeito barrado, \$, que tal como apresentado por Lacan no Seminário XI, corresponde a uma *hiância*, uma falha que é veiculada no intervalo entre um significativo que o representa para outro significativo, assim, no Discurso do Mestre, que é conforme ao discurso do inconsciente, a verdade que se abre ao produzir uma relação entre o S1 e o S2 é o próprio sujeito, como apresenta Lacan (1969-70): “Ali, em determinado ponto de ligação, especialmente aquele, absolutamente primeiro, do S1 ao S2, é possível que se abra essa falha que se chama sujeito” (Lacan, 1969-70, p. 93).

Um ponto central exprimido pelo Discurso do Mestre é que a identificação ao significativo-mestre, S1, assim como no processo de constituição do sujeito - tal como

apresentado na seção acerca dos três tempos do Édipo lacaniano - institui a castração, que dá o status ao sujeito de sujeito barrado, por só poder ser sujeito enquanto representado pelo significante. Ao acrescentar a concepção de gozo, em coerência com o que Freud (1930) apresenta em *O mal estar na civilização*, Lacan (1969-70) demonstra que o S1 também funciona como lei significante que frustra algo da satisfação da pulsão de morte, o S1 limita a satisfação pelos meios de gozo: “O que afirmo, o que vou hoje anunciar de novo, é que o significante-mestre, ao ser emitido na direção dos meios do gozo que são aquilo que se chama o saber, não só induz, mas determina a castração” (Lacan, 1969-70, p. 93). Nesse sentido vemos como possível leitura acerca do S1, o significante da lei simbólica, que circunscreve algo da realidade de pura pulsão do ser mergulhado na linguagem.

Para Lacan (1969-70) a produção do Discurso do Mestre se relaciona ao processo de entrada na cultura compreendido como a inscrição da lei significante. Aprendemos com os três tempos do Édipo que a resolução de tais momentos lógicos se dá pela identificação ao pai que resulta na constituição do Eu ideal para o sujeito e na inscrição no inconsciente do Nome-do-pai enquanto significante separado do campo dos significantes. Este que dá esteio à lei, à norma. A lei significante castra o sujeito de suas intenções de ser o falo para a mãe e permite ao sujeito a produção de significações e de relação com o Outro. O Nome-do-pai inscrito é relacionado ao recalque primário, portanto, para sempre recalcado e separado dos outros significantes. Enquanto um elemento separado, têm como efeito estrutural o fechamento do conjunto dos outros significantes, possibilitando com isso a produção de significações com fechamentos de cadeias. Essa função de fechar conjuntos de significantes, de fechar cadeias se relaciona à função do ponto de basta, pois é o ponto de basta que diferencia um mero enxame de significantes desorganizados de uma cadeia normatizada. Lacan (1969-70) em coerência com o funcionamento significante acrescenta um novo sentido à posteriori do que nos ensinou anteriormente sobre a função do ponto de basta, no Seminário V. No Seminário XVII o autor indica que tal função está relacionada ao que ele chama de significante-mestre na teoria dos discursos: “Tratava-se do significante-mestre. Era um modo de pedir-lhes que reparassem de que maneira uma coisa que se expande na linguagem como um rastro de pólvora é legível, quer dizer que isso se engancha, faz discurso” (Lacan, 1969-70, p. 201). Ou seja, o significante-mestre é aquele que ordena a cadeia significante, que permite que significantes isolados possam se encadear e produzir significações legíveis, compartilhadas em uma determinada cultura. Por esse motivo é possível afirmar que a

identificação ao pai que institui o recalque primário e o Eu ideal é o fator que marca não só a constituição do sujeito, mas também a possibilidade de entrada nos discursos. Tal raciocínio também justifica Lacan (1969-70) a dizer que essa perspectiva acerca do significante-mestre revela que a dimensão do S1 está presente em todos os discursos, e não apenas do Discurso do Mestre, afinal, a entrada nos discursos depende da inscrição original de um significante-mestre. Sem esse, não há possibilidade de laço social estruturado, como indica o autor: “Seja como for, uma coisa é certa, essa introdução do S1, do significante-mestre, vocês a têm a seu alcance em qualquer discurso – é o que define sua legibilidade” (Lacan, 1969-70, p. 200).

Numa perspectiva social, a inscrição do significante-mestre pode ser localizada nas formulações acerca do mito freudiano do *Totem e Tabu*. Tal como já apresentado, Freud (1913-14) utiliza-se desse mito para exemplificar de que forma é instituída a cultura. Em suma, a trama da tribo primitiva se conclui após o assassinato do pai, motivado pelo par ódio-amor de seus filhos para com ele. Os filhos odiavam o pai, pois este era o único que podia tomar as mulheres da tribo como suas, mas o amavam pelo mesmo motivo, pois ele era o modelo ideal que os filhos almejavam se identificar, pois estes também queriam tomar as mulheres para si. Nesse sentido, após o assassinato do pai, o sentimento de culpa surge, marcando a inscrição da lei do pai na realidade dos filhos da tribo, pois, segundo Lacan (1969-70) é com o assassinato do pai que os irmãos se reconhecem como irmãos, parte de um conjunto, tal como revela a lógica estrutural da inscrição do Nome-do-pai. A morte do pai o separa para sempre dos outros membros da tribo, constituindo o conjunto da tribo como fechado. Por fim, a identificação ao pai é manifesta pela construção do totem, que o substitui simbolicamente. Aquele que era o único que poderia tomar as mulheres da tribo para si, após morto e substituído pelo totem, instaura a lei simbólica que mantém as mulheres da tribo proibidas para os irmãos, colocando-as em status de tabu, mas abrindo a possibilidade de buscarem outras mulheres em outras tribos. Com a introdução do campo do gozo nessa narrativa Lacan (1969-70) afirma que o mito freudiano do *Totem e Tabu*: “é a equivalência entre o pai morto e o gozo” (Lacan, 1969-70, p. 130). A ideia do pai primevo é exatamente a de um ser que não era castrado, que podia tomar qualquer mulher para si, sem limites, sem distinção. Valas (2001), ao explorar os comentários de Lacan sobre esse mito, indica que o pai da Horda, é o exemplo mais claro de um mítico sujeito de puro gozo. Em outras palavras, de um ser sem a inscrição da lei, um ser que não foi castrado e que, portanto, goza de todos sem distinção. O autor indica que essa possibilidade de o pai da horda gozar de todas as

mulheres é a representação do modelo do gozo absoluto e esclarece de que maneira esse ser não castrado goza dessas mulheres:

Na vertente objetiva, gozar de, significa que é do conjunto de todas as mulheres tomadas como objetos que ele goza; a ênfase é posta sobre o sentido de posse. Em suma, ele pode, em princípio, fazer delas o que quiser, gozar delas sexualmente ou gozar de cortá-las em fatias.

Na vertente subjetiva, gozar de, significa que ele pode gozar com qualquer uma delas, do mesmo modo, indistintamente. Em outras palavras, mesmo tomando-as uma a uma, ele pode acreditar que é sempre a mesma, porque ele as confunde todas.

Lacan não deixa de sublinhar o caráter impossível de tal gozo. (Valas, 2001, p. 38)

Sem a castração, em ambas as vertentes, o ser goza de todas as mulheres como objetos, podendo fazer o que bem entender, explorando, e até tendo o poder sobre a vida e a morte. O ser mítico de puro gozo, uma vez que não é castrado, não é capaz de fazer distinções entre o que é seu e do outro, tampouco distinção entre outros indivíduos. Sobre ele não incidiu o efeito de circunscrição significante que determina uma separação e uma proibição, mas também orienta uma forma possível de gozar e de fazer laços com o Outro. Mas como Valas (2001) observa, tal concepção de ser de puro gozo é completamente impossível. Não é possível conceber que existiu na realidade tal ser, e é nesse ponto que Lacan (1969-70) traça uma diferença crítica à proposta original de Freud.

Lacan (1969-70) afirma que a intenção de Freud com suas elaborações míticas era de propor uma leitura acerca de certas lógicas de constituição que deveriam acontecer de fato na realidade, por exemplo, correspondendo a acontecimentos históricos. Mas Lacan (1969-70) aponta o absurdo de tal pretensão:

O pai da horda – como se tivesse havido em algum momento o menor rastro do pai da horda. Viu-se orangotangos. Mas do pai da horda humana, jamais se viu o menor rastro. Freud faz questão de que isso seja real. Mantém-se nisso. Ele escreveu todo o *Totem e Tabu* para dizer – isso aconteceu obrigatoriamente, foi daí que tudo partiu. (Lacan, 1969-70, p. 118-119)

Além do mito da horda primitiva, Lacan (1969-70) não deixa de criticar a forma imaginária de interpretação freudiana, de uma pretensa correspondência entre o mito e a realidade também a partir do mito do Édipo: “O complexo de Édipo, tal como nos é contado por Freud quando se refere a Sófocles, não é em absoluto tratado como um mito” (Lacan, 1969-70, p. 119). Podemos nos questionar sobre o que queria Lacan (1969-70) com tais críticas, seria uma tentativa de desqualificar Freud? Certamente que não. Acontece que Lacan (1969-70) prossegue com a

transmissão de seu primeiro ensino, ou seja, da sua perspectiva estrutural acerca do inconsciente estruturado como uma linguagem. Afinal, sua teoria dos discursos sustenta a lógica estrutural fazendo a manutenção dos discursos enquanto aparelhos significantes. Mas, introduz em meio a esses aparelhos significantes - que remetem a um registro simbólico - um ponto de perda Real, o já apresentado objeto *a* mais-de-gozar. Ou seja, a crítica de Lacan (1969-70) não pretende de forma alguma minimizar a importância das proposições freudianas, mas sim, retirar a compreensão das mesmas de uma lógica puramente imaginária e propor uma leitura estrutural, que utiliza das lógicas míticas enquanto efeitos de estrutura do funcionamento significante. Na perspectiva de Lacan (1969-70) o pai nos mitos propostos, não deve ser compreendido como um pai que existe ou existiu na realidade, mas sim como função que se articula em varias categoria propostas por Lacan como compondo a realidade do ser de linguagem, os registros imaginário, simbólico e real, este último que se refere ao campo do impossível, tal como localiza o autor:

Que o pai morto seja o gozo, isto se apresenta a nós como sinal do próprio impossível. E é nisso mesmo que reencontramos aqui os termos que defini como aqueles que fixam a categoria do real, na medida em que ela se distingue radicalmente, no que articulo, do simbólico e do imaginário – o real é o impossível. Não na qualidade de simples escolha contra o qual quebramos a cara, mas de escolha lógico daquilo que, do simbólico, se enuncia como impossível. É daí que surge o real. (Lacan, 1969-70, p. 130)

Não nos interessa para o presente trabalho, no entanto, esclarecer a articulação entre todos os registros, ou do pai em cada um deles, mas cumpre-se necessário afirmar que Lacan (1969-70), tal como expresso na citação anterior, propõe uma relação entre o simbólico e o real, entre o significante e o gozo e tal relação está expressa na elaboração de seus discursos como laços sociais. A introdução do significante-mestre pressupõe enquanto verdade a castração, ou seja, indica que há algo real que é privado do sujeito, que é impossível de ser obtido, uma vez que esse é marcado pelo significante. Nesse sentido, para Lacan (1969-70) na teoria dos discursos, o pai morto que anteriormente no Seminário V foi atribuído ao simbólico, agora é localizado enquanto um pai real e, portanto, impossível. É dessa impossibilidade que Lacan (1969-70) localiza o pai real como o agente da castração, e afirma que esse agente é o agente do Discurso do Mestre: “Eis o nível do termo em que convém considerar o que cabe ao pai real como agente da castração. O pai real faz o trabalho da agência mestra” (Lacan, 1969-70, p. 132) afinal, como o autor nos apresenta com os discursos, os atos expressos pelos agentes são atos impossíveis. Com tal afirmação vemos como correlatos o pai real e o significante-mestre e essa correlação indica o que

tal significante representa no Discurso do Mestre, a saber, o lugar do ser mítico, sem correspondente na realidade como tal, relacionado ao que Lacan (1969-70) esclarece sobre os atos míticos: “Aqui o mito não poderia ter outro sentido a não ser aquele ao qual o reduzi, o de um enunciado do impossível. Não poderia haver ato fora de um campo já tão completamente articulado que aí a lei não tivesse seu lugar” (Lacan, 1969-70, p. 132). Ou seja, se o pai real é o que emite o ato da castração, ele só o faz por partir de um ponto em que já está situado em função da lei simbólica. O que Lacan (1969-70) esclarece com a noção do pai real é que este é uma construção de linguagem, é real, pois a partir de uma inscrição simbólica se apresenta como um pai impossível. Refere-se à concepção mítica que jamais poderia corresponder à realidade, e essa articulação diferencia o que é real e realidade, Lacan (1969-70) nos diz: “O pai real nada mais é que um efeito da linguagem, e não tem outro real. Não digo realidade, pois a realidade é uma outra coisa” (p. 134). Assim, o real se apresenta como um campo que é efeito de linguagem, tal como apresentado na leitura acerca da chuva dos significantes. E a castração se revela como: “a operação real introduzida pela incidência do significante, seja ele qual for, na relação do sexo. E é óbvio que ela determina o pai como esse real impossível que dissemos” (p. 135). É a operação real que indica que algo falta no campo do Outro, e sempre vai faltar, um ponto impossível em relação ao simbólico, isso é o campo real, o campo do gozo. Na teoria dos discursos, esse pai real está representado pelo S1 do mestre, separado da cadeia, sem sentido, impossível. Tais articulações justificam a posição que Lacan (1969-70) defende diante dos mitos freudianos acerca do lugar do pai, correlato ao lugar do senhor no Discurso do Mestre e de sua verdade como efeito estrutural inevitável de castração:

Tudo isso culmina na ideia do assassinato, ou seja, o pai original é aquele que os filhos mataram, e depois disso é do amor por esse pai morto que procede uma certa ordem. Nessas enormes contradições, em seu barroquismo e superfluidade, não parece isso ser apenas uma defesa contra essas verdades que a proliferação de todos os mitos articula claramente, bem antes de que Freud, ao fazer a escolha do mito de Édipo, restringisse essas verdades? O que se trata de dissimular? É que, desde que ele entra no campo do discurso do mestre em que estamos tentando nos orientar, o pai, desde a origem, é castrado. (Lacan, 1969-70, p. 105-106)

A estrutura do Discurso do Mestre formulada por Lacan (1969-70) denuncia que todo aquele que puder vir a se identificar ao lugar do senhor, como tentando sustentar essa posição impossível, seja na roupagem do senhor, do pai da horda, de deus, imperador, rei, e etc, todos, na medida em que se identificam ao S1, o fazem por serem originalmente submetidos à lei significante, sendo

na verdade, castrados. Mas, essa verdade de castração não é acessada pelo agente do Discurso do Mestre, o senhor se mantém alienado dessa verdade.

O Discurso do Mestre é definido pela ideia de um sujeito que em sua estruturação pela linguagem, é representado pelo significante, mas de uma forma em que a verdade dessa representação esteja mascarada. Segundo Lacan (1969-70) é um discurso sustentado pelo ponto mítico enquanto enunciado de um impossível, ou seja, o senhor acredita “ser idêntico ao seu próprio significante” (p. 94), de forma completa e perfeita, acreditando-se sem falhas ou divisões, tal como aponta o autor: “Diremos que o princípio do discurso, não dominado, não amestrado, e sim mestrado, com hífen, do discurso na medida em que feito mestre – é acreditar-se unívoco” (p. 108). Lacan (1969-70) reforça esse ponto acerca do S1 no Discurso do Mestre em vários momentos ao longo do Seminário XVII e inclusive aponta que um significante designado dessa forma absoluta é facilmente reconhecido no lugar que na constituição do sujeito se refere ao estabelecimento do Eu ideal, ou simplesmente do Eu. O autor nos lembra que o Eu consiste em uma versão idealizada do sujeito a partir de sua constituição pelo Outro e têm como efeito exercer um imperativo que comanda e governa o modo de ser do sujeito, uma vez que esse Eu não é o sujeito, o Eu do mestre é o que submete o sujeito à sucessivas e eternamente fracassadas tentativas de se reconhecer perfeitamente nesse significante, sobre isso diz Lacan (1969-70/199):

O Eu transcendental é aquele que qualquer pessoa de uma certa maneira enunciou um saber como verdade, é o S1, o Eu do mestre. O Eu idêntico a si mesmo, é precisamente daí que se constitui o S1 do puro imperativo. O imperativo é precisamente aquilo em que o Eu se desenvolve, porque está sempre em segunda pessoa. O mito do Eu ideal, do Eu que domina, do Eu pelo qual alguma coisa é pelo menos idêntica a si mesma. (Lacan, 1969-70, p.65)

O Eu para o autor permanece sempre em segunda pessoa, pois é aquilo que escraviza em algum nível o sujeito em direção àquilo que ele acredita o representar, Tu es Eu, o que eu sou é Tu, preciso ser o Eu. E nesse imperativo se sustenta toda uma lógica de senhor escravo, em que o S1 governa as tentativas de identificação do sujeito no discurso. O que aponta para os efeitos desse primeiro traço significante na constituição do sujeito e do laço, para Lacan (1969-70) essa insistência instaurada pelo imperativo do Eu, é herança do traço unário, que enquanto sem sentido, evoca uma repetição em que a cada repetição ele jamais é o mesmo, denunciando que a linguagem se instaurou de forma eficaz por sobre aquele capturado nessa estrutura. É exatamente por essa realidade em que a identificação primordial, a identificação ao S1 enquanto traço unário

remete à um sentido de Um diferente do Um como todo, o S1 é o significante único, separado da cadeia que o próprio evoca e governa. O traço unário nesse sentido é o significante que marca o ser enquanto distinto, único, tal como diz Lacan (1969-70): “É justamente o que aprendemos no discurso psicanalítico – o Um unificante, o Um-tudo – não é disso que se trata na identificação. A identificação pivô, a identificação-mor, é o traço unário, é o ser marcado como um” (Lacan, 1969-70, p. 164). Ainda sobre o significante-mestre o autor chama a atenção para uma homonímia existente entre a palavra “mestre” no francês, ou seja “*mâitre*”, com a conjunção “*m’etre*” que é traduzida para *me ser*, que indica que o significante mestre é o significante do ser em si mesmo, curiosidade interessante que corrobora com toda a articulação mencionada (p. 162). Acontece que essa ética do ser em si mesmo, unívoco e completamente identificado ao significante, sustentou por muito tempo na história uma lógica que escamoteia e mascara a simples verdade de que o ser marcado pelo significante é na verdade castrado, como afirma Lacan (1969-70): “Apresentar as coisas assim, na verdade, mostra que isso ficou tanto tempo obscuro, no nível do discurso do mestre, precisamente por estar em um lugar que, por sua própria estrutura, mascarava a divisão do sujeito” (Lacan, 1969-70, p. 108). É um discurso que mascara a lógica do desejo, que articula com o que a psicanálise se debruça e se apresenta como uma ética de extrema relevância, exatamente ao dar lugar para a verdade sobre a falta, o desencaixe que existe no status de verdade desse discurso. Segundo Lacan (1969-70) é aí “que a análise adquire sua importância” (p. 107). Pois o discurso do analista, como já apresentado, é o único que propõe uma articulação entre o objeto perdido e o sujeito barrado, relação que corresponde à articulação lacaniana da fantasia. Lacan (1969-70) evidencia que no Discurso do Mestre não há uma relação possível entre o que poderia se manifestar como causa de desejo do mestre, nesse discurso o que é produzido é o gozo, o objeto *a* na sua vertente de *mais-de-gozar*, e ainda sim, está separado do sujeito \$, existe uma barreira entre ambos. O gozo e o desejo estão interditados segundo o autor, o que confere a esse discurso um lugar relevante, pois sua estrutura exclui a possibilidade de construção da fantasia. Segundo Lacan (1969-70) a fórmula do discurso do mestre: “tem seu interesse por mostrar que ele é o único a tornar impossível essa articulação que apontamos em outro lugar como a fantasia, na medida em que é a relação do *a* com a divisão do sujeito – ($\$ \diamond a$)” (p. 114) e é por esse motivo que nesse discurso o mestre está cego de sua condição. Cegueira que a psicanálise busca, com a licença do uso da palavra, “curar”.

As articulações de Lacan (1969-70) propõem uma superação da compreensão dos mitos em psicanálise, enquanto interpretações imaginárias e estanques. O caráter impossível das figuras míticas, tais como o pai da horda aponta para o registro do real, que se constitui a partir da incidência do significante. O significante S1 no Discurso do Mestre indica esse lugar mítico, não mais como uma representação pré-determinada, mas como um significante qualquer, que se encontra separado da cadeia, único, sozinho e sem significação. O primeiro significante que marca a identificação ideal, evoca outros para significá-lo. Na relação entre significantes, existem falhas, básculas, hiancias que apontam para o sujeito do inconsciente, que é representado mas nunca todo. Lacan (1969-70) sintetiza essa ideia no seguinte trecho:

Todos os significantes se equivalem de algum modo, pois jogam apenas com a diferença de cada um com todos os outros, não sendo, cada um, os outros significantes. Mas é também por isso que cada um é capaz de vir em posição de significante-mestre, precisamente por sua função eventual ser a de representar um sujeito para todo outro significante. É assim que o defini desde sempre. Só que o sujeito que ele representa não é unívoco. Está representado, é claro, mas também não está representado. Nesse nível, alguma coisa fica oculta em relação a esse mesmo significante. (Lacan, 1969-70, p. 93)

O significante-mestre é qualquer significante que seja apanhado na estrutura do Discurso do Mestre, como o significante primordial da identificação, e ocupando o lugar de agente da castração, o pai real, sem sentido, que torna evidente a falta no campo do Outro, determinando o sujeito como sujeito castrado. Nesse sentido, como parte do processo de constituição, é necessário, segundo Lacan (1969-70), que o sujeito se depare em algum momento com esse discurso, é diante do Discurso do Mestre que a castração pode operar enquanto efeito real. Esse contato é o que o autor indica como mediador da constituição infantil do inconsciente, com as possibilidades da vida adulta que não superam as marcas uma vez instituídas na infância:

Se pudemos perceber que a psicanálise nos demonstra que a criança é o pai do homem, certamente deve haver, de algum modo, alguma coisa que faz essa mediação, que é precisamente a instância do mestre na medida em que esta chega a produzir, de qualquer significante, afinal, o significante-mestre. (Lacan, 1969-70, p. 130-131)

É diante da estrutura do Discurso do Mestre que de um significante qualquer pode vir a marca de sem sentido que opera a castração, destinando o sujeito do discurso à uma condição de eterna divisão, e é nesse ponto que a psicanálise resiste, pois, mesmo que velado, o inconsciente se manifesta nas falhas da malha significante que compõe os discursos.

Enquanto a psicanálise adquire sua relevância ao se prestar a dar lugar e escutar as falhas que caracterizam o sujeito enquanto inconsciente, por muito tempo ao longo da história os caminhos dominantes do pensamento, da filosofia, fomentaram e perpetuaram a ideia de que o sujeito é consciente, o sujeito sabe de si. Isso é para Lacan (1969-70) uma das ideias defendidas por um desses, que segundo o autor, é representante do campo da filosofia, a saber, Hegel. Hegel propõe em sua *Fenomenologia do Espírito* uma leitura dialética da história humana que têm como um de seus momentos marcantes a dialética do senhor e escravo. Em certo momento o senhor é apontado como aquele que é ser-para-si apenas, e o escravo um ser para o outro, essa relação compõe a linha superior do Discurso do Mestre lacaniano, e se limita a linha superior, pois, Hegel parte de uma ideia de uma consciência que sabe ser consciência. Ainda que Hegel atrele a possibilidade do sujeito saber de si somente por uma relação com o outro, esse ponto instaura uma ambiguidade de onde a psicanálise vai advir, pois tal sujeito que sabe de si, como já vimos, é impossível, o que indica que sua verdade é dividida, como diz Lacan (1969-70):

É em torno disso que se dá o jogo da descoberta psicanalítica. Como qualquer outro, não deixa de ter sido preparado. Foi preparado por essa hesitação – que é mais que uma hesitação –, essa ambiguidade, sustentada por Hegel com o nome de dialética, quando chega a postular de início que o sujeito se afirma como sabendo-se. (Lacan, 1969-70, p. 93)

Para Lacan (1969-70) a afirmação hegeliana de que o sujeito sabe de si é ambígua pois revela uma ingenuidade do filósofo em não reconhecer as falhas que compõe toda uma dimensão da existência que não é sabida e não pode ser sabida. Mas mesmo a partir dessa ingenuidade, Hegel não deixa de apontar várias crises dialéticas na trajetória do homem na história, e diante dessas problemáticas, a solução da dialética do senhor e escravo culminaria, segundo Lacan (1969-70) num momento em que o senhor encontraria sua verdade no trabalho do escravo, para o autor, a: “figura inaugural do mestre e senhor, encontra sua verdade no trabalho do outro por excelência, daquele que só se sabe por ter perdido esse corpo, esse mesmo corpo em que se sustenta, por ter querido preservá-lo em seu acesso ao gozo – em outros termos, o escravo” (Lacan, 1969-70). Veremos na próxima seção o que implica a dialética do senhor e escravo para Hegel, como nela de um embate mortal por reconhecimento surgem dois lugares distintos na relação com o outro, o senhor que desafia a morte e o escravo que se esquivava da mesma. No momento o que interessa é que para Hegel, o escravo daria a verdade ao senhor, e somente do lugar de escravo poderia ascender para outro momento dialético. Para Lacan (1969-70) a história da humanidade revelou

que esse momento não aconteceu, o que não impediu que o Discurso do Mestre, em sua lógica de senhor e escravo fosse dominante por muito tempo. Afinal, o escravo tira alguma satisfação do lugar de escravo, do lugar de quem sabe, e isso sustenta esse tipo de relação, tal como indica Lacan (1969-70):

Eis o que constitui a verdadeira estrutura do discurso do senhor. O escravo sabe muitas coisas, mas o que sabe muito mais ainda é o que o senhor quer, mesmo que este não o saiba, o que é o caso mais comum, pois sem isto ele não seria um senhor. O escravo sabe, e é isto sua função de escravo. É também por isto que a coisa funciona, porque, de qualquer maneira, funcionou durante muito tempo. (Lacan, 1969-70)

A estrutura do Discurso do Mestre nos indica que o escravo enquanto representante do saber, goza desse lugar, afinal o saber é meio de gozo, e isso colabora para a compreensão da manutenção desse discurso, porém, Lacan (1969-70) questiona se foi possível perceber se em algum momento da história o escravo entregou ao senhor a verdade, se pelo trabalho do escravo o senhor se reconheceu castrado. Isso não ocorreu, pois num movimento contrário, o senhor passou a acreditar-se ainda mais unívoco e poderoso, e o escravo perdeu o domínio do saber em sua relação com o senhor. Lacan (1969-70) defende que o que ocorreu ao longo da história foi uma apropriação do saber do escravo pelo senhor:

Constatamos que historicamente o senhor lentamente frustrou o escravo de seu saber, para fazer deste um saber de senhor. Mas o que permanece misterioso é como o desejo pôde-lhe advir. Do desejo, creiam-me, ele bem que abria mão, pois o escravo o preenchia antes mesmo que ele soubesse o que podia desejar. (Lacan, 1969-70, p. 34)

Como apontado pelo autor, esse movimento de apropriação do saber se esbarra numa dúvida sobre o que motivou esse acontecimento, o que causou o desejo no senhor, como a dimensão do desejo pode se manifestar num laço em que o senhor se acredita completo e têm o escravo trabalhando para tamponar qualquer possível falta antes mesmo que o senhor pudesse percebê-la? Na hipótese de Lacan (1969-70) um fator essencial na produção dessa inesperada transformação foi o advento da filosofia ao longo da história. Os filósofos, por muito tempo capturados no lugar do escravo se debruçaram no gozo do saber, questionando a realidade que viviam, construindo interpretações e esquemas de compreensão do mundo, por muito tempo foram os representantes do saber, e em certo momento, ao elevar o saber ao status de objeto primordial para a evolução

humana, chegaram a uma ideia pretenciosa que foi atraente o suficiente para causar um desejo no senhor, o desejo de saber. Destacamos o questionamento de Lacan (1969-70):

Há de fato uma pergunta a ser feita. O senhor que opera essa operação de deslocamento, de transferência bancária, do saber do escravo, será que ele tem vontade de saber? Um verdadeiro senhor, vimos isto em geral até uma época recente, e se vê cada vez menos, um verdadeiro senhor não deseja saber absolutamente nada – ele deseja que as coisas andem. E por que haveria ele de querer saber? Há coisas mais divertidas. Como terá chegado o filósofo a inspirar o desejo de saber ao senhor? (Lacan, 1969-70, p. 23)

Há cada vez menos representantes de um senhor clássico na sociedade contemporânea, Lacan (1969-70) afirma isso na citação acima e percebe que isso se deve ao fato do surgimento do desejo de saber, de saber cada vez mais. Essa lógica pressupõe uma possibilidade de contabilizar o saber, de se adquirir, manter e acumular como um recurso escasso finito. Mas de onde surgiu essa perspectiva acerca do saber? Lacan (1969-70) aponta como representante privilegiado da filosofia que produziu essa ideia o próprio Hegel, pois Hegel (1992) propõe em sua *Fenomenologia do Espírito* que o escravo, através de seu trabalho, de seu contato com o saber, apontaria a verdade do senhor, e superaria essa dialética de servidão rumo a um estágio dialético em que alcançaria o ápice da humanidade, ápice esse que segundo o autor revelaria o fim da história humana, a conquista do saber absoluto. Um saber que se totalizaria nesse momento, se completaria, chegando ao fim. Sabemos com a psicanálise, especialmente com a leitura lacaniana, que o saber não se totaliza. Se realizarmos um caminho contrário, como num risco de pólvora que queima até chegar em sua origem, chegamos no S1, num primeiro significante que enquanto tal, é arbitrário, descolado de sentido e que numa alegoria, chegar nessa verdade, para um filósofo como Hegel, não seria muito diferente de ver explodir em sua cara o barril de pólvora de onde brota a cadeia de pólvora (significante) que compõe o saber.

Mas, o discurso de um filósofo tal como Hegel, não deixa visível essa verdade. Uma filosofia em que se acredita numa possibilidade de tudo saber é apanhada por uma estrutura que apresentamos anteriormente como nomeado por Lacan (1969-70) como a estrutura do Discurso do Universitário, em que a verdade sobre o senhor, enquanto significante-mestre, meramente mítico e arbitrário está escondida no lugar da verdade. E é essa a hipótese de Lacan (1969-70) que começa a responder a pergunta sobre o que causou o desejo de saber no senhor, e que em termos históricos, promoveu a apropriação do saber do escravo, modificando a mestria dominante

nas sociedades ocidentais, de um Discurso do Mestre Clássico, para um discurso do Mestre Moderno, que para Lacan (1969-70) é uma outra forma de nomear o Discurso do Universitário, afinal, para o autor: “poderíamos assim escrever que aquilo que no discurso do mestre é o S1 pode ser chamado de congruente ou equivaler ao que vem funcionar como S2 no discurso universitário” (Lacan, 1969-70, p. 107-108). No Discurso do Universitário, o S2 funciona como o mestre, mas um mestre que sabe.

Antes de explorarmos o Discurso do Universitário assim como o que procedeu em sua substituição ao Discurso do Mestre como dominante na cultura, cumpre-se necessário compreendermos o modo como se dá, para Hegel, a relação dialética entre o senhor e o escravo tal como descrita no capítulo 4 da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 1992). É dessa relação dialética que Lacan (1969-70) extrai a lógica básica localizada na linha superior do Discurso do Mestre, assim como é A partir das ideias hegelianas que Lacan (1969-70) tece suas críticas a respeito de sua modificação em Discurso do Universitário.

4.2 Dialética hegeliana em Lacan

A presença da influência das ideias de Hegel na obra de Lacan não se detém à suas proposições acerca dos discursos como laços sociais. O que é apresentado como dialética do desejo especialmente no seminário 5 revela que ao longo de seu percurso, suas elaborações foram enriquecidas pelas contribuições filosóficas de Hegel. Em todo o processo descrito por Lacan (1957-58) sobre os três tempos do Édipo, percebemos que a constituição subjetiva depende de uma relação com o desejo do Outro, e nesse momento de sua obra, Lacan (1957-58) não hesita em declarar que suas concepções sobre essa dialética e as próprias noções sobre o desejo derivam não apenas do que Freud apresentou com a psicanálise, mas também da visão de Hegel:

O desejo humano, em suas relações internas com o desejo do Outro, foi vislumbrado desde sempre. Basta nos reportarmos ao primeiro capítulo da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, para descobrirmos por quais caminhos uma reflexão bastante aprofundada poderia permitir-nos iniciar essa investigação. Isso não equivale a retirar nada da originalidade do fenômeno novo trazido por Freud, e que nos permite lançar uma luz muito essencial sobre a natureza do desejo. (Lacan, 1957-58, p.332)

Lacan (1957-58) esclarece que em sua leitura, a abordagem hegeliana acerca do desejo não é dedutiva, mas passa por um processo apresentado por Hegel como um processo dialético que

pensa a constituição do homem enquanto consciência de si através do reconhecimento da consciência de si no outro. Nesse processo, o que ocorre para Hegel é a sucessão de saltos dialéticos na relação com o outro que sintetizam momentos de oposição. Esse momento chamado por Lacan (1957-58) de síntese está em conformidade com o que Hegel chama de suprassunção. Basicamente, diante de momentos dialéticos opostos, um novo nível de realidade pode ser construído. Uma afirmação diante de uma negação deve ser superada, ou suprassumida para alcançar um novo nível de afirmação. Mas enquanto para Hegel os processos da história humana dependem unicamente de uma sucessão natural de superação desses momentos dialéticos, para Lacan (1957-58) a dialética da vida, da constituição do sujeito e dos laços é atravessada por outros fatores, um deles, introduzido pela psicanálise é o inconsciente, a dimensão do inconsciente, como comentado por Lacan (1957-58):

A questão que então se coloca é saber de que modo, por intermédio disso, pode introduzir-se a dialética da própria vida. Isso só pode traduzir-se, em Hegel, por uma espécie de salto que, na ocasião, ele chama de síntese. A experiência freudiana mostra-nos um encaminhamento inteiramente diverso, embora, muito curiosamente, e também de maneira muito notável, o desejo também se apresente nele como profundamente ligado à relação com o outro como tal, apesar de se apresentar como um desejo inconsciente. (Lacan, 1957-58, p.332)

É perceptível que Lacan (1957-58) apesar de se utilizar das contribuições de Hegel, não acolhe a visão do mesmo de forma bruta. Ao ressaltar que no que diz respeito ao inconsciente, os processos se revelam de maneira diversa, desde o seminário 5 introduz alguma crítica, ainda que branda à visão de Hegel, crítica que se tornará cada vez mais severa até se apresentar de forma contundente com a teoria dos discursos como laços sociais.

Antes de apresentarmos as consequências de tais críticas cumpre-se afirmar que o Hegel de Lacan não é um Hegel considerado puro. Safatle (2006) lembra que a visão de Lacan deriva-se de sua participação nas aulas sobre a *Fenomenologia do Espírito* ministradas por Alexandre Kojève em Paris na década de 1930. A forma utilizada por Kojève pra compreender e transmitir a dialética hegeliana era considerada bastante original e não poderia ser considerada como uma transmissão sistemática e fiel das ideias hegelianas. Safatle (2006) lembra que enquanto Hegel propõe uma filosofia da natureza ao realizar a observação dos fenômenos culturais, ou seja, das manifestações humanas visíveis ao longo da história ocidental interpretadas enquanto processos naturais, Kojève: “converteu o sistema hegeliano em uma antropologia filosófica, fato que, ademais, foi determinante para a constituição daquilo que ele nomeou como *ontologia dualista*”

(Safatle, 2006, p. 27). Com essa empreitada, Kojève se afastou da proposta original hegeliana, mas introduziu uma leitura com suas próprias qualidades que foi acolhida por Lacan em suas elaborações.

Em sua *Introdução à leitura de Hegel*, Kojève (2002) faz uma síntese a partir de sua própria leitura das ideias apresentadas na *Fenomenologia do espírito* (Hegel, 1992), sobre a gênese do homem enquanto consciente-de-si e da lógica do Senhor e do escravo, que possibilita a criação da civilização. Como já mencionado, Lacan frequentou as aulas desse autor e mostrou-se fortemente influenciado por suas ideias. Podemos perceber a proximidade na obra desses dois pensadores ao nos depararmos com as noções de desejo, de sujeito de linguagem e de gênese da civilização. Ao propor os Discursos como laços sociais, especialmente o Discurso do Mestre, Lacan se utiliza da dialética do senhor e do escravo apresentada por Hegel e transmitida por Kojève em suas aulas.

Kojève (2002) inicia suas elaborações seguindo uma estruturação dialética em seu ensino, em concordância com o formato proposto por Hegel em *A fenomenologia do espírito*. Kojève (2002) explora o processo de ascensão do homem em direção ao saber absoluto através de níveis de existência que são dialeticamente superados ao longo da história. Para o autor o que marca a realidade do homem enquanto consciente-de-si é a entrada na linguagem, que implica na capacidade de dizer de si, de lançar mão dos recursos da fala. O homem que passa a dizer de si revela sua diferença para com os outros animais. O nível da consciência-de-si se apresenta, portanto, enquanto um nível superior, na medida em que este representa a supressão do nível do mero sentimento de si, como expõe:

O homem é consciência-de-si. É consciente de si, consciente de sua realidade e de sua dignidade humanas. É nisso que difere essencialmente do animal, que não ultrapassa o nível do simples sentimento de si. O homem toma consciência de si no momento em que – pela primeira vez – diz: “Eu”. Compreender o homem pela compreensão de sua origem é, portanto, compreender a origem do Eu revelado pela palavra. (Kojève, 2002, p. 11)

O homem marcado pela linguagem é aquele que difere a sua realidade de uma realidade natural, e esse fato por si só, indica que na essência do homem está uma busca por algo diferente, algo que o falta. Isso remete à presença do desejo em sua experiência. Para Kojève (2002): “O Ser do homem, o Ser consciente de si, implica e supõe o desejo” (p. 11). A partir dessa afirmação, faz-se necessário compreender o que o autor compreende como desejo, em especial o desejo do homem.

O desejo é o que move as ações do homem, essas buscam satisfazê-lo. De que maneira? Kojève (1939/2002) indica que é pela via da transformação dos objetos desejados. Como no ato de se alimentar, em que para satisfazer a fome é necessário quebrar o alimento e o processá-lo para ser ingerido e absorvido. A essa ação destrutiva ou simplesmente transformadora, Kojève (1939/2002) nomeará como ação negadora. Kojève (2002) indica que a ação pode ser transformadora, pois ao destruir o objeto em sua realidade objetiva, cria-se uma outra realidade subjetiva em relação a ele. No lugar do objeto natural surge um objeto transformado pela ação do homem:

Assim, toda ação é negadora. [...] Mas a ação negadora não é puramente destrutiva. Porque, se a ação que nasce do desejo destrói, para satisfazê-lo, uma realidade objetiva, ela cria em seu lugar, em e por essa própria destruição uma realidade subjetiva. (Kojève, 2002, p.12)

Sobre a criação dessa realidade subjetiva Kojève (2002) indica que, ao transformar o objeto desejado, a realidade experimentada supera a realidade objetiva e introduz o ser em uma experiência particular. Mas para o homem se diferenciar da natureza e atingir um nível de realidade subjetiva em que seja consciente de si, deve buscar um objeto diferente. Kojève (2002) ensina que o ser de desejo é marcado por um vazio, que tenta ser preenchido através das ações negadoras. Porém, se o objeto desejado é da ordem do natural, ao agir sobre ele só é possível criar um efeito também natural. Ainda que transformações sejam produzidas no objeto de desejo natural, o que é produzido é somente o que o autor chama de sentimento de si. Tal sentimento que seria compartilhado por todos os animais e que portanto, só isso não produziria a diferenciação entre o que é animal e o que é humano. Para se produzir algo propriamente humano, que é a consciência-de-si, não basta agir sobre objetos naturais, é preciso desejar um objeto não-natural, que ultrapasse a realidade objetiva. Para Kojève (2002) o único elemento possível de ser desejado que ultrapassa essa realidade natural é o próprio desejo. O desejo é o que marca a presença de uma ausência, a busca por algo que falta, que enquanto tal não se assemelha a nenhum objeto natural, pois o desejo não é o objeto. - Como apresentado anteriormente no presente trabalho, com elaborações de Lacan e Miller, o desejo será sempre considerado enquanto falta, a defasagem entre a causa e o objeto. Esse é um dos fatos que apontam como Lacan foi influenciado pelos ensinamentos de Kojève -. Ao dirigir seu desejo para outro desejo o que é produzido pela ação negadora é um Ser do homem que se constitui enquanto ação, ou seja, enquanto devir e

não como uma identidade fixa, o que, segundo Kojève (2002), marca o Ser do homem enquanto negatividade-negadora, um Ser desejante que pela ação do desejo sobre outro desejo produz um Ser desejante em constante movimento. Negatividade negadora pois, o Eu do homem marca sua existência ao não ser o que é. Sendo o que não é, será o próprio devir desejante que é a marca da ausência, será portanto definido na e pela ação negadora do desejo sobre outra ação negadora – o desejo do outro.

Kojève (2002) prossegue indicando que o homem é aquele que transcende aquilo que ele próprio é, e para que isso seja possível, é necessário que se depare com vários outros desejos. Ou seja, para que se constitua enquanto homem consciente-de-si é preciso estar cercado de outros homens desejantes. O homem só será homem dentro de uma comunidade humana. Mas só a presença dessa comunidade que revela uma multiplicidade de desejos não caracteriza ainda uma realidade social própria do homem, já que, para que ela se constitua simultaneamente à constituição do homem consciente-de-si, é necessário que os desejos desses homens se dirijam aos desejos dos outros homens, como apresenta Kojève (2002):

Para que a realidade humana possa constituir-se no interior da realidade animal, é preciso que essa realidade seja essencialmente múltipla. O homem, portanto, só pode aparecer na Terra dentro de um rebanho. Por isso a realidade humana só pode ser social. Mas, para que o rebanho se torne uma sociedade, não basta apenas a multiplicidade de desejos; é também preciso que os desejos de cada membro do rebanho busquem – ou possam buscar – os desejos dos outros membros. (Kojève, 2002, p. 13)

Para o autor, isso irá acontecer pois é próprio do homem desejar aquilo que é desejado pelo outro. É dessa característica que surge toda a produção humana que transcende a natureza, pois somente o homem é capaz de desejar coisas inúteis, pelo menos do ponto de vista natural, biológico, como obras de arte, posições de poder, etc, pelo simples fato de que são objetos de desejo de outras pessoas e não porque nossas vidas dependam disso. Esse é o desejo apresentado por Kojève (2002) como propriamente humano que marca toda a história da humanidade, uma história de desejos que são desejados. Mas o autor ainda alerta que essa diferença essencial entre o desejo do homem e o desejo do animal não implica que sejam radicalmente diferentes, sua lógica é a mesma, caracterizada pela ação negadora já comentada. Assim como no exemplo do desejo pela comida, enquanto o animal se alimenta de coisas, o homem vai se alimentar de desejos. Da mesma forma que o corpo do animal depende da comida para existir o homem depende do desejo.

Para Kojève (2002) todo desejo implica na manutenção de um valor. Para os animais o valor maior é a sobrevivência, no ser humano, consciente-de-si, esse mesmo valor está presente, mas deve ser superado, para ascender à diferenciação dos animais. Ou seja, para se tornar humano, o homem deve arriscar a vida, abrindo mão desse valor animal, em função de um valor propriamente humano. A consciência-de-si só pode ser produzida a partir de uma ação que arrisque a própria vida em função de um objeto não-natural, ou seja, em função do próprio desejo. O que implica desejar um desejo? Kojève (2002) indica que implica em buscar ocupar o lugar do valor desejado, representando o valor daquilo que o outro deseja. Essa realidade só se produz quando esse valor que o Eu busca representar para o outro seja reconhecido por esse outro, como o valor que ele busca. Em outras palavras, o desejo humano é o desejo de ser reconhecido pelo outro, como diz Kojève (2002):

O ser humano só pode se constituir se pelo menos dois desses desejos se confrontam. E, como cada um dos dois seres dotados de semelhante desejo está decidido a ir até o fim na busca de sua satisfação, ou seja, está decidido a arriscar a vida – e, por conseguinte, pôr em perigo a do outro a fim de ser reconhecido pelo outro, de impor-se ao outro como valor supremo -, o encontro dos dois só pode ser uma luta de morte. (Kojève, 2002, p. 14)

Uma vez que é necessário se diferenciar da natureza ao arriscar a vida, a consciência-de-si é então derivada de uma luta mortal em busca de reconhecimento, afinal: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (Hegel, 1992, p. 126). A luta acontece quando o Ser humano que busca arriscar sua vida para ser reconhecido acaba inevitavelmente por ser confrontado pelo mesmo desejo no outro, o que produz um embate entre esses desejos conflitantes. Um vai tentar se impor como valor para o outro. Porém, se ambos os homens levassem às últimas consequências esse desejo de reconhecimento, a luta inevitavelmente só terminaria com a morte de um deles, ou de ambos. Caso isso acontecesse, seria impossível realizar a empreitada de se tornar humano, pois se o outro morre, não haverá alguém para reconhecer o vencedor e o desejo do outro morreria com ele, o que anularia a condição para se tornar humano que é a de desejar o desejo do outro.

Em vista desse impasse, o autor percebe que para que o Ser humano alcance o status de humanidade revelado pela consciência-de-si, além de viver em uma realidade múltipla de desejos, é preciso que essa multiplicidade contenha dois comportamentos diferentes. Para que ambos os desafios mortais sobrevivam, é necessário que sejam desiguais. Um deve abrir mão

de arriscar sua vida, se entregar ao medo da morte, conseqüentemente abrindo mão do seu desejo de reconhecimento, para, assim, satisfazer o desejo do outro, reconhecendo-o como vencedor e Senhor soberano, enquanto ele se reconhece como escravo desse senhor:

Em outras palavras, em seu estado nascente, o homem nunca é apenas homem. É necessário e essencialmente, senhor e escravo. Se a realidade humana só se engendra como social, a sociedade só é humana – pelo menos na origem – sob a condição de implicar um elemento de dominação e um elemento de sujeição, existências autônomas e existências dependentes. Por isso, falar da origem da consciência-de-si é falar necessariamente da autonomia e da dependência da consciência-de-si, da dominação e da sujeição. (Kojéve, 2002, p.15)

É desse ponto que se instaura a dialética do Senhor e do escravo hegeliana, retomada por Lacan enquanto presente na linha superior do Discurso do Mestre lacaniano.

No Discurso do Mestre Lacaniano é fácil observar a existência da relação desigual e atravessada por uma lógica de dominação da realidade humana. $S1 > S2$, existe um Mestre, que tenta dominar, comandar e governar o outro, mas como lembra-nos Lacan (1969-70), o mestre não sabe de nada, nem se preocupa em saber, só quer que as coisas caminhem segundo suas ordens, o saber quem o detém é o outro, o escravo, que por saber pode realizar os comandos do Mestre. Em Hegel (1992) a relação desigual pode ser compreendida como uma tentativa do senhor de se reconhecer enquanto idêntico a si mesmo, como consciência-de-si que traduz sua realidade enquanto para si apenas e não para um outro, dessa forma, o trabalho, que para o filósofo pressupõe um agir que é por si só, sempre para um outro, não pode ser realizado por aquele que quer se reconhecer como ser para si. É então, transportado para outro, o escravo, que deverá se incumbir do agir em nome do senhor, tal como é possível perceber na seção 191 da Fenomenologia do Espírito (Hegel, 1992) que diz que o senhor enquanto puramente ser-para-si transporta o seu agir para o escravo, pois o agir pressupõe um ser-para-o-outro, o escravo ao colocar a coisa no status negativo age no lugar do senhor, enquanto agir não puro (p. 131). Para Hegel (1992) o Mestre é aquele que se coloca como uma consciência-de-si independente, que no momento dialético do Senhor e Escravo não se reconhece no escravo, que é uma consciência-de-si não puramente independente, mas, no processo de superação dialética, Hegel (1992) revela que ambas as posições se complementam, e corroboram para o caminhar da humanidade enquanto dois lados de uma mesma moeda:

São essenciais ambos os momentos; porém, como de início, são desiguais e opostos, e ainda não

resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para o qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo. (Hegel, 1992, p. 130)

A ideia de que ambas as posições acabam por se revelar conectadas não é a chave que aponta para um caminho diverso da interpretação lacaniana, porém, onde Hegel (1992) supõe uma natural sucessão em que essa dualidade entre o ser puramente para si e o ser para o Outro se torne uma unidade, Lacan (1969-70) defenderá uma eterna divisão. Primeiramente pelo fato de que um ser no laço social, ou seja, que está apanhado pelo discurso, é um ser que passou por um processo de alienação na linguagem e sujeição à lei significante que na constituição do sujeito o marca como um sujeito barrado, castrado. Falta-a-ser que deseja, pois, ao se identificar ao significante algo se perde, um objeto que nunca pode ser recuperado e que o causa, o objeto a causa-de-desejo. O processo de constituição do sujeito pela via da linguagem implica que a partir desse momento lógico ele pode estar no discurso, mas, somente como um significante que não o representa em sua totalidade, e sim de forma malograda, tal como exploramos anteriormente. Em segundo lugar, o sujeito marcado pela linguagem é também um ser de gozo. Existe o inconsciente e existe o gozo. Este que insiste, nunca se totaliza, e que relacionado ao além do princípio do prazer, está em jogo na repetição do sofrer, da busca por recuperar um gozo que foi limitado pela lei significante, que podemos observar no lugar da produção do Discurso do Mestre, o objeto a, mais-de-gozar. Hegel (1992) demonstra em sua Fenomenologia do Espírito os momentos históricos manifestos da história da humanidade, através de reviramentos dialéticos de fases que indicam certas lógicas dominantes, que servem segundo Safatle (2006) como: “uma matriz fenomenológica geral, que confere inteligibilidade a processos empíricos de socialização observados em núcleos elementares de interação social, tais como a família, a sociedade civil e as instituições como o Estado” (p. 9-10). Na teoria dos discursos também é possível localizar passagens de momentos históricos que indicavam certos discursos em dominância. Lacan (1969-70) propõe em um manejo diacrônico dos discursos a dominância de determinados discursos se sucedendo. Mas enquanto para Hegel (1992) as superações de momentos dialéticos na história da humanidade se encaminham numa direção progressista, evolutiva, em que o homem se aproxima cada vez mais de um estágio de iluminação traduzido pelo saber absoluto, em que toda a segregação, sofrimento e dificuldade de existência estariam superados, com Lacan (1969-70) vemos que os problemas e mal-estares da humanidade não podem chegar a tal solução. As

transformações ocorridas na história, que apresentam mudanças de um discurso dominante não parecem caminhar para uma solução da existência tal como Hegel propõe. Lacan (1969-70) diz: “Nunca se terminou completamente com a segregação. Posso dizer a vocês que ela vai sempre reaparecer com mais força” (p. 189). Para ele, há sempre um ponto em desajuste que não poderá ser ajustado, desde o momento em que um ser nasce banhado pela linguagem e têm que lidar de alguma forma com os discursos que o precedem e que precederam os seus pais e assim por diante, os efeitos dessa relação problemática com a linguagem continuarão a serem produzidos. Portanto, para Lacan (1969-70), as passagens históricas dos discursos dominantes, ou mesmo, qualquer possibilidade de reviramento dos mesmos não carrega em si nenhuma resolução dos problemas fundamentais, tampouco uma evolução cultural que se encaminha para um melhoramento da existência. Para o autor, as modificações de discurso ocorrem desvinculadas do progresso, tal como indica:

Se quisermos que algo gire – é claro que em última instância jamais se pode girar, já sublinhei bastante isso -, não é certamente por progressismo, mas simplesmente porque isso não pode parar de girar. Se não gira, range, bem onde as coisas colocam problemas, quer dizer, no nível do posicionamento de algo que se escreve *a*. (Lacan, 1969-70, p. 190)

Nessa interpretação, percebemos que os giros dos discursos não acontecem enquanto superações dialéticas de progresso, mas sim como efeito dinâmico em relação ao objeto *a*, que se torna o pivô das problemáticas nas relações sociais. Lacan (1969-70) reconhece os méritos de Hegel em suas elaborações, mas as localiza dentro de um pensamento filosófico moderno que em coerência com o racionalismo cartesiano pretendia apreender a experiência em sua totalidade: “a astúcia da razão, diz-nos ele, é que dirigiu todo esse jogo” (Lacan, 1969-70, p. 181). Amparado em certo otimismo racional, Hegel (1992) acreditava que diante de uma dialética de dominação, o dominado – o escravo – seria o responsável por revelar a verdade de dominação do senhor, o superando e ao longo da história seria o próprio escravo quem chegaria à superação final em que alcançaria o saber absoluto: “Em virtude desse trabalho forçado, como podem notar desde o começo, o escravo chega, no final da história, a esse termo chamado saber absoluto” (Lacan, 1969-70, p. 181). Mas Lacan (1969-70) nos lembra que Hegel não levava em consideração outras dimensões da experiência humana, como o inconsciente e o gozo, para Hegel só havia a primeira linha do Discurso do Mestre: “pois na verdade não havia quatro termos na proposição hegeliana, e sim primeiro o senhor e depois o escravo” (Lacan, 1969-70, p. 181). Não havia a consideração

do sujeito do inconsciente, o sujeito barrado \$ tampouco do objeto a mais-de-gozar, localizados na linha inferior. Lacan (1969-70) estava localizado em um momento histórico diferente de Hegel, e, portanto pôde acessar novas elaborações teóricas e correntes de pensamento, assim como observar efeitos culturais de sua época que não poderiam ter sido previstos por Hegel. Algumas das fontes utilizadas por Lacan (1969-70) que foram produzidas anos depois da *Fenomenologia do Espírito*, como a corrente estruturalista, permitiram que o autor pudesse concluir que a verdade sobre o Senhor está relacionada à volatilidade dos significantes, como apenas elementos de linguagem, que articulados sob uma determinada ordem, são capazes de produzir significações que não são estanques, mas que se transformam e não esgotam as possibilidades de representação. Nesse sentido, o que podemos observar na articulação do Discurso do Mestre é que a verdade sobre o senhor não pode ser revelada pelo escravo, pois esta está barrada, impedida pela impotência e pela barra que divide o agente da verdade. A verdade do Senhor é que pelo simples fato de se fazer representar por um significante e se apresentar como idêntico ao significante, ele é castrado. Ele só é senhor por ter renunciado a algo para ser representado no campo simbólico, abriu mão do gozo, de parte da agressividade mencionada por Freud (1930) em *O Mal estar na Civilização*, a pulsão de morte. Tais Leituras não poderiam ter sido utilizadas por Hegel pelo fato de serem posteriores à suas elaborações, mas balizam a leitura de Lacan (1969-70) tal como ele indica:

E inclusive, ao que tudo indica, se há algo que dá um sentido totalmente diverso ao que Hegel afirmou, é justamente o que Freud tinha descoberto naquela época, que qualificou, como pôde, de instinto de morte, ou seja, o caráter radical da repetição, essa repetição que insiste e que caracteriza perfeitamente a realidade psíquica do ser inscrito na linguagem. (Lacan, 1969-70, p. 183)

É na repetição que Lacan (1969-70) encontra a chave para articular os achados de Marx sobre mais-valia ao conceito de gozo, localizando no objeto a mais-de-gozar o ponto central em jogo no laço social, e especialmente no Discurso do Mestre. O escravo produz por efeito de entropia do seu trabalho um “a mais” de gozo, que é o que o Senhor busca apropriar-se, nesse sentido, as relações de trabalho e contribuições de Marx mostram que ao longo da história, diferentemente da suposição hegeliana de que o escravo chegaria a apresentar a verdade ao Senhor, o escravo passa a ter o seu mais-de-gozar apropriado por ele, contradizendo a teoria hegeliana que

acreditava que o escravo ascenderia à sua posição de explorado, como nos lembra Lacan (1969-70):

Claro que sua verdade lhe está oculta, e um certo Hegel articulou que ela lhe é entregue pelo trabalho do escravo. Mas eis que esse discurso de Hegel é um discurso de mestre e senhor, que repousa na substituição do senhor pelo Estado, através do longo caminho da cultura para chegar ao saber absoluto. Isto parece ter sido suficientemente refutado por certos achados, os de Marx. (Lacan, 1969-70, p. 82)

Lacan (1969-70) reforça na própria estrutura de seu Discurso do Mestre que não existe nenhuma entrega da verdade do Senhor através do trabalho do escravo. A produção do trabalho do escravo é o gozo, representado no discurso pelo objeto a mais-de-gozar, e essa produção não têm conexão com alguma com a verdade do Mestre, existe uma barreira de impotência entre a produção e a verdade, o escravo goza e o senhor se mantém alienado de sua condição castrada, portanto, diz-nos Lacan (1969-70): “quaisquer que sejam os sinais, os significantes-mestres que vêm se inscrever no lugar do agente, a produção não têm, em qualquer caso, relação alguma com a verdade” (Lacan, 1969-70, p. 185).

Um dos aspectos que justificam tamanha crítica de Lacan (1969-70) à proposta hegeliana de ascensão do escravo deve-se ao fato de que ele aponta uma transformação no Discurso do Mestre que ao contrário de liberar o escravo, fortalece ainda mais o lugar do Senhor e faz a manutenção da servidão de forma ainda mais astuta. O ponto central dessa mutação no discurso é o que Lacan (1969-70) considera como a apropriação do saber do escravo pelo mestre, modificação que baliza o giro discursivo do Discurso do Mestre, para o Discurso Universitário, tal transformação que será explorada na próxima seção. Mas essa diferença entre o vislumbre final de Hegel (1992) na Fenomenologia do espírito, a ascensão do escravo ao saber absoluto, em contradição com o fortalecimento do senhor pela apropriação do saber, não deve ser compreendida como um simples erro de Hegel. Segundo Lacan (1969-70) é possível questionar se as conclusões hegelianas poderiam ser diferentes se o mesmo tivesse tido acesso a outras produções teóricas, que como mencionado, sucederiam as de Hegel no caminhar da história. A perspectiva estrutural presente na leitura lacaniana acerca do sujeito do inconsciente e do laço social implicam em considerações estruturais diferentes da proposta filosófica natural de Hegel. A repetição significativa, instaurada pela identificação a um primeiro significante – S1 – que repetido forma a cadeia do saber – S2 – aponta para uma repetição que visa ao gozo, tal como

apresentado anteriormente, e acrescenta um elemento essencial para a compreensão da realidade humana:

Vendo-as de perto, a subtração de seu saber ao escravo é a história cujas etapas Hegel acompanha passo a passo – coisa singular, sem ter visto aonde ela conduzia, e não sem motivos. Ele ainda estava no campo da descoberta newtoniana, não tinha visto nascer a termodinâmica. Se houvesse podido dedicar-se às fórmulas que, pela primeira vez, unificaram esse campo assim designado da termodinâmica, talvez ali pudesse ter reconhecido isto, o reino do significante, o significante repetido em dois níveis, S1 e S1 outra vez. (Lacan, 1969-70, p. 83)

A crítica de Lacan à Hegel considera que o último poderia ter elaborado construções diferentes se tivesse se deparado com novas manifestações teóricas e culturais. O citado campo da termodinâmica, o pensamento sobre a linguística estrutural e os apontamentos de Marx sobre a mais-valia compõem uma das bases das reflexões lacanianas acerca de sua leitura da psicanálise.

Na leitura de Lacan (1960/1998)¹⁵ em *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, a psicanálise traça um corte expressivo na história do pensamento filosófico, que segundo o autor supera a proposta de saber absoluto de Hegel: “Havemos nós de pôr esse ser na balança com o que Hegel forjou como sujeito, por ser o sujeito que sustenta sobre a história o discurso do saber absoluto? [...] E não é nossa via aquela que a supera, por ir até a verdade da futilidade desse discurso?” (Lacan, 1960, p. 817). Na psicanálise lacaniana nos deparamos com uma noção de sujeito que não detém o saber, vimos no Seminário V que o sujeito é aquilo que é veiculado de um significante para outro significante numa cadeia que segue uma determinada ordem instituída por uma norma. Essa norma é também significante e se estabelece como separada, acima da cadeia, determinando um conjunto de possibilidades e impossibilidades. Com as afirmações de Lacan (1969-70) acerca da cadeia significante em sua teoria dos discursos, aprendemos que essa cadeia é o que compõe o saber, e ao nos remetermos à estrutura do Discurso do Mestre – que segundo Lacan (1969-70) é conforme o discurso do inconsciente – observamos que o sujeito se encontra separado dessa cadeia. Ele não controla o saber, não controla o discurso, é na verdade efeito do discurso que o apanha. No seminário XI, tal separação se mostra muito evidente na medida em que Lacan (1964) indica que o sujeito do inconsciente se relaciona com a hiância

¹⁵ A primeira data indica o ano de publicação original da obra e a segunda data indica a edição consultada pelo autor; que só será pontuada na primeira citação da obra no texto. Nas seguintes será registrada apenas a data de publicação original.

entre dois significantes de uma cadeia, que o veicula sempre de forma malograda deixando um resto de onde toma forma o objeto a causa-de-desejo. Com cada elaboração, um ponto que é percebido é exatamente esse caráter alheio, separado e dividido do sujeito em relação ao saber, e isso é para Lacan (1960) uma separação entre a invenção de Freud – a psicanálise – e a dialética hegeliana: “Pois esta digressão escatológica está aí apenas para apontar com que hiância se separam, a freudiana da hegeliana, essas duas relações do sujeito com o saber” (Lacan, 1960, p. 817). Em *Subversão do sujeito e dialética do desejo* Lacan (1960) discorre sobre essa diferença na relação do sujeito com o saber e localiza como um ponto chave o fato de que, na proposta hegeliana o desejo entra como o fator que liga a verdade a uma possibilidade de realização de uma totalização de saber no sujeito, como diz o autor:

Pois em Hegel, é ao desejo, à Begierde, que compete a responsabilidade pelo mínimo de ligação que o sujeito precisa guardar com o antigo conhecimento, para que a verdade seja imanente à realização do saber. A astúcia da razão significa que o sujeito, desde a origem e até o fim, sabe o que quer. É aí que Freud reabre, na mobilidade de onde saem as revoluções, a junção entre verdade e saber. (Lacan, 1960, p. 817)

Mas enquanto para Hegel a verdade e o saber se unem à dialética do sujeito numa perspectiva em que o saber se totaliza, para Lacan (1960) o que podemos perceber com a psicanálise desde Freud é que na relação do sujeito com o Outro, o desejo permanece, enquanto uma falta insolúvel que sustenta o desejo de saber como o saber do Outro, que nunca esgota e se repete, indicando a relação da verdade com o saber como meio de gozo, pois a verdade é que há um gozo nessa repetição infinita por uma tentativa de completude no Outro que não pode ser sustentada. A psicanálise revela o sujeito que não sabe o que quer, nem na origem nem no final. Essas reflexões permitem a Lacan (1960) afirmar que: “É inadmissível que nos imputem ser enganados por um esgotamento puramente dialético do ser” (Lacan, 1960, p. 818).

Se para Lacan (1960) o final da experiência dialética humana tal como Hegel propõe não pode ser alcançado, então para ele os momentos dialéticos propostos por Hegel não devem ser considerados da forma como foram propostos. Isso leva ao questionamento do que então poderia sustentar alguns momentos dominantes na história civilizada. No Discurso do Mestre nos deparamos com o Senhor que se impõe ao outro o comandando a realizar suas ordens, mas o que sustenta sua posição? Para Lacan (1969-70), a manutenção desse lugar distinto do lugar do escravo, não se relaciona exclusivamente com um ato de coragem ao se desafiar a morte, tal

como Hegel (1992) aponta. Pois, essa leitura seria limitada a um registro puramente imaginário, o qual Lacan busca superar em sua escolha por realizar a leitura da psicanálise sob o prisma estrutural. A esse respeito, Lacan (1969-70) nos diz:

Nesse discurso, com efeito, surge o momento em que o mestre, o senhor, se distingue. Seria bem falso pensar que é no nível de um risco. Tal risco, apesar de tudo, é mítico. É um rastro de mito que ainda permanece na fenomenologia hegeliana. Esse senhor seria apenas aquele que é o mais forte? Com certeza não é isto que Hegel inscreve. A luta de puro prestígio com o risco da morte pertence ainda ao reino imaginário. O que faz o senhor? Isto é o que indica a articulação de discurso que lhes dou. Ele brinca com o que chamei, em outros termos, de cristal da língua. (Lacan, 1969-70, p. 162)

Numa leitura simbólica, podemos aproximar o que Lacan (1969-70) aponta como cristal da língua com a relação com um significante Mestre. O lugar do Senhor esta relacionado àquele que se identifica ao significante único, ao primeiro significante sozinho, o significante Mestre. Mas, como apresentado anteriormente, sabemos que esse significante, S1, se articula de forma alusiva a toda uma trama significativa que preexiste a qualquer indivíduo e é independente de qual representante imaginário possa se colocar enquanto Senhor. Por exemplo, o ser-para-si mítico proposto por Hegel, que desafia a morte. O S1 se articula à cadeia significativa que Lacan (1969-70) indica como representada pelo S2 no Discurso do Mestre, ou seja, o saber. O Senhor não está nesse lugar por “dar a cara a tapa” simplesmente, mas por se posicionar identificado ao significante Mestre que determina alguma forma de ordenamento ao saber como parte normativa da engrenagem significativa.

Ao desvincular-se de uma leitura puramente mítica e imaginária acerca da dialética do Senhor e Escravo, Lacan (1969-70) abre uma pluralidade de significantes que possam vir a ocupar esse lugar. Assim como o fez com a leitura do complexo de Édipo, o desvinculando de um determinado modelo familiar específico, aquele que se coloca como Mestre não precisa corresponder a nenhum modelo estereotipado, mítico e heroico. O Mestre no discurso é simplesmente aquele que ordena, e os atos que se enquadram nessa lógica são múltiplos. Nesse mesmo raciocínio, o lugar do escravo passa a ser igualmente múltiplo, e a manutenção de sua condição de servidão não se deve ao mero reconhecimento de alguém como governante viril e opressor. Para Hegel (1992) o escravo ao temer a morte renuncia sua chance de gozar como o senhor, e enquanto ser para o outro, passa a realizar o trabalho no lugar do senhor. Essa lógica permite uma leitura imaginária de que o escravo se submete por se deparar com um senhor

poderoso, capaz de tirar sua vida em um embate mortal, e que o que resta é submeter-se a esse outro que têm de fato as condições de governa-lo. Na visão hegeliana, que é a visão comum vigente e que perdura até os dias atuais, aquele que comanda é que goza, os poderosos, os ricos, aqueles que governam os rumos da realidade social. Mas as elaborações de Lacan acerca dos discursos como laços sociais no seminário XVII nos indicam que a verdade é diferente, tal como diz autor: “O que se diz ordinariamente é que o gozo é privilégio do senhor. O interessante, pelo contrário, e todos sabem disso, é o que, lá por dentro, desmente isso” (Lacan, 1969-70, p. 21). O que Lacan (1969-70) percebe é que a condição de servidão não se sustenta por uma correspondência perfeita do lugar de senhor com um lugar de fato de todo-poder, afinal, é um lugar ocupado apenas por um significante, e a verdade, como já mencionado, é que o senhor é castrado, impotente. O que sustenta o escravo na servidão é o acesso ao gozo que esse experimenta pela via do saber, S2, pois na repetição significante que compõe o saber, há produção de gozo, como já apontado em seção anterior. Para Lacan (1960) a verdade é que o escravo não se priva do gozo ao ocupar o lugar que ocupa, pelo contrário, é desse lugar que ele goza:

O trabalho, diz-nos ele [Hegel] a que se submete o escravo, renunciando ao gozo por meio da morte, será justamente a via pela qual ele realizará a liberdade. Não há engodo mais manifesto politicamente e, ao mesmo tempo, psicologicamente. O gozo é fácil para o escravo e deixará o trabalho na servidão (Lacan, 1960, p. 825).

A perspectiva lacaniana de que o escravo permanece escravo pois goza dessa posição, apresenta uma leitura incongruente com a leitura hegeliana. A dimensão do gozo se refere à repetição, ao que insiste extrapolando o prazer e satisfazendo-se do desprazer e se há esse tipo de satisfação mortífera, numa perspectiva discursiva, toda a impossibilidade dos laços sociais implica em um modo de gozo que sustenta cada discurso, sustenta exatamente onde fracassa, pois é da repetição irrompida pelo fracasso que existe a satisfação pelo gozo. Esse raciocínio fortalece ainda mais a crítica lacaniana a Hegel, pois se o escravo goza de sua posição, não há nenhuma motivação natural que justifique uma superação dialética dessa posição. Lacan (1969-70) observa que na época de seu seminário XVII não havia evidências manifestas nas sociedades do mundo ocidental que corroborassem com as proposições hegelianas. O escravo não se libertou de sua posição e não parece mais perto de realizar esse movimento, tal como diz Lacan (1969-70):

É evidente, com efeito, que não se pode sustentar por um só instante que estejamos nos aproximando no que quer que seja da ascensão do escravo. Essa incrível maneira de colocar na sua conta – na conta de seu trabalho – um progresso, como se diz, um progresso qualquer do saber, é verdadeiramente uma futilidade extraordinária. (Lacan, 1969-70, p. 181-182)

O autor afirma que não é capaz de observar nenhum progresso do escravo em relação ao saber, pois em sua leitura, não houve superação da servidão por parte do escravo, o escravo moderno se encontra esvaziado de seu antigo saber. Lacan (1969-70) apresenta sua leitura sobre o momento moderno do laço social através do Discurso do Universitário. Esse que é produzido pela progressão do Discurso do Mestre, mas, nesse caso, chamar de progressão é apenas uma tecnicidade do autor, referente ao quarto de giro no sentido horário dos elementos sob os lugares dos discursos, pois não há evolução, melhoria ou emancipação alcançada por essa transformação.

4.3 Discurso do Universitário

O Discurso do Universitário é apresentado por Lacan (1969-70) como laço social dominante da sociedade moderna, o esclarecimento de sua estrutura revela como sua lógica se impôs ao longo da história e como ele se encontra nos grandes valores da sociedade moderna, e segue se sustentando. Em uma de suas lições Lacan (1969-70) avisa: “Vocês verão – é um discurso completamente atual” (p. 19). Ainda que o autor tenha afirmado isso em 1969, a observação da realidade contemporânea nos mostra como tal advertência continua sendo bastante atual. Para Lacan (1969-70) é o discurso que faz a manutenção de uma dominação de senhor na modernidade, sustentando uma relação de poder desigual e garantindo a continuidade da servidão, porém, não sem mutações em relação ao discurso dominante anterior como afirma Lacan (1969-70):

A manutenção de um discurso do senhor. Este, é claro, não tem a estrutura do antigo, no sentido de que este último se instala no lugar indicado sob esse M. Ele se instala no da esquerda, encabeçado pelo U. Eu lhes direi porquê. O que ocupa ali o lugar que provisoriamente chamaremos de dominante é isto, S2, que se especifica por ser, não saber-de-tudo, nós não chegamos aí, mas tudo-saber. (Lacan, 1969-70, p. 32)

O autor aponta que ocorre uma transformação no Discurso do Mestre, produzindo o Discurso do Universitário, que, segundo Lacan (1969-70) também carrega um caráter capitalista, fato que

apresentaremos adiante. Nesse discurso, o que se encontra como dominante, ou seja, o agente, é o S2, o saber, não mais o saber do escravo, mas agora saber do senhor, esse que realizou essa operação a partir do desejo de tudo-saber. O senhor moderno sai do lugar sustentado pela ilusão de uma identificação perfeita ao significante, sem sentido, para se apresentar como o grande detentor do saber. Essa modificação não acontece sem deixar escamoteada a verdade sobre a origem do saber, pois a verdade mítica é a verdade rechaçada pela ideia de tudo-saber. Mas é o comando exercido pelo significante-mestre que sustenta essa nova identificação, pois é sempre a partir de um significante que se irrompe a cadeia que compõe o saber. Assim, é sustentada de forma irreduzível nesse discurso a dimensão mítica enquanto verdade, o Eu unívoco, como apresenta Lacan (1969-70):

O Eu, na medida em que é transcendental – mas também em que é ilusório. Essa é a operação raiz, última, aquela justamente em que se sustenta irreduzivelmente o que designo da articulação do discurso universitário – e isto é o que mostra que encontra-la aqui não é um acaso. (Lacan, 1969-70, p. 65)

A presença do significante-mestre nesse discurso no lugar da verdade não é um acaso para o autor, pois o que sustenta a vontade de dominar continua sendo o S1 de puro imperativo, no caso, o imperativo do saber mais. Com o saber no lado do senhor, resta ao escravo se submeter de uma forma esvaziada, enquanto mero objeto como afirma Lacan (1969-70): “na articulação do discurso universitário que esboço, o *a* está no lugar de quê? No lugar digamos, do explorado pelo discurso universitário, que é facilmente reconhecível – trata-se do estudante” (p. 155-156). Enquanto mero objeto, esvaziado de seu saber-fazer, o estudante baliza o lugar do professor, como aquele que sabe e se dirige ao mesmo como fonte de todo o saber, submetendo-se aos caprichos do mesmo. Esse efeito é observável no lugar da produção desse discurso, em que o estudante está: “de maneira mais ou menos mascarada, sempre identificado a esse objeto *a*, encarregado de produzir o quê? O S barrado que vem a seguir, à direita e abaixo” (Lacan, 1969-70, p. 156). Diante de um senhor que ocupa o lugar de todo o saber, o estudante produz sua própria divisão, o \$, mas nesse discurso, não falta-a-ser, mas falta-a-saber. Essa produção também revela o sucesso desse discurso, pois enquanto falta-a-saber, ele se mantém submetido, como objeto sem valor diante de um senhor/professor que sabe e que deve deter a chave para a solução de sua divisão. Segundo Lacan (1969-70) os estudantes buscam a universidade para receber o aval daquele que sabe, consentiram com a ilusão de que o professor é o único que pode

de forma válida conferir algum valor para si mesmos e, movimentados por sua divisão, almejam os títulos que a instituição do saber promete oferecer, mas só para aqueles que se submeterem. No final, Lacan (1969-70) adverte que o que eles conseguem nessa busca apenas sustenta o seu lugar de objeto: “você vêm aqui tornar-se créditos. Saem daqui etiquetados como créditos, unidades de valor” (p. 212). E para o autor, esse tipo de laço - que não têm como única manifestação essa ilustrada pela relação entre professor e aluno, universidade e aluno - revela que a clássica relação entre senhor e escravo sofreu mutações, e é diante de alunos de uma universidade que Lacan (1969-70) diz: “Nesse deslocamento, quando o saber toma as rédeas, nesse momento em que vocês estão, é aí que foi definido o resultado, o fruto, a queda das relações entre o senhor e o escravo” (p. 211).

4.3.1 Filosofia e ciência no Discurso do Universitário

Como já anunciado em seções anteriores, para Lacan (1969-70) um fator preponderante para essa transformação foi o advento da filosofia ao longo da história. Para o autor, a apropriação do saber do escravo pode ser considerada uma das funções da filosofia: “a filosofia, em sua função histórica, é essa extração, essa traição, eu quase diria, do saber do escravo, para obter sua transmutação em saber de senhor” (Lacan, 1969-70, p. 21). É possível observar esse processo de transmutação em alegorias simples, como, por exemplo, o rechaço de funções sociais inscritas na sociedade de maneira não só aceita, como reconhecida em outras épocas, diante de uma nova função que só pode ser exercida se derivada de um saber universitário. Por exemplo, o fim dos curandeiros e das parteiras na sociedades contemporâneas, pois foram desqualificados, esvaziados de seu saber e empurrados a um lugar abjeto, para serem substituídos pelos médicos, elevados a representantes exclusivos do saber científico em relação aos fenômenos de corpo, que ocupando o lugar do S2, detém todo o saber possível e considerado válido. Isso é o movimento contrário previsto por Hegel, essas pessoas, escravas antigas, ao invés de revelarem a verdade do antigo senhor e ascenderem elas próprias a outra condição em que seriam emancipadas, foram destituídas de seus saberes, e condenadas a submeterem-se ao saber de senhor.

Lacan (1969-70) aponta que o saber no Discurso do Universitário é um saber formalizado, um saber que pretende ser totalizante e que por consequência não admite outras formas de saber, não admite as possibilidades de arranjos singulares dos seres, é: “a formalização de um saber que

torna problemática qualquer verdade” (p. 83). Não aceita que a verdade por traz de sua verdade é a castração, um limite real no campo do Outro e que as saídas possíveis diante da falta irreduzível só podem ser singulares e não padronizadas. O padrão é uma ilusão. Mas não é sem motivos que essa forma de saber se institui na modernidade. O Discurso do Mestre clássico, com todas as suas problemáticas, estabelece um ponto limite, um ponto em que o senhor é uma figura mítica. O mito enquanto impossível traça um corte na tentativa de se estabelecer um saber formalizado que explique tudo, pois não se explica o mito, não há sentido no significante-mestre, ele é o significante do Eu-sozinho, está separado da cadeia que compõe o saber. Mas com a transformação do Discurso do Mestre em Discurso do Universitário, esse lugar mítico é escamoteado, e o saber passa a se apresentar como saber em si mesmo.

A ciência moderna segundo o autor, não se dirige mais à natureza enquanto uma fonte de mistério que pode a qualquer momento apresentar uma verdade que desmonte as articulações anteriores e assim golpeie a suposta consistência de um saber. É nesse sentido que Lacan (1969-70) passa a se referir ao discurso da ciência como correlato ao Discurso do Universitário, uma estrutura de saber científico que se desprende das originais formas de busca do conhecimento. Para Lacan (1969-70) a ciência moderna opera:

Pelo mero jogo de uma verdade, não abstrata, mas puramente lógica, pelo mero jogo de uma combinatória estrita, submetida simplesmente à necessidade de que, sob o nome de axiomas, lhe sejam sempre apontadas as regras, pelo mero jogo de uma verdade formalizada – eis que se constrói uma ciência que nada mais tem a ver com os pressupostos que desde sempre a ideia de conhecimento implicava. (Lacan, 1969-70, p. 169)

A partir das elaborações de Lacan (1969-70) podemos inferir que uma ciência que corresponderia a uma forma original de busca por conhecimento funcionaria mais frequentemente dentro de um Discurso da Histórica do que de qualquer outro. Basicamente, para o autor, uma busca por conhecimento original partiria de um reconhecimento por parte do pesquisador de que ele é dividido, \$, têm dúvidas, incômodos e se dirige à natureza, ou um campo do conhecimento, aqui como o representante de um senhor, S1, que poderia oferecer as respostas a essa falta de conhecimento. Essa ciência se ilustraria em um pesquisador que observa um fenômeno sem pressupostos, ou axiomas e regras que limitem as conclusões possíveis, aguardando que o fenômeno possa apresentar algo novo, que surpreenda e subverta aquilo que já se sabe ou que acha que se sabe. Nesse sentido, a ciência estaria em constante transformação e não se imporia

como um saber único, estanque e formalizado. A ciência no Discurso do Universitário, de maneira muito distinta à uma ciência no Discurso da Histórica, se dirige à natureza, ou a realidade munida de pressupostos e formulações lógicas que simplesmente não permitem que algo novo, subversivo advenha da observação e experimentação.

Com o mito escamoteado, o saber passa a funcionar em uma lógica em que os fatores são estabelecidos, dissociados de qualquer ponto de basta que escape às hipóteses e proposições pré-estabelecidas. Lacan (1969-70) propõe uma compreensão sobre esse fato ao aproximar o discurso da ciência à lógica da matemática:

Foi nisso que lhes indiquei da última vez o que esse discurso tem de natureza afim à da matemática, onde A representa a si mesmo, sem precisar do discurso mítico para dar-lhe suas relações. É por aí que a matemática representa o saber do mestre como constituído com base em outras leis que não as do saber mítico. Em suma, o saber do mestre se produz como um saber inteiramente autônomo do saber mítico, e isto é o que se chama de ciência. (Lacan, 1969-70, p. 94)

Ao propor essa aproximação, o autor demonstra que a ciência na lógica do Discurso Universitário funciona ao retirar a verdade de uma possibilidade dinâmica, ou seja, desconsidera a possibilidade de que a verdade tal como o sujeito, não é unívoca. As proposições matemáticas a que se refere Lacan (1969-70) operam de forma distinta dos significantes, pois enquanto na lógica significativa um significante evoca outro significante para que possa emergir um sentido à posteriori, na matemática, um fator X, pode ser significado pela repetição de si mesmo, eludindo qualquer necessidade de uma norma Outra que o determine enquanto verdadeiro. Isso alimenta a ilusão de um saber neutro e incorruptível supostamente produzido pela ciência que atrai muitos daqueles que, alienados de sua condição, insistem na tentativa de dar uma consistência perfeita ao Outro. Movimento que não se desprende da influência da filosofia e de seus representantes, como Hegel, que sonhava com a possibilidade de um saber absoluto. A ciência surge como herdeira de tal movimento filosófico e constrói uma metodologia que acredita no seu semblante que não apresenta furos e portanto é sempre verdadeira, tal como Lacan (1969-70) descreve a lógica matemática proposicional:

O discurso da ciência só se sustenta, na lógica, fazendo da verdade um jogo de valores, eludindo radicalmente toda sua potência dinâmica. Com efeito, o discurso da lógica proposicional é, como se sublinhou, fundamentalmente tautológico. Consiste em ordenar proposições compostas de tal maneira tal que elas sejam sempre verdadeiras, seja qual for, verdadeiro ou falso, o valor das

proposições elementares. Não será isso livrar-se do que chamava há pouco de dinamismo do trabalho da verdade? (Lacan, 1969-70, p. 95)

Esse é um discurso que nega a existência de falhas, de mistérios e equívocos, de onde podem surgir as verdades singulares. Como a psicanálise se diferencia radicalmente dessa proposta, Lacan (1969-70) aponta que: “o discurso analítico se especifica, se distingue por formular a pergunta de para que serve essa forma de saber, que rejeita e exclui a dinâmica da verdade” (p.95). Para o autor, a ciência realiza uma tentativa de recalcar o campo que é instituído pelo saber mítico, ou seja, o próprio campo do saber inconsciente e ao realizar isso, a ciência se torna ignorante a esse saber. Lacan (1969-70) defende que o inconsciente se impõe, no intervalo de significantes que compõe um saber, mesmo o saber científico, o inconsciente se impõe enquanto um saber disjunto, fragmentado, por maior que sejam os esforços para negá-lo. Porém, por ser um saber disjunto, o saber inconsciente não retorna à ciência, afinal, ela se sustenta na ideia de um saber totalmente articulado, e aceitar um saber fragmentado que aponta para verdades que não emergem tal como na lógica matemática, previsíveis e padronizadas, aponta para uma ética tão singular que implicaria no enfraquecimento da lógica que sustenta o discurso da ciência enquanto dominante. Isso, entretanto, não apaga o inconsciente, que segundo Lacan (1969-70): “se impõe à ciência como um fato” (p. 95). O inconsciente se impõe por estrutura. Rabinovich (2001) nos lembra que a partir do momento que o homem é apanhado pelas estruturas de linguagem numa dialética em que seu desejo é o desejo do desejo do Outro, a verdade do sujeito só pode emergir enquanto fragmentada, semi-dita. A articulação significativa proveniente desse campo que falta, que não circunscreve a totalidade do real, é frágil e não oferece a consistência necessária para nenhum tipo de representação completa, tal como já explorado em seção anterior dessa dissertação. Nesse sentido, o que restam são verdades não-todas, afinal, como Lacan (1974/1993)¹⁶ afirma em *Televisão*: “Digo sempre a verdade, não toda, porque dizê-la toda é impossível materialmente, faltam as palavras” (p.11)

O Discurso do Universitário ignora o inconsciente e substitui o saber mítico por um saber em si mesmo. Seu sucesso é atrelado por Lacan (1969-70) como derivado do desejo de saber instituído pela filosofia ao longo da história e pela ilusão de possibilidade de alcance de um saber

¹⁶ A primeira data indica o ano de publicação original da obra e a segunda data indica a edição consultada pelo autor; que só será pontuada na primeira citação da obra no texto. Nas seguintes será registrada apenas a data de publicação original.

puro e absoluto que baliza um processo de apropriação do saber do escravo, o transmutando em saber de senhor. Com essa transformação surge um novo tipo de senhor que detém o saber, mas que desconhece a origem deste, afinal, o elemento que ligava a origem desse saber ao escravo é o senhor mítico representado pelo S1 no Discurso do Mestre, e no Discurso do Universitário ele se encontra recalcado e isolado no lugar da verdade:

É claro que não estamos mais nesse ponto. Isso se deve ao progresso, a essa báscula que descrevi com um giro de um quarto de volta, que faz surgir como dominante um saber desnaturado de sua localização primitiva no nível do escravo por ter-se tornado puro saber do senhor, regido por seu mandamento. (Lacan, 1969-70, p. 110)

Isolado no lugar da verdade, o S1, sem relação com o antigo escravo resiste apenas como um mandamento, exercendo por efeito de estrutura o imperativo próprio do significante-mestre, que no discurso do Universitário se traduz pelo imperativo do saber. Mas enquanto no Discurso do Mestre clássico, o senhor estava no laço social, agora ele é puro mandamento, isolado e impessoal e isso confere um poder muito maior ao imperativo, pois não há um representante que coloque sua cara à tapa para ser questionado, há apenas imperativo. Nessa estrutura, Lacan (1969-70) alerta que torna-se impossível permanecer imune ao mandamento que ocupa a verdade da ciência, em algum nível, somos todos capturados por esse discurso enquanto dominante, tal como aponta: “Não pensem que o mestre está sempre aí. O que permanece é o mandamento, o imperativo categórico *Continua a saber*. Não há mais necessidade de que ali haja alguém. Estamos todos embarcados, como diz Pascal, no discurso da ciência” (Lacan, 1969-70, p. 111).

Já se imaginou que tudo aquilo que compõe a natureza, a realidade, poderia ser compreendido, trazido à luz da consciência – como propôs Hegel –, que o homem em sua trajetória na história evoluiria para alcançar a superação de todos os seus conflitos e dilemas através de um nível de esclarecimento que o ligaria ao divino. Tudo isso, através do saber, de um saber puro, absoluto. Mas nem Hegel poderia prever o que tal ilusão tentadora se produziria na realidade. O discurso da ciência não trilhou o caminho vislumbrado por Hegel. Ao invés da ascensão do escravo, vimos sua depreciação, sua redução ao lugar de objeto desprovido de qualquer saber. Os conflitos e mal estares não desaparecem, apenas se transformaram, novos surgiram, E como apontado por Lacan (1969-70), no lugar de um saber cada vez maior sobre o mundo, sobre a condição humana, sobre a natureza e a realidade em geral, o que se viu como produto da ciência foi a invenção de novos objetos, artificiais, destacados da natureza: “Com

efeito, não deveríamos esquecer, de qualquer modo, que a característica de nossa ciência não é ter introduzido um melhor e mais amplo conhecimento do mundo, mas sim ter feito surgir no mundo coisas que de forma alguma existiam no plano de nossa percepção” (Lacan, 1969-70, p. 168). A ciência moderna não buscou satisfazer supostas necessidades humanas, ela inventou novas necessidades, não buscou uma harmonia com o mundo, o modificou, o equipou com suas invenções artificiais e criou condições para que os homens se tornem escravos de suas produções. Não mais conectada com um questionamento do mundo para obter dele uma maior compreensão, a ciência passa a servir a uma lógica voltada à produção de objetos para o consumo humano com finalidades cada vez menos voltadas a uma – ideal – harmonia entre o homem e natureza e voltada à mera satisfação momentânea do gozo perdido.

Freud (2011) já indicava no “Mal-estar na civilização” a presença de alguns objetos produzidos pela civilização que se propunham a preencher as diversas faltas percebidas pelos homens, através da produção e do uso de instrumentos que tentariam aperfeiçoar o homem e auxiliar nas suas tarefas e indica esses objetos como próteses, que o homem se equipa: “O ser humano tornou-se, por assim dizer, uma espécie de deus protético, realmente admirável quando coloca todos os seus órgãos auxiliares; mas estes não cresceram com ele, e ocasionalmente lhe dão ainda muito trabalho.” (Freud, 2011, p.36). Porém, mesmo auxiliando, Freud já assinalava que esses objetos dão muito trabalho para o homem, para a civilização.

Ao apresentar o objeto *a* em suas diferentes vertentes Lacan (1992) introduz a noção dos pequenos objetos *a*, os nomeia como *latusas* e os indica como os objetos presentes na sociedade, produzidos pela civilização:

E quanto aos pequenos objetos *a* que vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que o governa, pensem neles como *latusas*. (Lacan, 1992, p. 153)

O termo *latusa* é um neologismo que Lacan (1969-70) cria ao pensar na esfera daquilo que compreende o campo da realidade do ser humano. Teixeira e Couto (2010) esclarecem que Lacan ao usar o conceito grego de verdade, *aletheia*, denomina o campo da realidade humana enquanto marcada pela linguagem de *aleto*sfera. Esse campo é instituído pela articulação significativa, pelos discursos. É um campo marcado pela falta, esta que Lacan (1969-70) indica como manifestando-se nos sulcos na *aleto*sfera. Para Lacan (1969-70) esse campo que circunda o ser de linguagem é o que simboliza um campo que liga o homem ao universo significativo, e que portanto, uma vez

inscrito não pode ser abandonado. O homem está sempre conectado à aletosfera, quer esteja no mundo ou fora dele, tal como brinca: “Se vocês tiverem aqui um pequeno microfone, podem se ligar com a aletosfera. O fabuloso é que, se estiverem num pequeno veículo que os conduz a Marte, ainda poderiam se ligar com a aletosfera” (p. 171). Portanto, uma vez que o homem está inscrito na linguagem, ele está cercado por esse campo onde estiver, pois o leva gravado no seu corpo. Assim como referido ao campo dos significantes, a aletosfera apresenta falhas, a malha significante têm hiências, de onde relacionamos o advento do sujeito do inconsciente e também da falta constitutiva que supõe uma eterna faha na identificação ao significante, o objeto *a*. Lacan (1969-70) chama essas falhas de sulcos e são esses buracos que os objetos produzidos pela ciência, os também chamados pelo autor de *latusas*, se propõe a preencher. Mas como indica Miller (2012) sobre a função desses pequenos objetos *a*, eles só preenchem por um instante: “É o que Lacan chama de miúdos objetos pequeno *a*, o que pulula na sociedade para causar nosso desejo e tamponar a falta de gozo, mas apenas por um instante, pois a repetição não se detém.” (Miller, 2012, p. 36). A partir dessa noção podemos pensar nos objetos produzidos e oferecidos pelo ciência na lógica universitária como um dos fatores de conexão entre a ciência e a lógica capitalista.

4.4 A lógica capitalista

Lacan (1969-70) percebe que o Discurso do Universitário enquanto dominante na sociedade, subvertendo a ciência e impondo uma lógica de totalidade que escamoteia a verdade mítica e com ela as verdades estruturais sobre o ser marcado pela linguagem, criou um cenário perfeito para a proliferação e fortalecimento de tudo o que viesse a se inscrever em uma lógica que negasse a castração, que negasse o inconsciente e a verdade enquanto dinâmica. A lógica mais relevante, que se manifesta enquanto dominante na modernidade percebida por Lacan (1969-70) é a lógica capitalista de consumo, e no Seminário XVII o autor aumenta a lista de nomeações do Discurso do Universitário, referindo-se a ele, como já mencionado, como um discurso capitalista:

Em minha primeira enunciação, há três semanas, partimos de que o saber, no primeiro estatuto do discurso do senhor, é a parte do escravo. Pensei ter indicado, sem poder desenvolver da última vez por um pequeno contratempo – que lamento -, que o que se opera entre o discurso do senhor

antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber. Até pensei que poderia dizer que a tradição filosófica tinha sua responsabilidade nessa transmutação. (Lacan, 1969-70, p. 32)

Com a apropriação do saber do escravo expressa no Discurso do Universitário, o lugar do outro deixa de ser um lugar relevante na cultura, e passa a representar um lugar esvaziado, facilmente capturado pelos comandos do mestre que detém o saber. Assim, para Lacan (1969-70) aquele que era no Discurso do Mestre Clássico o escravo que detinha o saber-fazer, no Discurso do Universitário é agora o proletário, que não detém o saber sobre o funcionamento de, por exemplo, a indústria na qual trabalha, não detém os meios de produção e é comandado a realizar as tarefas repetitivas e desconectadas de sua singularidade que compõe a relação moderna de trabalho. Temos como ilustração a já mencionada figura do personagem interpretado por Chaplin em *Tempos Modernos*, que não tinha a menor ideia do que estava ajudando a produzir na indústria que trabalhava, tinha um trabalho completamente destituído de um saber. Esse era composto apenas de atividades mecânicas e repetitivas que causavam mal estar mesmo quando repetidas fora do seu campo de trabalho. No Discurso do Universitário vemos a relação entre o gerente e o proletário constantemente explorado, tal como diz Lacan (1969-70) ao questionar que lugar o proletário ocupa nesse discurso:

Ele só pode estar no lugar onde deve estar, em cima e à direita. No lugar do grande Outro, não é? Precisamente, ali, o saber não conta mais. O proletário não é simplesmente explorado, ele é aquele que foi despojado de sua função de saber. A pretensa libertação do escravo teve, como sempre, outros correlatos. Ela não é apenas progressiva. Ela é progressiva à custa de um despojamento. (Lacan, 1969-70, p. 157)

O autor assinala a crítica sobre o suposto fim da escravidão na modernidade, que diferentemente do previsto por Hegel, não libertou o escravo, mas reservou-lhe um lugar ainda mais deplorável, um lugar em que é colocado como objeto a ser explorado pelo senhor moderno. Ele agora é facilmente explorado pois não têm recursos para se impor ao mestre, não carrega nenhum tipo de saber diante do mestre moderno e numa lógica capitalista, enquanto objeto, ele se torna equivalente à um produto, assim como os que ele produz sob a tutela e burocracia do senhor moderno, S2. Lacan (1969-70) reconhece essa realidade, e como ela já era aceita e bem vista mesmo à época de seu Seminário XVII:

O sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser produzido pelos que substituem o antigo escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros. *Sociedade de consumo*, dizem por aí. *Material humano*, como se enunciou um tempo – sob os aplausos de alguns que ali viram ternura. (Lacan, 1969-70, p. 33)

Lacan (1969-70) percebe como a lógica capitalista se impôs à sociedade ocidental, de tal maneira que essa poderia ser nomeada como uma sociedade de consumo. O autor justifica a utilização da nomeação do Discurso do Universitário como um discurso do mestre moderno ao denunciar como a lógica capitalista se impõe como numa relação de mestria e se sustenta enquanto muito bem sucedida. O mestre moderno, na leitura de Lacan (1969-70), se mostra extremamente eficiente: “Isto é provado pelo fato de que, explorados ou não, os trabalhadores trabalhem. Jamais se honrou tanto o trabalho, desde que a humanidade existe. E mesmo, está fora de cogitação que não se trabalhe” (p. 178). Toda organização da lógica capitalista implica numa valorização do trabalho como meio de se obter poder de consumo. Quem não trabalha não ganha dinheiro e não consome. Sem consumo o capitalismo não se sustenta. Assim, é necessário um imperativo que sustente as relações de exploração de trabalho. Para Lacan (1969-70) a própria insistência dos trabalhadores em submeterem-se a essa condição de explorados é indício de que o mestre segue governando: “Isto é um sucesso, então, do que chamo de discurso do mestre” (p. 178), mas o sucesso não é do mestre clássico, e sim do mestre que surge com a mutação do Discurso do Mestre em Discurso do Universitário, o mestre que detém o saber, que apropriou-se do saber do escravo e agora explora o proletário através do que Marx aponta como mais-valia. Essa mutação no Discurso do Mestre acaba por conferir ao mesmo, após um quarto de giro em progressão, “seu estilo capitalista” (p. 178).

Atento ao fortalecimento da lógica capitalista no mundo ocidental, Lacan (1969-70) atrela a mudança do discurso dominante do Discurso do Mestre em Discurso do Universitário com suas características capitalistas, às transformações estruturais de discurso e considera que: “alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história. [...] a partir de certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital.” (Lacan, 1969-70, p. 188-189). Essa acumulação de capital se apresenta como uma operação viável uma vez que com a alteração no discurso do mestre, a impotência que marcava a ligação entre o mais-de-gozar produzido pelo escravo e o senhor “é de repente esvaziada. A mais-valia se junta ao capital – sem problemas, é homogêneo, estamos aí nos valores” (Lacan, 1969-70, p. 189). Enquanto a produção no Discurso do Mestre se encontrava

barrada em relação ao senhor, pela marca da impotência, no Discurso do Universitário o senhor moderno, S_2 , está em relação com o objeto: $S_2 \rightarrow a$. Ou seja, dentro dessa nova lógica, o mais-de-gozar, ao ser registrado como valor a ser contabilizado é possível de ser acessado, está ao alcance da mão, como indica Lacan (1969-70):

Não se sai mais disso. Esse mais-de-gozar, não se sabe o que fazer dele. Para que se chegue a colocar no centro do mundo um soberano bem, é preciso estar atrapalhado como um peixe diante de uma maçã. No entanto, o mais-de-gozar que o escravo nos dá está ao alcance da mão. (Lacan, 1969-70, p.186)

Em meio à confusão da civilização no que diz respeito ao que fazer com o mais-de-gozar, o capitalismo passa a materializá-lo, produzi-lo e colocá-lo no centro de toda a organização social, o objeto a é elevado ao zênite da sociedade.

As reflexões lacanianas sobre a lógica capitalista são referidas pelo autor a elaborações de Marx sobre o capital, o que torna relevante buscar quais elaborações são essas. Marx (2004) define mercadoria como qualquer objeto que “por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia” (Marx, 2004, p.57). Portanto, que tem um valor para alguém, porém a definição desse valor é totalmente qualitativa na medida em que as pessoas terão concepções diferenciadas para cada objeto/mercadoria. Assim, Marx propõe que a única forma de se medir o valor de troca de uma mercadoria é isolando nela um fator objetivo e mensurável que ele determina como sendo através do tempo gasto para produzi-la, ou as horas de trabalho empregadas na produção, como indica Lustoza (2009):

O valor de troca de uma mercadoria deve poder ser determinado a partir de um parâmetro que não esteja sujeito às flutuações dos interesses e gostos de cada sujeito. O único modo de estabelecer o valor de troca de uma mercadoria seria isolando nela algum fator objetivo e mensurável, que segundo Marx seria encontrado nas horas de trabalho empregadas em sua produção. (Lustoza, 2009, p.42)

Fica claro que para Marx, somente o esforço do homem pode criar valor, e a propriedade de comparação e possibilidade de se trocar uma mercadoria vêm de serem em primeiro lugar, materializações do trabalho do homem, ou como Freud (1930) comenta, o homem procede ao ataque à natureza. Nesse trabalho transforma a natureza e produz a partir dela, os objetos ou mercadorias.

Acompanhando os comentários de Lustoza (2009) percebemos que a produção dessas

mercadorias implica na necessidade de 3 elementos: a matéria prima, os meios de trabalho e a força de trabalho. Como no capitalismo o trabalhador não é dono nem da matéria prima nem dos meios de trabalho ele é obrigado a vender sua força de trabalho, tornando-se assim também uma mercadoria, como é denunciado na estrutura do Discurso do Universitário em que o proletário se reduz a um mero objeto. Mas, se o senhor capitalista pagasse o valor justo para cada um desses 3 elementos, ele não teria ganho nenhum, assim, ele paga ao trabalhador um valor inferior ao valor das horas por ele empregadas na produção da mercadoria. O senhor capitalista obtêm seu ganho dessa diferença entre as horas implicadas da força de trabalho pelo trabalhador e as horas efetivamente pagas. Em outras palavras, o trabalhador vai usar uma parte das horas de sua força de trabalho para trabalhar gratuitamente para o senhor, que obterá seu ganho dessas horas. Essas, que cedidas compulsoriamente para o capitalista, são o que Marx chama de mais-valia. Que é efetivamente a única fonte de lucro do capitalista.

Porém, a mais-valia, diferentemente do lucro, não é usufruída pelo capitalista para gozar desse a mais de capital. O sistema capitalista não se sustenta se todo o lucro for utilizado na compra de mercadorias, assim, a mais-valia é somada ao capital, para que ao se expandir, ele seja utilizado novamente na produção de mais mercadorias e obtenção de mais-valia. Como diz Marx (2004) o capital é “dinheiro que se dilata, dinheiro que gera dinheiro” (Marx, 2004, p.185). E esse movimento não tem um fim, uma vez que, como mostra o autor: “A circulação de dinheiro como capital tem sua finalidade em si mesma, pois a expansão do valor só existe nesse movimento continuamente renovado. Por isso, o movimento do capital não tem limites.” (Marx, 2004, p.183). Cria-se uma circularidade infinita. Investe-se capital para obter mais-valia e obtêm-se mais-valia para investir mais capital. Por essa lógica o capital acaba inundando o mercado com suas mercadorias, incessantemente multiplicadas, devendo então, utilizar estratégias para o escoamento das mesmas. A sociedade capitalista de consumo, portanto, tem como a forma mais elementar de riqueza a mercadoria e se baseia na busca sem medida da mais-valia através da produção dessas mercadorias.

Lacan (1969-70) indica que Marx chama o processo de obtenção de mais-valia de espoliação e que o que ele “denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo. No entanto, essa mais-valia é o memorial do mais-de-gozar, é seu equivalente do mais-de-gozar.” (Lacan, 1969-70, p.84). Assim, é possível pensar que as horas a mais que o trabalhador cede ao capitalista, esse tempo de suas vidas, que deixa de ser usufruído e é perdido, se equivale ao mais-de-gozar.

Lustoza (2009) propõe então uma articulação, ao relacionar a lógica da espoliação da mais-valia com a própria dinâmica da entropia presente na repetição significativa, - mencionada em seção anterior – é possível fazer a leitura de que no processo de produção, o sujeito, têm parte de sua energia implicada desperdiçada, uma vez que foi cedida ao capitalista. Essa energia, que pode ser pensada nesse contexto como o próprio gozo, que ao ser espoliado, deixa os trabalhadores em débito de gozo. Pois o mais-de-gozar é tomado deles pelo capitalista. Nesse contexto “o mais-de-gozar não é mais-de-gozar, ele se inscreve simplesmente como valor a registrar ou deduzir da totalidade do que se acumula – o que se acumula de uma natureza essencialmente transformada” e por esse motivo, o trabalhador é reduzido à “apenas unidade de valor.” (Lacan, 1992, p.84).

Porém, a lógica do discurso capitalista não para por aí. Ela utiliza uma estratégia para conseguir escoar os objetos produzidos, e manter o ciclo de produção, realizando isso de forma bastante engenhosa. A mercadoria produzida pelo capitalista para a obtenção da mais-valia, através da espoliação do gozo do trabalhador, é “oferecida” pelo mercado de volta ao trabalhador. A mesma mercadoria que em sua produção implicou no estado faltoso de gozo do sujeito, é oferecida como suplemento para esse gozo perdido. É essa a lógica que está por trás da sociedade de consumo como mostra Lacan (1969-70):

A sociedade de consumidores, adquire seu sentido quando ao elemento, entre aspas, que se qualifica de humano se dá o equivalente homogêneo de um mais-de-gozar qualquer, que é o produto de nossa indústria, um mais-de-gozar – para dizer de uma vez – forjado. Além do mais, isso pode pegar. Pode-se bancar o mais-de-gozar, isso ainda atrai muita gente. (Lacan, 1969-70, p.84)

O objeto produzido pela indústria é oferecido como mais-de-gozar registrado em valor, é vendido e a possibilidade de comprar o suplemento de gozo é compreensivelmente atraente para o sujeito.

O discurso capitalista usa então, da própria dinâmica do aparelhamento significativo, que implica na falta constitutiva do sujeito, como Lacan (1969-70) indica, ela produz uma hiância, uma falta: “Aí está o oco, a hiância, que de saída um certo número de objetos vêm certamente preencher, objetos que são, de algum modo, pré-adaptados, feitos para servir de tampão.” (Lacan, 1992, p. 52). Hiância que os objetos produzidos pela indústria, pelo capitalista vão se propor a tamponar. Ao aproveitar essa lógica, o capitalista têm muito êxito na sua empreitada. O mercado

oferta as mercadorias, ou gadgets, propondo a ilusão de que eles preencherão a totalidade da falta, e tirarão os sujeitos desse estado faltoso de gozo. A mensagem é para gozar com essas mercadorias, gozar ao nível máximo.

Porém, como já apresentado, os pequenos objetos a, ou como Lacan (1969-70) também os chama, as *latusas*, não conseguem tamponar toda a falta, elas promovem uma suplementação de gozo, pontual e limitada. O discurso capitalista utiliza da natureza desses objetos, de nunca conseguirem preencher essa falta totalmente, para manter a demanda do sujeito por novos objetos, e assim, continuar despejando as mercadorias. Ou seja, na sociedade do consumo, existe uma circularidade entre oferta e demanda, ou como Marx (1996) comenta:

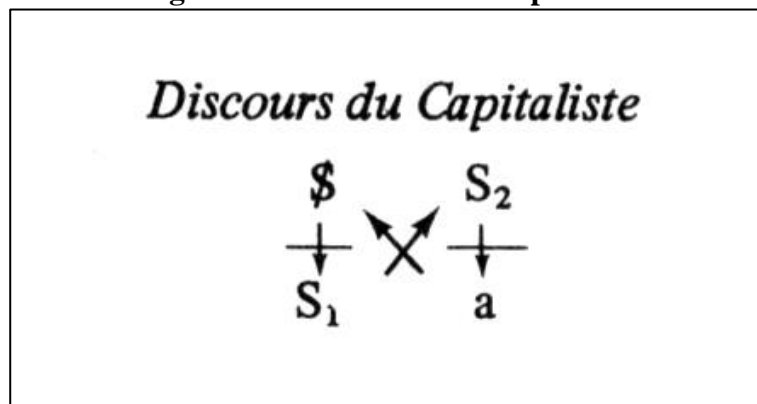
Cada qual é imediatamente seu contrário. Mas, ao mesmo tempo, opera-se um movimento mediador entre ambos. A produção é mediadora do consumo, cujos materiais cria e sem os quais não terá objeto. Mas o consumo é também mediador da produção ao criar para os produtos o sujeito, para o qual são os produtos (Marx, 1996, p.32)

Ou seja, a produção possibilita o consumo, e o consumo possibilita a produção. Mas, por traz desse tipo de relação capitalista é a condição de falta do consumidor que sustenta privilegiadamente a produção.

Lustoza (2009) diz sobre essa estratégia do capitalismo para manter e aumentar a produção incessantemente: “O resultado é que a mercadoria já chega ao mercado natimorta; ela está fadada a ser apenas um momento de um processo em que o consumidor deve devorá-la para logo em seguida desprezá-la.” (Lustoza, 2009, p.50). Após desprezá-la, buscar a “nova” versão, desse objeto para ser usufruído de maneira prática, rápida e descartável, sustentando o ciclo do capital. O processo de produção infinita de mercadorias, ditada pela lógica do capital é insustentável, tanto do ponto de vista do laço social quanto dos recursos naturais. A ideia de Lustoza (2009) é que com tanto desperdício gerado pelo descartável, e pela produção incessante, sacrificando o equilíbrio ecológico, faz o sujeito habitar um mundo “condenado à dejeção.” (p. 48). Uma vez que as relações de consumo estão altamente disseminadas na civilização, a lógica capitalista se espalha para todas as esferas das relações humanas dentro da sociedade de consumo. As pessoas passam a colocar as outras também no lugar dessas mercadorias, desses objetos e nesse tipo de relação reduzida a uma relação com objetos, sejam eles humanos ou não, percebe-se um ponto central observado por Lacan e formalizado alguns anos após suas elaborações acerca dos discursos como laços sociais.

Lacan (1972) diante de tamanho predomínio dessa lógica capitalista no mundo percebe que apenas o Discurso do Universitário não poderia compreender a estrutura por traz de tamanha radicalização da lógica do consumo, e na conferência de Milão em maio de 1972, propõe uma nova forma para representar o discurso do capitalista. O autor propõe uma alteração no discurso do mestre indicando “uma pequeníssima inversão simplesmente entre o S1 e o \$” (Lacan, 1972, p.48), A nova formatação do discurso do capitalista é indicada por Lacan, não sem certa ironia, pois, o fato é que a diferença produzida por essa inversão implica na produção de um discurso que não corresponde à proposta dos quatro discursos radicais. O Discurso do Capitalista promove uma subversão quase total da lógica dos discursos que representavam os laços sociais. No discurso do capitalista, não existe mais a seta que indica o laço entre o agente e o outro, nesse discurso não há laço social, mas sim laço com os objetos. Fato evidenciado em seu matema:

Figura 5 – O Discurso do Capitalista



Fonte: (Lacan, 1972, p.40)

A partir desse matema do discurso do capitalista, percebe-se uma nova formalização que corresponde de maneira mais coerente com toda a elaboração acerca do funcionamento da lógica capitalista enquanto dominante. Vemos no lugar do agente o sujeito (\$), mas aqui, como consumidor, falta-a-ter, sustentado nessa condição pela verdade do senhor contemporâneo (S1), o próprio capital que enquanto significante-mestre incide seu comando, seu imperativo de gozo pelo consumo. O outro nesse discurso é o saber científico (S2), que totalmente invadido e comandado pelo capital (S1) passa a servir ao propósito capitalista, abandonando as intenções originais da ciência - tal como já comentado - e se volta a produzir e colocar no mercado, à venda, os pequenos objetos *a*, os *gadgets*, que funcionam como *latusas*, ou seja, se apresentam como causa de desejo (*a*) do consumidor (\$), e principalmente como suplementos de gozo que

propõe um tamponamento da falta, dessa falta-a-ter, iludindo o sujeito a acreditar na possibilidade da completude. Com essa estrutura, o Discurso do Capitalista captura as pessoas e as leva a buscar suprir a falta não mais na relação com o outro, mas apenas na relação com os objetos.

Lacan (1972) indica que o mal-estar de sua época está relacionado à crise do discurso do capitalista, mas, que ele tem uma capacidade brilhante de se manter funcionando e dominante, pois o seu movimento é um movimento circular que consegue engolir as produções humanas e transformar tudo em objeto de consumo. Apaga o caráter singular do sujeito e o reduz a um mero consumidor, falta-a-ter, dos objetos de consumo produzidos sob o comando do senhor capitalista, que nesse discurso está escondido abaixo da barra, não mais um homem que da sua cara à tapa, mas com um caráter impessoal, invisível, sustentando simultaneamente o lugar de comando e da verdade do discurso. Porém, essa jogada astuta, como diz o autor, acaba sendo também o que faz com que esse discurso esteja condenado ao colapso, pois ao tornar tudo objeto de consumo ele consome tudo ao seu redor, e em última instância se consome. Apesar do alerta de Lacan (1972) tal discurso continua forte na contemporaneidade e seus efeitos não se limitam a uma alienação pelo consumo.

No contexto de observação e reflexão acerca do contemporâneo, Miller (2004) profere uma conferência intitulada *Uma Fantasia*, onde busca avançar nas elaborações lacanianas que denunciam mudanças nos discursos dominantes e por consequência, no laço social. Suas reflexões indicam que atualmente as pessoas vivem em uma ausência de sentido, de direção, “Os sujeitos contemporâneos, [...] são desinibidos, neo-desinibidos, desamparados, desbussolados. [...] Ah! Sim, sim, sim! Como somos desbussolados! Como isso é verdade!” (Miller, 2004, p. 1). A percepção de que na atualidade as pessoas estão “perdidas” é quase um consenso, mas, à que se deve tal realidade? Para o autor isso se relaciona com um enfraquecimento da moral civilizada, que se inicia como efeito do escamoteamento realizado à figura mítica do senhor clássico, o S1 do Discurso do Mestre tal como explorado anteriormente, que com o advento da ciência e principalmente da lógica capitalista, implicou no enfraquecimento do laço social. Afinal, o laço social se institui a partir de um discurso do mestre tradicional, que se organiza em torno da lei moral, uma vez que ela perdeu sua força, perde-se também a força dos discursos que regulam os laços entre os homens.

A falta de um norte suscita o questionamento do que vêm substituir esse lugar antes

ocupado pelo S1, Lacan (1969-70) percebe que algo substituiu a moral como o bem mais importante e o ponto pivô das lógicas sociais, e indica que o que está ocupando esse lugar é o objeto *a*. Miller (2004) retoma o apontamento de Lacan e afirma que existe um novo norte, sai a moral civilizada e entra o objeto *a*, mais-de-gozar. Miller (2004) ressalta uma fala de Lacan (1969-70), que ilustra bem em que ponto de relevância o objeto *a* passa a se localizar a partir da modernidade, o objeto é colocado no mais alto grau de importância, está no topo do céu social, no Zênite:

Há uma frase de Lacan, citada duas vezes ontem, que me serviu de bússola em meu curso com Éric Laurent, sobre “O Outro que não existe e seus comitês de ética”. Ela assinala a subida do objeto *a* ao Zênite social. Há o Zênite, o ponto mais alto, e o Nadir, o ponto mais baixo, balizáveis no céu. De todo modo, essa frase me servia de bússola porque ela assinalava o fato de se ter tocado no céu. Tocou-se no céu antigo e imóvel, no céu imutável agrícola ao qual se referiam as sociedades imóveis, ou de mudanças entas, as sociedades frias ou tépidas. (Miller, 2004, p. 2)

Com a ascensão do objeto *a* ao Zênite, o autor nos lembra que a civilização contemporânea ousou abalar os alicerces tradicionais, e ultrapassou as antigas barreiras morais em vários âmbitos. Os limites da realidade, do corpo são desafiados constantemente pelos avanços científicos que norteados pela busca incessante do objeto não apresenta indícios de que se aproxima de um novo limite.

Enquanto a interpretação de que o momento histórico apresenta tais características por conta das alterações sofridas nos discursos pelo avanço da ciência e do capital se mantém pertinente, Miller (2004), atento aos ensinamentos de Lacan, introduz mais um elemento que contribuiu para essa realidade atual. Em sua conferência em Milão, Lacan (1972) além de apresentar o Discurso do Capitalista, faz uma breve menção ao fato de que o próprio discurso da psicanálise têm sua parcela de responsabilidade na construção de um contexto social em que a lógica capitalista e o objeto pudessem ascender como norteadores do mundo. Seguindo esse apontamento Miller (2004) afirma que o sucesso do Discurso do Analista também produziu mudanças relevantes na realidade contemporânea. O autor nos lembra que a psicanálise foi criada como uma resposta ao mal-estar na civilização, uma resposta aos efeitos da moral civilizada, que na tentativa de escamotear a verdade sobre a impossibilidade da relação sexual tentou inibir, recalcar e conter o gozo. A psicanálise então revelou os furos dessa tentativa, protagonizou uma certa “liberação do gozo”. E enquanto assexuado, o objeto aponta para o impossível da relação sexual, para aquilo que falha no laço com o outro, tal como localiza Miller (2004):

O mais-de-gozar ascendeu ao lugar dominante. Ora, o mais-de-gozar é correlativo ao que chamarei, para falar como Damazzio – eu me cultivo! -: um estado do corpo próprio e, como tal, o mais-de-gozar é assexuado. Ele comanda, mas o que? Ele não comanda um “isso funciona”, mas sim um “isso falha” que, precisamente, escrevemos como \$. Em geral, quando barramos uma letra é porque nos enganamos, não é? Aqui, o mais-de-gozar comanda um “isso falha”, em termos precisos, na ordem sexual. (Miller, 2004, p. 7)

Tal liberação que abriu caminho para que a busca pela completude através dos suplementos de gozo, mais-de-gozar, ganhasse cada vez mais força. Para o autor, o objeto *a* como dominante denuncia a relação entre o discurso analítico e a lógica capitalista da contemporaneidade, pois, o que o objeto *a* no lugar de dominante revela é um comando ao ato de falhar, enquanto no discurso do mestre, o significante-mestre tentava ocultar a falha, ocultar o desencaixe entre as pessoas, o impossível da relação sexual, o objeto *a* coloca esse impossível em evidência. Ou seja, o objeto no lugar de maior importância revela a impossibilidade de achar a completude no outro, mas em contrapartida, abre um precedente pelo qual a lógica capitalista de forma astuciosa se apropria e institui o engano de propor o objeto como aquilo que de fato irá promover essa completude. O problema é que as consequências desse “sucesso” da psicanálise, foram, segundo Miller (2004), catastróficas na medida em que institui um contexto de simbólico enfraquecido, onde laços se dissolvem com facilidade e os limites do corpo não são respeitados:

A prática lacaniana tem de lidar com as consequências desse sucesso sensacional. Consequências ressentidas como da ordem da catástrofe. A ditadura do mais-de-gozar devasta a natureza, faz romper os casamentos, dispersa a família, remaneja o corpo, não apenas nos aspectos da cirurgia estética, ou da dieta – um estilo de vida anoréxico, como dizia Dominique Laurent -, ela realiza também uma intervenção muito mais profunda sobre o corpo. Nos dias de hoje, uma vez que se decifrou o genoma, é possível produzir-se, verdadeiramente, o que alguns chamam uma “pós-humanidade”. (Miller, 2004, p. 8)

Para Miller (2004) o momento contemporâneo é marcado por um contexto onde o desejo perde lugar para uma relação direta com os objetos de gozo, seguindo uma lógica do discurso do capitalista. O que sobra é um ser-humano isolado, marcado pela verdade da relação sexual impossível e pela oferta infinita de objetos substitutos ao objeto perdido, produzidos e despejados pela produção capitalista. Mas Miller (2004) propõe uma responsabilização da psicanálise sobre esse efeitos, pois a ética da psicanálise não pode recuar diante da realidade, seja qual configuração ela apresentar.

Cumpra-se mencionar que as leituras sobre o contemporâneo são múltiplas e apontam para várias interpretações diferentes. Uma dessas interpretações, proposta por Lebrun (2008), implica no reconhecimento de que nas sociedades ditas avançadas - que segundo o autor, são as sociedades ocidentais – impera uma lógica de relação humana que opera dentro de uma economia majoritariamente perversa em oposição à maioria neurótica das sociedades clássicas. O autor utiliza do termo “negatividade” enquanto correlato de “castração” e indica:

Assim, estaríamos de agora em diante numa economia coletiva perversa, outra maneira de dizer que a negatividade não tem mais seu lugar reconhecido como constitutivo da vida coletiva. A negatividade – ou a castração em Forget – não é mais o que funda o laço social, mas o que, ao contrário, os sujeitos juntos renegam. O que, no entanto, de modo algum implica que os próprios sujeitos tenham a título individual se tornado verdadeiramente perversos. (Lebrun, 2008, p. 39)

Lebrun (2008) percebe que na história algo se modificou e escamoteou o lugar antes ocupado pelo elemento de exceção na constituição do sujeito e do laço social. Ou seja, o S1 do Discurso do Mestre clássico se perdeu e enquanto agente da operação de castração, com sua destituição, a castração deixou de se apresentar enquanto evidente na experiência social contemporânea. O autor utiliza-se do argumento de que as sociedades clássicas se organizavam em torno de modelos religiosos, que pressupõem a instituição de um lugar de exceção. Tal lugar reservado a ser ocupado por deus, divino, separado dos homens, esse lugar mítico, que segundo o autor era reconhecido na sociedade sem ser tomado ao pé da letra, como o lugar perfeito e impossível, diante do qual, em comparação, a experiência social dos homens se registrava enquanto limitada e castrada. Além de cancelar com tal reconhecimento a possibilidade de se reproduzir em outros níveis sociais, semblantes que remetem à lógica mítica, ou seja, que detém legitimidade para exercer autoridade sobre o outro, como apresenta Lebrun (2008):

Até há pouco, o social era organizado conforme o modelo religioso. Reconhecia-se que, da mesma forma que era admitida a existência de Deus, a de um lugar de transcendência era evidente. Era a do rei, do chefe, do pai, do mestre, do professor... E era desse lugar que estávamos em condição, quando o ocupávamos, de impor interditos com toda legitimidade. (Lebrun, 2008, p. 23)

A ideia de um deus funcionava como um representante possível, primordial, do S1 do Discurso do Mestre, realizando a operação real de castração imposta de forma generalizada em certas sociedades. Lebrun (2008) percebe que com o avanço de tudo aquilo que engloba a sociedade do consumo, como as já apresentadas transformações dos discursos dominantes de Lacan, a ciência

na lógica capitalista passa a ocupar o lugar de único saber válido, capaz de balizar as escolhas e organizações humanas. Assim, o lugar mítico de pura exceção é destituído, deus tornou-se obsoleto nas sociedades contemporâneas deixando oculto o fator que antes forçava no campo visível da cultura que os homens se reconhecessem enquanto limitados. Para Lebrun (2008) no entanto: “O fim da estruturação religiosa do social de modo algum nos livrou da necessidade de reconhecer coletivamente a negatividade que nos constitui” (p. 37) ressaltando novamente que o que ele percebe como um desmentido da castração, opera num nível social, e não a nível de estrutura.

Em uma organização social que desmente o lugar de exceção e por consequência, a castração, as configurações das relações humanas se transformam. Lebrun (2008) destaca a relação contemporânea entre pais e filhos, em que segundo o autor é ilustrada por um fato clínico que consiste na dificuldade de os pais dizerem “não” aos filhos. Isso revela uma crise de legitimidade que segundo Lebrun (2008) é sem precedentes na história: “Com efeito, não há rastros na história de uma geração de pais que não reconheça para si a legitimidade de poder – e até dever – significar interdições aos filhos” (Lebrun, 2008, p. 21). Tal sintoma contemporâneo alimenta as hipóteses do autor de que com o declínio das organizações simbólicas que sustentam uma figura de autoridade arbitrária, os indivíduos passam a se deparar cada vez menos, numa lógica discursiva, com o representante do pai real. Ou seja, o momento em que o indivíduo se depara com o Discurso do Mestre, agenciado por um mestre mítico, tão essencial para a constituição subjetiva e para a operação real de castração se torna cada vez menos frequente. Para Lebrun (2008) os pais não se sentem no direito legítimo de se colocarem enquanto mestres para seus filhos, afinal, no mundo contemporâneo o saber da ciência é o único que pode conferir legitimidade, mas esse saber - como aprendemos nas elaborações de Lacan (1969-70) sobre a mutação do Discurso do Mestre em Discurso do Universitário – esconde o lugar mítico, e se apresenta como um saber em si mesmo que propõe-se valer para todos, como uma massa indiferenciada. As contribuições de Lebrun (2008) se estendem para um maior esclarecimento acerca dos processos de transformação na sociedade, além da localização de efeitos do declínio da lógica fálica expressa no Discurso do Mestre em casos clínicos que enriquecem a reflexão acerca do contemporâneo e abrem caminhos para a continuidade de investigação dentro da temática dessa dissertação em futuras pesquisas.

Diante das problemáticas contemporâneas, Miller (2004) defende a orientação lacaniana e discorre sobre a atuação da psicanálise nesse cenário. O autor revela preocupação sobre uma tendência de parte dos psicanalistas de tentar lidar com o novo paradigma social, assumindo posturas reacionárias, ou seja, tentando reestabelecer o antigo discurso do mestre. Tentam resolver a desorientação dos sujeitos contemporâneos a partir de um reestabelecimento das leis morais, dos significantes mestres das tradições. Seguindo em sua crítica o autor diz que essa posição se baseia numa “exaltação do simbólico”, pautada no passado. Além dessa posição reacionária, ele identifica mais duas posições, a segunda, diferente da reacionária que tenta reestabelecer a tradição, acredita numa permanência constante do inconsciente, independente das transformações do mundo, se pautando numa ideia de um eterno presente, se refugiando no imaginário. Por fim apresenta uma terceira posição, que acolheria o futuro, as transformações do mundo, das ciências e das falsas ciências, em que a psicanálise não deveria se furtar de se transformar e se reinventar em confluência com o discurso científico, se localizando assim a partir do real que a ciência pretende apreender. Miller (2004) alerta que sobre todas as três posições é possível perceber que tentam se fazer funcionar, obter êxito, e essa tentativa de serem eficientes é o que as diferencia de uma quarta posição, que segundo o autor seria a posição da prática lacaniana. A diferença primordial entre as três primeiras posições e a quarta, é a de que a prática psicanalítica lacaniana não pretende funcionar, pelo menos não de forma estanque, perfeita, muito pelo contrário ela compreende a falha, a falta. Tal posição ética é coerente com o que Freud já havia percebido sobre a psicanálise como uma profissão impossível, que é marcada pela impossibilidade de se fazer funcionar de forma totalizante. É possível alcançar alguns sucessos, mas tais sucessos são contingenciais, e podem se transformar, também, em fracassos.

Sobre as saídas possíveis pela via do desejo, ou seja, de um consentimento com a falha, Lacan (1974) em *Televisão*, ao se referir à figura do analista como a de um santo, indica como a única saída para o discurso do capitalista o discurso do analista. Pois o discurso do analista tal como mostra o seu matema ($a \rightarrow \$$), é o único que se dirige ao sujeito enquanto castrado e ao sustentar o semblante de objeto a , o analista pode “permitir ao sujeito, ao sujeito do inconsciente, tomá-lo por causa de seu desejo” (Lacan, 1974, p.33), abrindo um espaço para que as diferenças, abolidas pelo capitalismo apareçam. A psicanálise propõe a ética das diferenças, em contramão à ética normativa do capital. A psicanálise revela para o sujeito o impossível proposto pelo capitalismo e permite que ele se utilize de suas particularidades, ou seja, do seu desejo, para

formular suas próprias estratégias frente à falta, e não se afunde na frustrada busca por objetos para tamponá-la. Mas, segundo Lacan (1974) são necessários esforços para sustentar a psicanálise e sua ética na civilização. Pois a ascensão do sujeito, promovida pelo discurso do analista “não constituirá um progresso se for somente para alguns.” (Lacan, 1974, p. 34).

A psicanálise de orientação lacaniana não recua diante das ilusões e mal-estares contemporâneos, sejam quais forem suas manifestações ou interpretações. Diante da dominância de um discurso científico que constantemente nega o inconsciente e a dimensão singular do desejo - seja pela via de uma ilusão de tudo-saber, ou pela subordinação a uma lógica capitalista que sustenta um imperativo de gozo pautado na ilusão de completude pelo consumo - Lacan (1969-70) não recua, e em vários momentos de seu Seminário XVII critica qualquer noção de totalidade concebida pelo homem. Podemos localizar em primeiro lugar a crítica à ideia de todo enquanto meramente imaginária e servindo ao longo da história apenas como ferramenta daqueles que estão ou anseiam pelo poder, representados por exemplo pelos políticos, como atesta Lacan (1969-70):

A ideia de que o saber possa constituir uma totalidade é, por assim dizer, imanente ao político como tal. Sabe-se disso há muito tempo. A ideia imaginária do todo tal como é dada pelo corpo – como baseada na boa forma da satisfação, naquilo que, indo aos extremos faz esfera -, foi sempre utilizada na política, pelo partido da pregação política. O que há de mais belo, mas também de menos aberto? (Lacan, 1969-70, p. 31)

Essa estratégia política de prometer a totalidade é conforme ao Discurso do Universitário enquanto discurso do tudo-saber, e ao mesmo tempo, fecha qualquer abertura de manifestação do desejo, do sujeito do inconsciente, pois propõe que o saber seja fechado, faça esfera e gire em si mesmo sem subversões. A ideia de totalidade também é contraditória diante da própria lógica do inconsciente enquanto constituído estruturalmente pela linguagem, afinal, a inscrição significativa pressupõe como efeito estrutural a castração, a impossibilidade de fazer a relação sexual, tal como Lacan (1969-70) nos diz: “O significante não é feito para relações sexuais. Desde que o ser humano é falante, está ferrado, acabou-se essa coisa perfeita, harmoniosa, da copulação, aliás impossível de situar em qualquer lugar da natureza” (p. 34). A falta promovida pelo significante abre o campo real enquanto impossível de ser totalmente circunscrito pelo significante, e que insiste em não se inscrever no simbólico, se apresentando como mais uma barreira intransponível pelo ser de linguagem.

Diante de várias tentativas de se negar a castração, seja por uma lógica de Discurso do Mestre, que propõe uma perfeita identificação ao significante, ou do Discurso do Universitário que prega um saber que faz esfera e se totaliza sob o domínio do senhor, ou do Discurso do Capitalista que oferece objetos suplementares ao gozo perdido pela incidência da lei significante, com a promessa de completude, o Discurso da Psicanálise se impõe enquanto contrário à ideia de um todo, de soluções perfeitas e eternas. A ética da psicanálise sustenta a falha, as soluções singulares e imperfeitas, sustenta a possibilidade de uma vida orientada pelo desejo e por essa orientação se apresenta diante de qualquer discurso de dominação como subversiva. Com isso, concluímos essa dissertação cientes de que ainda há muito o que aprender na obra de Hegel e muitos caminhos abertos por Lacan em sua obra à serem trilhados. Há espaço para que muitas interpretações possam ser ressignificadas à posteriori, e que em meio a furos inevitáveis aos recursos da linguagem, algo de singular se transmita, mesmo que de maneira subversiva. Afinal, como o próprio Lacan (1969-70) diz: “Não esperem portanto de meu discurso nada de mais subversivo do que não pretender a solução” (p. 73).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após o percurso teórico realizado podemos tecer algumas considerações. Consideramos relevante mencionar que o estilo de escrita optado nessa dissertação privilegiou a tentativa de transmissão de ideias centrais, dentro dos recortes teóricos escolhidos, em um esforço para trazer à luz premissas que sustentam posições éticas no campo da psicanálise. Isso implicou na existência de pontos em aberto principalmente em relação a uma análise crítica e histórica da teoria lacaniana. Por exemplo, a elucidação minuciosa de fatores específicos que diferenciem a produção dos diferentes textos utilizados em termos de viradas paradigmáticas da teoria e dos processos de transição entre diferentes raciocínios da obra lacaniana permanecem como pontos a serem melhor trabalhados em pesquisas futuras. Entendemos que as considerações sobre Hegel foram superficiais, derivadas de um primeiro contato com o autor e merecem ser melhor estudadas. Outro ponto em aberto se refere a uma maior exploração acerca das leituras psicanalíticas sobre o contemporâneo, que implicam em hipóteses de interpretação originais. Como, por exemplo, a ideia de Lebrun de uma perversão comum contemporânea, que abre questionamentos sobre as implicações de se compreender a situação dos laços sociais contemporâneos enquanto marcados por um desmentido generalizado da castração em nível social. A tese de Lebrun é uma dentre outras existentes que abre um campo de futuras pesquisas que possam utilizar as elaborações dessa dissertação como ponto de partida.

Sobre as perguntas originais que balizaram a pesquisa e a escrita dessa dissertação é possível perceber que, na perspectiva lacaniana, as manifestações da cultura se relacionam ao laço social dominante em cada momento histórico. Ainda que as elaborações lacanianas sobre os discursos como laços sociais se concentrem entre 1969 e 1972, foi possível perceber, a partir da passagem entre o Discurso do Mestre ao Discurso do Universitário e com a produção do Discurso do Capitalista, a existência de vários elementos bastante atuais. Especialmente acerca do discurso da ciência que parece sustentar-se na atualidade com uma versão radicalizada da ética do mestre moderno, que faz semblante de tudo-saber, assumindo o monopólio de tudo o que é considerado socialmente como um saber válido. A ciência produz um ideal de saúde, de comportamento, de práticas cotidianas, além de anexos artificiais para o corpo humano, os disseminando na cultura como indispensáveis. E, já numa lógica capitalista, oferece acesso a esses ideais pela via do consumo, enquanto objetos de gozo que poderiam apagar todos os mal estares da vida humana.

Mas com isso produzem novos mal-estares relacionados à tentativa incessante de muitas pessoas capturadas nessa lógica de atingirem os ideais, consumindo todo tipo de objeto e procedimentos médicos na ilusão de alcançar uma completa conformidade entre si mesmos e o ideal. Além disso, limitam-se cada vez mais à lógica capitalista de consumo, colocando o outro no mesmo lugar de um objeto a ser consumido, fechando-se às possibilidades de se depararem com preciosas manifestações singulares e com isso enfraquecendo os laços sociais. Nessa perspectiva, parece confirmar-se a hipótese de que na contemporaneidade existe uma grande valorização da ideia de uma totalidade e de uma completude.

Diante desse contexto nos debruçamos sobre as lições de Lacan para encontrar elementos que transmitam a posição da psicanálise lacaniana sobre a ideia de totalidade. Nesse percurso vários elementos de diferentes lições e teorias indicaram que, para Lacan, a busca por uma totalidade é uma empreitada fadada ao fracasso. A própria proposta de introdução de uma leitura estrutural para a psicanálise implica na constatação de que a experiência do ser marcado pela linguagem é povoada por desencontros, falhas e divisões. Com a perspectiva do inconsciente estruturado pela linguagem, percebemos como o inconsciente se impõe enquanto um discurso do Outro, de funcionamento autônomo em relação ao eu consciente, regido por certas normas também inconscientes que frustram o indivíduo que se imagina senhor absoluto de si mesmo.

A identificação ao significante, essencial para que o sujeito do inconsciente se constitua, revela que o sujeito só é representado no campo do Outro enquanto veiculado por um significante para outro significante, e nesse sentido, o que ele é para o Outro, não é o seu ser completo, mas é apenas um significante, determinando sua experiência enquanto falta-a-ser. Com a interpretação lacaniana do Édipo, percebemos que o processo de identificação ao significante pressupõe a castração, a frustração da tentativa de fazer um com o outro, de se identificar ao objeto que falta ao Outro, mantendo a condição do sujeito castrado enquanto desejante, pois o desejo enquanto desejo do desejo do Outro será para sempre uma defasagem, nunca satisfeito. Os significantes não são capazes de circunscrever a totalidade do ser, tampouco de conter toda a agressividade, isso implica, por um lado, que uma das marcas da linguagem no ser, através da identificação ao significante, implicam em um efeito de causa que evoca sempre outros significantes, que por sua vez não o identificam completamente e continuam evocando outros. Por outro lado, que o campo do significante não oferece a consistência necessária para veicular todo o sentido, assim, as marcas de linguagem também se inscrevem enquanto impossibilidade de veicular algum sentido,

abrindo o campo do gozo, como relacionado à repetição incessante do significante que sempre falha em veicular todo o sentido. O gozo indica que algo insiste em não se inscrever enquanto sentido para um Outro, marcando mais um aspecto de falta na realidade do ser de linguagem. Até mesmo dentro de sua perspectiva imaginária, Lacan, no estágio do espelho, não deixa de localizar uma falha na tentativa de constituição de uma totalidade humana, afirmando que o Eu nunca consegue circunscrever totalmente o Id, jamais alcançando uma perfeita proporção entre sua imagem e sua essência: não há relação sexual. Por fim, toda a elaboração de Lacan sobre a passagem do Discurso do Mestre em direção ao Discurso do Universitário é balizada pela crítica do autor ao todo, à esfera, pois as pretensões da filosofia e da ciência em alcançar um saber que se totaliza estão estruturalmente frustradas. A partir do momento em que ambas são veiculadas pelo campo significante, não poderiam ser totalmente alcançadas, pois a falta se impõe a esse campo, seja pela via do desejo ou do gozo. A estrutura dos discursos denuncia que a verdade do Mestre é sua condição castrada, a verdade do Mestre moderno é a insistência de um Mestre mítico, sem sentido. Ambos os discursos se esbarram na verdade estrutural de uma realidade marcada pela linguagem. Até mesmo o Discurso do Capitalista, que astutamente se aproveita da condição de falta dos sujeitos para seduzi-los com objetos travestidos de objetos perdidos, causa do desejo, só é capaz de oferecer objetos de gozo, que no máximo produzem uma satisfação momentânea, mascarando a falta, mas nunca a apagando.

Lacan nos ensina que a psicanálise não deve recuar diante das falsas tentativas desses discursos de dominação, que sustentam ideais de completude e totalidade contemporâneos. A ética da psicanálise é a ética do desejo, do bem-dizer a falta, pois é pela via do desejo que saídas singulares, que escapam aos discursos dominantes, podem ser produzidas pelos sujeitos, e que mesmo que imperfeitas, que não solucionem de forma estanque, apaziguam o empuxo ao gozo e a opressão do saber e dos ideais. Enquanto os discursos dominantes pregam o todo, a psicanálise de Lacan sustenta a ética do Não-todo e da multiplicidade em detrimento da normatividade. Em lições posteriores às utilizadas nessa dissertação Lacan inclusive discorrerá sobre a ideia do Não-todo, aproximando-a do feminino, tal como expresso na tábua da sexuação. Tal ideia também nos direciona para novas possibilidades de pesquisa e para a construção de saberes que nunca se esgotam, mas que em suas incompletudes podem reverberar de forma singular na experiência do um a um.

REFERÊNCIAS

- Abbagnano, N. (2007) *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- Andrade, C. (2016) *Lacan chinês: Poesia, ideograma e caligrafia chinesa de uma psicanálise*. Maceió: EDUFAL, 2016.
- Freud, S. (1913). *Totem e Tabu*. Edição Standard das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XII. (Originalmente publicado em 1913)
- Freud, S. (1930). *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.(Originalmente publicado em 1930)
- Hegel, K. W. F. (1992). *Fenomenologia do espírito, parte I*. Em P. Meneses (Trad.). Petrópolis: Vozes, 1992. (Originalmente publicado em 1807)
- Kant, I. (2007). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Edições 70, LDA. Setembro de 2007. (Publicado originalmente em 1785)
- Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contra-ponto. 2002. (Publicado originalmente em 1939)
- Lacan, J. (1972). *Du discours psychanalytique*. Jacques Lacan; Disponível em: http://www.valas.fr/IMG/pdf/IIIlin_Italia_chap-3.pdf. Acesso em: 07 fev. 2018.
- Lacan, J. (1974). *Televisão / Jacques Lacan; Versão brasileira, Antônio Quinet*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993. (Originalmente publicado em 1974)
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. (Originalmente publicado em 1964)
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Texto estabelecido por Jaques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992. (Originalmente publicado em 1969-1970).
- Lacan, J. (1998) *O estádio do espelho como formador da função do eu*. In: Lacan, J. (1998). *Escritos*, p. 13-68 Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Conferência pronunciada em 1949)
- Lacan, J. (1998). *O Seminário sobre “A carta roubada”*. In: Lacan, J. (1998). *Escritos*, p. 13-68 Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Conferência pronunciada em 1955)
- Lacan, J. (1998). *Situação da psicanálise em 1956*. In: Lacan, J. (1998). *Escritos*, p. 13-68 Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Conferência pronunciada em

1956)

- Lacan, J. (1998) *A instância da letra no inconsciente*. In: Lacan, J. (1998). *Escritos*, p. 13-68 Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Conferência pronunciada em 1957)
- Lacan, J. (1998). *Subversão do sujeito e dialética do desejo*. In: Lacan, J. (1998). *Escritos*, p. 13-68 Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Conferência pronunciada em 1960)
- Lacan, J. (1999) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. (Originalmente publicado em 1957-1958)
- Lacan, J. (2003). *Radiofonia*. In: Lacan, J. (2003). *Outros escritos*; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. (Originalmente publicado em 1970).
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. (Originalmente publicado em 1968-1969).
- Lacan, J. (2009). *O seminário livro 18: De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009. (Originalmente publicado em 1971).
- Lebrun, J.P. (2008). *A perversão comum: viver juntos sem o outro*. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2008.
- Lustoza, R. Z. (2009). *O discurso capitalista de Marx a Lacan: algumas conseqüências para o laço social*. *Ágora* (Rio de Janeiro) v. XII n. 1 jan/jun 2009 41-52
- Leite, M. P. S. (2014). *A teoria dos gozos em Lacan*. *Antroposmoderno*. Recuperado a partir de: http://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=750.
- Marx, K. (1859). *Para a crítica da economia política do capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Originalmente publicado em 1859)
- Marx, K. (1867). *O capital: crítica da economia política*. Livro I, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2004. (Originalmente publicado em 1867)
- Miller, J. (1987). *A transferência*. O sujeito suposto saber. In: Miller, J. (1987). *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- Miller, J. (1997). *Demanda e Desejo*. In: Miller, J. (1997). *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1997
- Miller, J. (2004). *Uma fantasia*. Fita I. In: Miller, J. (2004). *Conferência de Jacques-Alain Miller em Comandatuba* por Jacques-Alain Miller. IV Congresso-AMP – Comandatuba

- Miller, J. A. (2012). Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana*, 3(7), 2012. Recuperado a partir de: http://opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf
- Rabinovich, D. (2001). O Psicanalista entre o Mestre e o Pedagogo. *Cadernos de Psicologia, Revista do Departamento de Psicologia da UFMG*. 11, dez 2001.
- Ribeiro Jr. W.A. (2001). *Dânao e as danaiades*. São Carlos: Portal Graecia Antiqua. Recuperado a partir de: <http://greeciantiga.org/arquivo.asp?num=0730>.
- Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP.
- Teixeira, V. L. & Couto, L. F. S. *A cultura do consumo: uma leitura psicanalítica lacaniana*. *Psicol. estud. Maringá*, 15(3). Sept. 2010
- Valas, P. (1998). *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. tradução Lucy Magalhães. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001