

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

LUIZ EDUARDO DE VASCONCELOS MOREIRA

Corpo, discurso e laço social: uma leitura dos Seminários XVI, XVII e XVIII de
Jacques Lacan

São Paulo
2013

LUIZ EDUARDO DE VASCONCELOS MOREIRA

**Corpo, discurso e laço social: uma leitura dos Seminários XVI, XVII e XVIII de
Jacques Lacan**

(Versão original)

Dissertação apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de São
Paulo, como parte dos requisitos para
obtenção do título de Mestre em
Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social

Orientador: Prof. Dr. Nelson da Silva Jr.

São Paulo
2013

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Moreira, Luiz Eduardo de Vasconcelos.

Corpo, discurso e laço social: uma leitura dos Seminários XVI, XVII e XVIII de Jacques Lacan / Luiz Eduardo de Vasconcelos Moreira; orientador Nelson da Silva Junior. -- São Paulo, 2013.

71 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Corpo 2. Discurso 3. Laço social 4. Lacan, Jacques, 1901-1981 I. Título.

RC504

Nome: Moreira, Luiz Eduardo de Vasconcelos

Título: Corpo, discurso e laço social: uma leitura dos Seminários XVI, XVII e XVIII de Jacques Lacan

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____
Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____ Assinatura: _____

Aos meus avós, Regina e Clodovan, pelo carinho.

AGRADECIMENTOS

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela bolsa de mestrado que possibilitou a realização desta pesquisa.

Ao Prof. Dr. Nelson da Silva Jr., pela companhia e pelo cuidado, *in dürren Blättern säuselt der Wind*.

Ao Prof. Dr. Christian Ingo Lenz Dunker, *noch einmal*.

Ao Dr. Julio César Lemes de Castro, por ter aceito mais um convite.

Aos meus pais, Ligia e Matilvani, e minha irmã, Izaura, pela presença, sempre. Ao meu tio, Eduardo, pela morada.

A Micha, Dib, Peppe, Tom, para quem mestre é o Yoda.

Aos amigos que impediram o isolamento, o monotematismo e o idioleto: Rafa, Cris (e Mai!), PH, Renato (e Pedrinho!).

Tau, sempre.

Lu, Lê (e Elisa!), Dani, Beto, Hugo, Nego, João, Vivi, Karen, Tiago, que fazem a teoria mais divertida.

Thierry, Mayra e Márcio, por um começo. Maíra e Arthur, por outro.

Alberto, por me permitir falar. Fátima, pelo cuidado.

Aos colegas do grupo de orientação, pela interlocução.

Aos professores que, querendo ou não, ajudaram a moldar este texto: Marlene Guirado, Gustavo Martineli Massola, José Moura Gonçalves Filho, Daniel Kupermann, Ana Maria Loffredo.

À Prof.^a Maria Helena Souza Patto, pelo cuidado no *savoir avec saveur*.

Para Ana Flávia, serrana bela: *sabrás que no te amo y que te amo: yo te amo para començar a amarte, para recomençar el infinito y para no dejar de amarte nunca: por eso no te amo todavía.*

Master
Master of puppets

Metallica

Parce que nous avons vu en général, jusqu'à une époque récente - cela se voit de moins en moins, un vrai Maître - qu'il ne désire rien savoir du tout, il désire que ça marche.

Jacques Lacan

RESUMO

Moreira, L. E. de V. (2013). *Corpo, discurso e laço social: uma leitura dos Seminários XVI, XVII e XVIII de Jacques Lacan*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

O presente trabalho pretende investigar a relação entre as noções de corpo, discurso e laço social na chamada “Teoria dos quatro discursos” de Jacques Lacan. A pesquisa partiu de um levantamento bibliográfico (que não se pretende exaustivo, mas representativo) das possíveis leituras feitas dessa conceituação lacaniana. Esse levantamento permite perceber certa dispersão no campo de sua aplicação. Em seguida, apresenta-se uma leitura do Seminário XVII, *O avesso da psicanálise*, ministrado por Lacan no ano de 1969-1970 e escolhido por ser o momento em que os quatro discursos (a saber, do mestre, da histérica, do analista e da universidade) são apresentados e conceituados como modalidades de laço social. Dito de outro modo, consideramos que é neste momento que o termo discurso ganha densidade e especificidade conceitual. Esta leitura é subsidiada por uma apresentação dos seminários imediatamente anterior e posterior, de modo a destacar os desenvolvimentos lacanianos que levam à formulação dos quatro discursos. Deste modo, é possível: 1) comparar a conceituação lacaniana com as leituras que dela derivam e 2) esboçar uma noção de corpo que leve em conta a teoria dos quatro discursos.

Palavras-chave: Corpo. Discurso. Laço Social. Lacan, Jacques (1901-1981).

ABSTRACT

Moreira, L. E. de V. (2013). *Body, discourse and social bond: a reading of Jacques Lacan's Seminars XVI, XVII and XVIII*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

This work intends to investigate the relationship amongst the notions of body, discourse and social bond in the so called "Theory of four discourses" of Jacques Lacan. The research started with a bibliographic survey (which does not intend exhaustive, but representative) of the possible readings made of this lacanian conceptualization. This survey allowed us to perceive some dispersion in the field of its application. Then we present a reading of Seminar XVII, *The other side of psychoanalysis*, delivered by Lacan in 1969-1970 and chosen for being the moment when the four discourses (namely, of the master, of the hysteric, of the analyst and of the university) are presented and conceptualized as modalities of social bond. In other words, we consider that this is the moment when the term discourse gains conceptual density and specificity. This reading is subsidized by a presentation of the seminars right before and after the aforementioned, so as to highlight the lacanian developments that lead to the formulation of the four discourses. This way, it is possible: 1) to compare the lacanian conceptualization with the readings that derive from it and 2) to sketch a notion of body that takes into account the theory of the four discourses.

Keywords: Body. Discourse. Social bond. Lacan, Jacques.

SUMÁRIO

1. Introdução	12
2. Método	14
2.1. Uma questão de tradução	15
3. Alguns elementos para o Seminário XVII	17
3.1. Uma brevíssima apresentação do corpo para a Psicanálise	17
3.1.1. Por que o corpo?	17
3.1.2. Corpo e Psicanálise	18
3.2. A noção de discurso	22
3.2.1. O contexto	22
3.2.2. Um panorama	25
3.2.3. Apropriações da noção de linguística	30
3.2.4. A noção de discurso em comentadores	30
3.2.5. A noção de discurso em diferentes âmbitos teóricos	32
3.2.6. Os discursos e a formalização da psicanálise	34
4. Interlúdio: Marx, mais elementos	37
5. Lacaniana passo a passo: lições do Seminário XVII	47
6. Conclusão	63
7. Referências	65

1. INTRODUÇÃO

Este mestrado é resultado de nossa participação no grupo de pesquisa do Laboratório de Epistemologia Genética do Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo e no projeto de pesquisa “*Estudo comparativo internacional das marcas corporais auto-infligidas à luz do laço social contemporâneo. Funções das tatuagens e escarificações na economia psíquica dos jovens adultos: gênese, relação aos corpos, solução subjetiva*”¹, ambos dirigidos pelo Prof. Nelson da Silva Jr.. No âmbito dessa pesquisa, desenvolvemos duas iniciações científicas que, de algum modo, balizaram nossa atual pesquisa. Na primeira, intitulada “*O corpo como encruzilhada da identidade: a busca de relações entre sublimação e marcas corporais*”, preocupamo-nos em nos familiarizar com a noção de corpo em psicanálise e com o conceito psicanalítico de sublimação para, a partir da obra de Freud, pensarmos as repercussões dos discursos sociais vigentes a respeito do corpo (e as marcas corporais) sobre a identidade (Moreira, Silva Jr. & Caitano, 2010). A partir dos resultados alcançados, colocou-se-nos a problemática do corpo na obra de Jacques Lacan, objeto da segunda iniciação científica, também sob orientação do Prof. Nelson da Silva Jr., intitulada “*Uma leitura estrutural das primeiras obras de Jacques Lacan a partir da noção de corpo*” e interrompida no início do mestrado em questão.

Ao mesmo tempo, a gênese desta pesquisa é tributária de diversas discussões realizadas no âmbito do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (LATESFIP), de cujo grupo que pesquisa a noção de corpo dentro de diferentes racionalidades diagnósticas participamos. Tivemos, aí, a percepção do corpo como lugar privilegiado da incidência do social (Moreira et al., 2010).

A partir da percepção de que a singularização pretendida com o ato de marcar o corpo, que poderíamos entender como uma reação à homogeneização postulada pelo discurso do mercado (ou, em termos lacanianos, pelo discurso capitalista), acaba ela mesma sendo colocada sob a égide de uma “produção em série”, transmutada em customização, nossas interrogações passaram a considerar a problemática do corpo na contemporaneidade, ao mesmo tempo lugar *onde* se realiza o laço social e objeto cada vez mais de diferentes discursos. Como uma

¹Financiada por uma bolsa PIBIC.

mercadoria, um valor de troca, o corpo pode ser montado, e as marcas tornam-se uma assinatura de si, afirmação de uma identidade escolhida (Le Breton, 1999/2003). O autor ainda afirma: “Só resta o corpo para o indivíduo acreditar e se ligar”. Isso acontece porque o corpo é levado a assumir uma posição central na conformação da identidade dado o esgarçamento da dimensão linguageira desencadeado pela dissolução das metanarrativas ou narrativas de destino na contemporaneidade (Silva Jr., 2009). A ascensão do corpo como um objeto ideal por excelência não nos parece tampouco gratuita: é ele que nos coloca no mundo e nos representa perante o outro e seu olhar.

Se para Lacan é no corpo que o laço social acontece, é também no corpo que se dá o discurso. Em um momento da cultura em que o corpo está cada vez mais *aparente* como objeto de desejo, coloca-se a necessidade de se esclarecer como a noção de discurso, tal como entendida por Lacan, pode ajudar na compreensão desse corpo específico da Psicanálise, confrontando-o com esse corpo da cultura.

Nosso objetivo inicial era, a partir da organização do estatuto da noção de discurso na obra lacaniana, esclarecer as relações entre corpo e discurso, isso que parece ser o núcleo da formação do laço social tal como proposto por Lacan. Para tanto, tínhamos em mente dois movimentos sincrônicos: 1) a leitura de textos do próprio Lacan e 2) a leitura de comentadores e autores que fazem uso da noção de discurso. Foi neste momento em que nos deparamos com uma grande variedade de usos dessa noção, o que nos levou ao seguinte diagnóstico: a noção de discurso não possui uma definição clara ou um uso bem delimitado, ainda que isso não pareça ser discutido ou colocado em questão. Fizemos, assim, um recuo em nosso trabalho: pretendemos apresentar diferentes usos da noção de discurso, ao mesmo tempo em que buscamos, na obra de Lacan, uma precisão conceitual. Em certo sentido, podemos nos perguntar quais são os abusos que se fazem com a noção de discurso. Desta forma, pensamos poder clarear o campo conceitual e discutir de forma mais detida a relação entre corpo, discurso e laço social².

² O conceito de laço social é estranho à Psicanálise, limitando-se a uma aproximação e superposição com a teoria dos quatro discursos. Para uma introdução ao conceito nas ciências sociais, cf. Paugam (2008).

2. MÉTODO

Este estudo estará centrado nos desenvolvimentos teóricos sobre a constituição da noção de discurso na obra de Jacques Lacan para que possamos explicitar a tese de que o laço social se dá *por meio do* discurso e *no* corpo.

Considerando o momento da pesquisa, buscaremos justificar o diagnóstico acima mencionado, mas apresentando antes o percurso que nos levou a ele, isto é, os usos que a comunidade psicanalítica faz da noção de discurso para, em seguida, apresentarmos uma leitura do Seminário XVII de Lacan (1991)³.

Justificamos a escolha dos comentadores com os quais trabalharemos pelo fato de terem se tornado clássicos ou referências para a introdução do pensamento lacaniano para o campo da psicanálise, o que nos dá, de maneira indireta, é certo, uma medida do estatuto da noção de discurso. Além disso, escolhemos obras cujo tema ou objeto é, de maneira clara, por vezes mesmo no título, a noção de discurso. Em seguida, como já mencionamos, apresentaremos uma leitura de Lacan (S. XVII), que se justifica por ser aí o momento em que a noção de discurso ganha densidade teórica e precisão conceitual, com a apresentação da “teoria dos quatro discursos”.

Considerando o tema do trabalho e o tamanho da obra lacaniana, muito nos auxiliaram duas obras de referência: Krutzen (2009) e Robertie (1987).

Em se tratando de um trabalho sobre a obra de Lacan, cabe ainda um comentário sobre as edições utilizadas. A problemática da transposição de um ensino oral para o registro escrito já é bem conhecida e objeto de discussão na comunidade lacaniana.

Estamos a par dos problemas encontrados nas edições estabelecidas por Jacques-Alain Miller, tal como ilustram Bergounioux (2005) e EPL (1991), bem como sua posição como herdeiro testamentário de Lacan e, por conseguinte, responsável pela publicação de suas obras e por seu “estabelecimento” (Miller, 1999). A questão da transcrição dos seminários de Lacan é algo complexo e já foi parar, literalmente, na justiça. O discurso oficial de Miller é que versões diferentes daquelas publicadas pelas Éditions du Seuil⁴ são permitidas desde que não sejam comercializadas. De todo modo, ressalte-se o formato editorial escolhido por Miller: nenhum aparato

³ Daqui em diante, sempre que nos referirmos ao Seminário XVII de Lacan usaremos a abreviação S. XVII, seguida da página.

⁴ O último seminário publicado saiu, no entanto, pela La Martinière.

crítico, nenhum índice de nomes, nada de notas de rodapé elucidativas a respeito de nomes ou acontecimentos da época e nenhuma bibliografia. Tudo isso torna a transcrição, registro da palavra viva em letra morta, algo ainda mais complexo para o seminário de Lacan. As vicissitudes do estabelecimento dos textos dos seminários já foram contadas por Roudinesco (2009, pp. 1994-2014), Allouch (2005) e, num recorrido histórico sucinto organizando a questão em quatro momentos distintos, Assoun (2009, pp. 1211-1218), além da entrevista já citada de Miller (1999).

Isso posto, escolhemos trabalhar com as edições publicadas pelas Éditions du Seuil, tal como estabelecidas por Miller, tendo como contraponto a edição disponibilizada no sítio Staferla⁵.

Nosso objetivo é construir um texto que dê conta de dois grupos de questões: 1. A posição e a função da noção de discurso na obra de Lacan em sua relação com corpo e laço social, isto é, explicitar quais as teses lacanianas a este respeito; 2. Os usos que a comunidade acadêmica e científica faz da tríade discurso, corpo e laço social, fazendo um mapeamento conceitual. Desta maneira, esperamos ser possível realizar um inventário dos impasses e da heterogeneidade de sua função teórica aparente.

2.1. Uma questão de tradução: laço ou liame?

Na literatura psicanalítica, encontram-se ambas as soluções de tradução para um mesmo termo em francês: “lien”, que vem do latim *ligamen*, laço, cordão, corda, bandagem, ligadura, tira.

No início do século XII, significava “fecho que constitui um entrave” e, em sentido figurado, o termo já aparecia qualificado como laço afetivo ou moral. Na virada do século, já era sinônimo de laço para conduzir um cachorro ou, na expressão *solers a lien*, indicava um calçado não atado, mantido por uma tira, ao mesmo tempo em que, figurativamente, designava uma obrigação resultante de um voto e, no século seguinte, aparece em expressões como laço de obediência ou de casamento ou mesmo laço jurídico. Em finais do século XVII, aparece a expressão “laço de sangue” e, já na metade do século XIX, “laço do discurso”, como encadeamento ou sequência ou série contínua (Lien, n. d.)

⁵ Disponíveis em <www.staferla.free.fr>. Sítio acessado em 5 de dezembro de 2013.

Em português, “laço” vem da palavra latina *laceus* ou *laqueus* (nó, laço, armadilha para caça, empecilho, embaraço) e significa nó corredio facilmente desatável, armadilha para caça, estratégia ou cilada, pacto entre indivíduos, aliança, vínculo, união (Laço, n. d.).

Liame como sinônimo de cavername, isto é, as cavernas que dão forma ao casco de um barco, data do séc. XV. Cavername, por sua vez, informalmente indica o conjunto de ossos de um corpo, ossada) (Cavername, n. d.). É no século XVI que encontramos a acepção metafórica ato ou efeito de liar-se (que, como o verbo ligar, vem do latim *ligare*, amarrar, atar, prender), ligação, vínculo e vem do latim *ligamen*, termo acima detalhado (Liame, n. d.).

Considerando apenas a etimologia do termo em francês *lien*, a tradução mais correta para a expressão *lien social* é, de fato, liame social. Entretanto, a maioria das publicações na área, inclusive as tratadas no presente trabalho, adota a expressão “laço social”, também encontrada Terminologia em Psicologia da Biblioteca Virtual em Saúde – Psicologia⁶. É por este motivo que, de modo geral, utilizaremos o termo “laço”, a não ser em citações diretas de obras que optem pelo termo liame.

⁶ Disponível em <http://newpsi.bvs-psi.org.br/cgi-bin/wxis1660.exe/iah/?IsisScript=iah/iah.xis&lang=P&base=TERMINOLOGIA>. Sítio acessado em 5 de dezembro de 2013.

3. ALGUNS ELEMENTOS PARA O SEMINÁRIO XVII

3.1. Uma brevíssima apresentação do corpo para a Psicanálise

3.1.1. Por que o corpo?

Segundo da Silva Jr. (2006), nossa sociedade prega modos e maneiras de satisfação psíquica cada vez mais ligadas à idealização do objeto em vez do investimento objetual. As coisas dão lugar a grupos idealizados de representação. O corpo, lugar por excelência de incidência daquilo que Foucault chama de exercício da biopolítica (Foucault, 2008), é também alvo privilegiado dessa mudança vetorial dos destinos pulsionais. Não por acaso, outra característica de nosso tempo é o culto ao corpo. Ao mesmo tempo em que houve uma liberalização relativa às formas de encará-lo – ousamos dizer que houve um aumento da fetichização do corpo enquanto mercadoria –, por outro lado surgiram também rígidos padrões de beleza, de boa forma e de saúde, massivamente veiculados pela grande mídia. Como consequência dos novos tempos, são cada vez mais frequentes os casos de patologias ligadas ao corpo – mais precisamente à sua representação –, como a anorexia e a bulimia. A proliferação das academias de ginástica e musculação, de produtos cosméticos milagrosos, de prescrições rígidas em torno do “saudável” e das técnicas cirúrgicas estéticas sinaliza que não há limites na busca do corpo perfeito (Fernandes, 2003). O corpo assume na contemporaneidade um lugar central na constituição da identidade que, tal qual a identidade, não se atinge nunca: ele ocupa um lugar privilegiado como destino das pulsões. Em outros termos, o culto ao corpo é acompanhado de uma dinâmica perversa na qual há, ao mesmo tempo, uma liberalização em torno dos discursos que dele tratam e uma rígida regulação desse corpo: ele é fetichizado enquanto mercadoria. O corpo, afinal, está na mídia, é objeto de atenção e cuidado cada vez maiores, é alvo de cada vez mais pesquisas acadêmicas, é cada vez mais objeto de arte (o movimento da *body art*, para ficarmos em apenas um exemplo). Fala-se nele, ele é mostrado em academias e *outdoors*, mas produz-se saber sobre ele e há prescrições para seu cuidado. Quanto mais falado, mais regulado – parece ser essa a fórmula perversa.

3.1.2 - Corpo e psicanálise

A questão do corpo sempre se colocou de forma significativa para a psicanálise, cujo desenvolvimento teórico é acompanhado de modificações no papel que essa noção assume no interior do edifício teórico (Cukiert & Prizskulnik, 2000). Freud empreende uma articulação entre corpo biológico e corpo representado. Nessa articulação o conceito de *pulsão* mostra-se fundamental: situa-se na “fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo” (Freud, 1915/2010). Por outro lado, Dunker (2011b, p. 88) aponta “que não há uma teoria psicanalítica unificada sobre o corpo”, que representaria uma falsa unidade e nunca atingiu estatuto metapsicológico nas teorizações freudianas.⁷

Freud tinha formação médica e foi por essa via, a da medicina, que entrou em contato com a histeria e seus sintomas. Influenciado por Charcot, com quem estuda em Salpêtrière, Freud toma contato com a hipnose e a sugestão, por meio da qual Charcot fazia surgir e desaparecer sintomas apenas a partir da fala. A hipótese que subjaz a essa prática é de que existe uma instância de pensamento que não aquele puramente consciente. Se a questão do corpo desde o início tem importância fundamental para a psicanálise, a partir dos estudos de histeria, logo Freud realiza uma primeira ruptura com o orgânico. Para Freud, portanto, “ideias” sexuais reprimidas poderiam causar efeitos sintomáticos no corpo – o mecanismo de conversão –, e esses sintomas poderiam ser tratados a partir de uma terapia da fala.

Na Viena *fin-de-siècle* em que vivia, Freud era um homem do seu tempo. A relação que estabelece com o corpo não deixa de ser, pelo menos em um primeiro momento, dúbia. Ao mesmo tempo em que percebe que a histeria não tinha nenhuma causa orgânica e que, portanto, o conhecimento médico tradicional, calcado em certos pressupostos organicistas determinísticos em relação às doenças, tinha em mente certo embasamento científico para a psicanálise. Esse embasamento era buscado a partir de bases biológicas e fisiológicas para suas propostas psicológicas (Freud, 1895/1995). É só quando rompe com esse ideal de cientificidade que Freud alcança seu pleno desenvolvimento teórico, que culminará com a recusa do modelo médico de diagnóstico, tratamento e organicidade pura e

⁷ O autor propõe, então, uma articulação entre carne, corpo e organismo, cujas relações topológicas estabeleceriam uma superfície chamada “corporeidade”, articulando ato (p. e., simbolização do imaginário) e o registro do seu efeito (p. e., real).

simples, dando lugar ao *psíquico*, sempre a partir do estudo da histeria. É interessante cruzar o desenvolvimento da teoria freudiana acerca do corpo com, o abandono, por Freud, primeiro do método hipnótico de Charcot e, depois, do método catártico de Breuer. Ainda assim, Freud estuda o inconsciente a partir da determinação de suas leis e, a partir destas, de técnicas para interpretá-lo.

Após a primeira virada no estudo do corpo, com a noção de corpo representado, advinda dos seus estudos de pacientes histéricas, Freud (1905/1974) opera uma segunda: a noção de corpo erógeno, acompanhando os estudos de sexualidade e a “descoberta” da sexualidade infantil. Freud tinha desvinculado o corpo do orgânico a partir da noção de representação, mas ao estudar a sexualidade entra no domínio da biologia. Um segundo movimento é necessário: incluir-se novamente no biológico, sem, no entanto, abandonar o percurso teórico realizado até aqui. Para tanto, Freud introduz o conceito de *Trieb*, ou pulsão. Diferentemente de *Instinkt*, ou instinto, que remete a um padrão biológico de ação, eliciado, sempre de maneira fixa e rígida, a partir de determinado estímulo, pulsão diz respeito a um processo econômico, que aparece para o indivíduo percebido como fenômeno psíquico, ainda que seja um fenômeno orgânico. As pulsões, enquanto conceito-limite entre o orgânico e o psíquico, sem ser, no entanto, nem um nem outro, podem ser estudadas em um plano em que orgânico e psíquico não são opostos. Para Freud, a pulsão é a origem do sujeito.

Freud rompe, portanto, simultaneamente com a noção de corpo orgânico, vigente da biologia, e de corpo somático, palco da ação de sintomas com origem orgânica, da medicina. Em psicanálise, o corpo possui também uma dimensão representacional e uma dimensão erógena. O corpo, em psicanálise, coloca-se sob a lógica do erotismo, segundo a expressão de Joel Birman.

Em outro avanço teórico Freud introduz o conceito de pulsão de morte. Com esse conceito, Freud introduz na teoria psicanalítica por um lado, e no sujeito por outro, uma agressividade que não encontra paralelo na agressividade animal. Nesse sentido, Freud ratifica o abandono de um modelo biológico do corpo humano. O corpo, para a psicanálise, deve ser pensado para além de um modelo orgânico de causalidade de sintomas. Por conta disso, não é possível pensar a questão do sintoma, do tratamento e do corpo de maneira indissociada, dado que eles se encontram amarrados dentro da trama conceitual freudiana. É apenas a partir da conceituação do corpo para além do biológico que a “terapia pela palavra”, que nas

palavras do próprio Freud parece algo mágico para algumas pessoas, pode fazer sentido enquanto constructo teórico. Por outro lado, como apontam as autoras, muitos comentadores da obra de Freud deixaram “corpo” de lado, talvez confundindo corporeidade com organicidade, já que muitas vezes se confunde o campo psicanalítico com a negação do campo orgânico, o que não é absolutamente o caso – são complementares. Eisenbruch (2000) reafirma o estatuto que a dimensão não-orgânica, representacional do corpo possui na atividade diagnóstica: não devem ser feitos apenas por um scanner, mas passar também pelo discurso.

Não obstante a posição central do corpo para a psicanálise – já mencionamos o papel ocupado pelo estudo da histeria ao longo da história da psicanálise –, segundo Nasio (2008/2009) Freud nunca utilizou a expressão “imagem do corpo”, que entrou na psicanálise apenas nas últimas décadas do século XX. Entrou, no entanto, de maneira decisiva – basta lembrarmos o debate sobre a questão travado por Françoise Dolto e Lacan (ver, a título de exemplo, Dolto (1984/2004) e Lacan (por exemplo, 1966/1998 e 1966/1998b)). Retomando raciocínio já exposto, a psicanálise não se preocupa com o corpo-organismo, mas com o corpo tal como ele é vivido. Ela se ocupa, assim, das imagens do corpo. Para Nasio, sempre percebemos a coisa real através de quatro lentes, que constituem a fantasia: os sentimentos, a lembrança, o Outro e a imagem antiga do objeto em contato com a imagem de hoje desse mesmo objeto, deformando-a. Com o corpo, não é diferente: sempre nos relacionamos com nosso corpo a partir desse ponto de vista turvado, ou seja, com o corpo fantasiado.

Para Nasio (2008/2009), do ponto de vista da imagem, o eu designa o duplo mental formado pelo conjunto de sensações corporais, vivas e pungentes. O eu seria uma instância, portanto, identitária (nomeando o si de um sujeito), perceptiva (em termos metapsicológicos, a fronteira do aparelho psíquico entre a realidade externa e a realidade pulsional do isso) e imaginária. Nasio baseia-se claramente na afirmação explícita de Freud (1923/1974): “o eu é antes de tudo um eu corporal”. Em última análise, o eu seria a imagem do corpo. (É tentador situarmos as considerações psicanalíticas sobre a noção de eu e de identidade na esteira das investigações históricas do desenvolvimento dessa categoria efetuadas por Mauss (1938/2003) cuja última etapa seria, justamente, “a pessoa, ser psicológico”, um *eu* situado na esfera da consciência, e confrontá-las com as considerações sobre o

sujeito alienado feitas por Jacques Lacan a partir, por exemplo, dos desenvolvimentos do estágio do espelho [Lacan, 1966/1998, 1966/1998b]).

Para Freud, portanto, a imagem do corpo é a substância constituinte do nosso eu – e é uma imagem introjetada, identificada e projetada, constantemente. A partir disso, para Nasio o eu seria uma entidade imaginária formada pelos nossos erros e ignorâncias perceptuais, dado que nunca percebemos nosso corpo como ele é, mas como gostaríamos ou tememos que ele fosse. A imagem especular dá ao sujeito a certeza de ser seu eu. Ao mesmo tempo, a imagem-turbilhão do corpo real dá-lhe a certeza de existir, mas não definem o que se é. O eu é, afinal, um lugar de desconhecimento: não existe eu puro e só existe um eu deformado.

Podemos concluir afirmando que o corpo possui papel fundamental como *função identitária*, entendendo aqui identidade, de maneira um tanto quanto genérica, como aquilo que permite individualizar e distinguir uma pessoa enquanto tal. Das colocações sobre o corpo tomando por base os registros possíveis da experiência segundo Lacan, tem-se que o corpo se singulariza a partir da nomeação.

Segundo Nasio, o corpo fantasiado pode ser classificado de acordo com as três categorias lacanianas de registros possíveis da experiência, ainda que Lacan nunca tenha sistematizado suas ideias sobre o corpo dessa maneira: o corpo real, o corpo imaginário, o corpo simbólico. O corpo orgânico, dele se ocuparia a medicina, e não seria esse o corpo real.

O corpo real seria o corpo sentido, ou seja, o corpo das sensações (sensorial), dos desejos (erógeno) e do gozo. A imagem do corpo real é, antes de tudo, uma imagem inconsciente, a revivescência de uma protoimagem inconsciente do corpo. Essa imagem pode retornar de maneira consciente – uma memória, por exemplo, de algo intenso acontecido na infância, que é então tornado consciente – ou, então, retornar na forma de uma ação, em movimento. A imagem formada do corpo real, portanto, é um mosaico, uma miríade formada pelo conjunto de uma série de imagens avivadas por ocasião de uma excitação física, ou, dá no mesmo dizer, uma série de imagens suscitada pelo movimento libidinal.

O corpo imaginário é o corpo visto, tal como por uma criança no estágio do espelho: é uma silhueta, ou uma sombra humana. É a imagem do corpo refletida no espelho percebida como uma *Gestalt*. A imagem do corpo imaginário é também esburacada, mas de maneira diferente: o espelho não reflete senão o que é visto, e

não o que é sentido; a libido não é refletida. Junto com a imagem do corpo real, a imagem do corpo imaginário forma o eu.

O corpo simbólico é o corpo nomeado, pelo eu daquele corpo e pelos outros. É um corpo significante, ou seja, é o corpo que engendra, substitui e modifica a realidade. Contrariamente ao corpo imaginário, é sempre apreendido de maneira fracionada, fragmentária. A imagem do corpo simbólico é, portanto, um nome, é uma imagem nominativa: nomeia-se a particularidade que singulariza o corpo.

O eu seria, então, o corpo sentido e o corpo visto – o corpo real e o corpo imaginário. O eu seria, portanto, uma entidade imaginária formada pelos nossos erros e ignorâncias perceptuais, dado que nunca percebemos nosso corpo como ele é, mas como gostaríamos ou tememos que ele fosse. A imagem especular dá ao sujeito a certeza de ser seu eu. Ao mesmo tempo, a imagem-turbilhão do corpo real dá-lhe a certeza de existir, mas não definem o que se é. O eu é, afinal, um lugar de desconhecimento: não existe eu puro e só existe um eu deformado.

Para Nasio (2008/2009), do ponto de vista da imagem, o eu designa o duplo mental formado pelo conjunto de sensações corporais, vivas e pungentes. O eu seria uma instância, portanto, identitária (nomeando o si de um sujeito), perceptiva (em termos metapsicológicos, a fronteira do aparelho psíquico entre a realidade externa e a realidade pulsional do isso) e imaginária. Nasio baseia-se claramente na afirmação explícita de Freud (1923/1974): “o eu é antes de tudo um eu corporal”.

3.2. A noção de discurso

3.2.1. O contexto

No seminário ministrado de 15 de novembro de 1967 a 19 de junho de 1968, Lacan tratou do “ato analítico” (Lacan, n. d.). Nos 25 encontros entre 13 de novembro de 1968 a 25 de junho de 1969, Lacan retoma questões que dizem respeito à noção de “Outro”, o grande outro, e “outro”, o pequeno outro (Lacan, 2006). Nesse momento, a questão do estruturalismo volta à baila, o que nos parece fundamental para entendermos o que acontece entre 26 de novembro de 1969 e 17 junho de 1970, quando finalmente ocorre a introdução da noção propriamente dita de discurso junto com os matemas, essa tentativa de formalização tipicamente lacaniana, que lhe são característicos e os quatro tipos de discurso, ou a tipologia

possível para essa categoria: da histórica, do mestre, do analista e da universidade (Lacan, 1991). Entre 13 de janeiro e 16 de junho de 1971 ocorre um seminário mais curto, que trata de uma redefinição da noção de semblante, proposta por Lacan, à luz da noção de discurso trabalhada no seminário anterior (Lacan, 2006b).

O esquema geral de funcionamento da noção de discurso permanecerá, grosso modo, o mesmo até o fim da produção teórica de Lacan. A partir de uma matriz de quatro lugares, dispõem-se, em sentido horário, quatro termos: significante mestre, o saber, o sujeito barrado e o objeto *a*. Esta seria a forma do discurso do mestre; as outras seriam obtidas pelo deslocamento dos termos sucessivamente, sempre no sentido horário. Em 1972, numa palestra em Milão, Lacan (1972) introduz o discurso do capitalista por meio de uma mudança no sentido de circulação dos termos. Esta será a última grande modificação geral do esquema. Além disso, os quatro lugares da matriz, tradicionalmente lidos como o lugar do agente, do outro, da produção e da verdade, receberam diferentes nomes desde 1970, o que parece ser um fato menor ou quase desconsiderado pelos comentadores.

O seminário proferido por Lacan entre 1969 e 1970 e que ganhou o título de “O avesso da psicanálise” (Lacan, 1991) na edição oficial, transcrita por seu cunhado Jacques-Alain Miller, teve o destino de ser considerado por grande parte de comentadores e a comunidade psicanalítica de orientação lacaniana em geral como o momento em que Lacan encontra a esfera política no sentido mais forte do termo.

É por isso que o contexto histórico ganha importância e não pode deixar de ser considerado na compreensão da noção de discurso. Deixar de lado as condições materiais e históricas de determinada produção artística ou teórica já representa um problema de método – este fato torna-se ainda mais grave quando a produção em questão possui um caráter marcadamente político, como consideramos ser o caso.

Em maio de 1968 a França vive um acontecimento revolucionário único no século XX: greves estudantis em diferentes universidades transformam-se em confrontos com a polícia e o movimento se espalha como fogo em um rastilho de pólvora. As greves logo passam a ser acompanhadas pelos trabalhadores. A paralisação ganha caráter nacional e a tinta de esquerda ganha tons mais fortes, ainda que houvesse manifestantes de direita. A gente vai às ruas contra a opressão de qualquer tipo, onde quer que estivesse: familiar, estatal, universitária, sexual. Como é característico da vida francesa, os intelectuais também se engajam.

Tão rápido como começou, o movimento desapareceu não sem antes arrancar do presidente De Gaulle a convocação de eleições parlamentares para junho, das quais o partido da situação saiu ainda mais fortalecido. Sobraram as pichações, dentre as quais se podia ler “as estruturas não descem às ruas”.⁸

Lacan, que havia encontrado pessoalmente Daniel Cohn-Bendit, suspendeu as duas aulas de maio do seu seminário em solidariedade à greve geral. Menos engajado do que outros intelectuais que eram igualmente presentes na vida intelectual e acadêmica francesa, Lacan foi cobrado por isso e acusado de elitista.

Em 1969, quando pronunciava o seminário iniciado em novembro de 1968, Lacan recebeu uma carta advertindo-o de que ele não poderia mais dar continuidade ao seminário no ano seguinte. Lacan leva seu seminário e sua audiência para o anfiteatro da Faculdade de Direito Pantheon-Sorbonne. Seu tema seria, então, justamente a noção de discurso. A capa escolhida para esse seminário, quando de sua publicação pela Éd. du Seuil, estampa uma foto de Daniel Cohn-Bendit sorrindo para um policial.

Não nos parece nem ingênuo nem trivial o fato de que seja com o seminário sobre discurso que Lacan tenha respondido às provocações dos estudantes: “Eles querem um mestre? Lhes darei um”, “A terra faz uma revolução ao redor do sol todo ano e volta para o mesmo lugar”. Lacan parece se haver com o problema colocado pelos acontecimentos sociais da França a partir da noção de discurso do mestre. É nessa mesma época que um departamento de Psicanálise, sob seus auspícios e sob direção de Serge Leclair, é criado em Vincennes – uma universidade baseada em um novo modelo educacional, criada justamente como resposta às reivindicações dos estudantes. Uma das quatro aulas que Lacan ministraria ali em 1970 encontra-se ao fim do seminário em questão (Lacan, 1991).

Parece-nos razoável descrevermos, então, esse conjunto de seminários em tela como tendo sido de alguma maneira influenciado pelos acontecimentos de maio de 68, o que de alguma forma corroboraria a impressão de que eles são um momento político importante na obra de Lacan ao mesmo tempo em que apresentam operadores importantes para se pensar a política, como demonstra Checchia (2012).

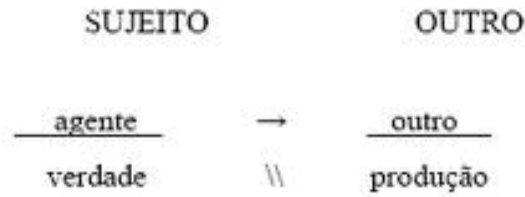
⁸ Sobre o movimento de maio de 1968, cf. Garcia e Vieira, 2008; Pimenta e Cohn, 2008. Sobre Lacan e maio de 1968, cf. Dosse, 2007, cap. 12

3.2.2. Um panorama

Acompanhemos, agora, o desenvolvimento lacaniano da noção de discurso e a definição dos quatro discursos. Se nosso objetivo principal é o estudo do S. XVII, não custa lembrar que Lacan inicia seu seminário anterior (Lacan, 2006) colocando no quadro negro a frase “*a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem palavras*” e que uma parte significativa de seu trabalho pode ser colocada sob o prisma da *produção*, como fica claro a partir do recurso a Marx e da homologia que será traçada entre a mais-valia e o mais-de-gozar. Chamamos a atenção para isso por conta de duas questões que nos parecem fundamentais para a apresentação da noção de discurso: 1) trata-se de algo mais fundamental do que o enunciado ou a enunciação – as condições dessa enunciação, entendida como dirigida a um Outro/outro; 2) trata-se também da produção de algo, desse mais de gozar.

Além disso, a formalização da teoria dos discursos só foi possível com o desenvolvimento de uma distinção entre letra e significante e a conseqüente elaboração da noção de matema (Gonçalves, 2000), termo cunhado por Lacan para a escrita algébrica inspirada na matemática e na lógica para permitir a formalização dos conceitos psicanalíticos, inspirada no termo mitema, tal como pensado por Lévi-Strauss (Roudinesco & Plon, 1998).

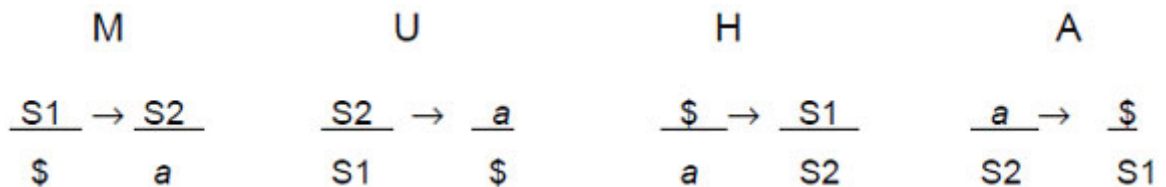
A fórmula inicial para a escrita dos discursos pode ser encontrada na afirmação lacaniana de que “um significante (S1) é aquilo que representa um sujeito (S-barrado) para outro significante (S2)”. Na escrita dos discursos, entretanto, Lacan acrescenta um quarto lugar e um quarto termo (objeto *a*). Temos, assim, que a escrita dos quatro discursos apresentados por Lacan baseia-se em quatro posições fixas, ocupadas sucessivamente em ordem determinada (os “giros”) por quatro elementos. Se os elementos serão os mesmos em todos os desenvolvimentos posteriores, a denominação dos lugares sofrerá variações: semblante, gozo, mais de gozar e verdade; agente, trabalho, produção e verdade; desejo, Outro, perda e verdade; significante mestre, saber, gozo, sujeito. Em “Radiofonia”, Lacan (1970) apresenta ainda uma nova descrição dos lugares, que viria a se tornar a mais usual (Checchia, 2012): agente, outro, produção e verdade, assim dispostos:



Temos, assim, uma primeira disposição dos elementos nas posições, que Lacan chamará de “discurso do mestre” e que servirá também como matriz para gerar os discursos subseqüentes:

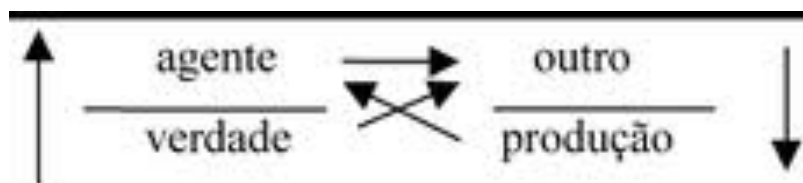
$$\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

A geração dos outros discursos seguirá a regra de corresponder, sempre, a um quarto de giro dos elementos em relação às posições, no sentido horário. Teremos, assim, sucessivamente, o “discurso da universidade”, o “discurso da histórica”, o “discurso do psicanalista”:



A partir dessa regra de giro dos elementos, do discurso do analista podemos chegar novamente ao discurso do mestre, totalizando quatro giros e retornando, assim, ao ponto de partida. Essas regras bem definidas indicam que há, por parte de Lacan, uma intenção na disposição dos elementos em cada um dos discursos e na sucessão de um discurso em relação a outro, o que indica que há uma economia entre os discursos, isto é, na maneira como se passa de um a outro.

Além disso, podemos incrementar o esquema inicial adicionando a indicação de relação entre os diferentes lugares:



Temos, então, além de uma economia entre cada um dos discursos, uma economia interna a cada um dos discursos, entendida como a relação possível entre os elementos que ocupam cada um dos lugares a partir dessa ligação do agente com o outro e da impossibilidade de circulação entre verdade e produção.

Este conjunto de regras vai determinar, a partir da disposição dos elementos em cada uma das posições, as características de cada um dos discursos.

Para a constituição do discurso do mestre, Lacan retoma a dialética do senhor e do escravo tal como elaborada por Hegel. Na posição de agente, a posição dominante, temos S1, o significante-mestre, movido pelo poder. S2, o saber, permanece no lugar do outro – no caso da dialética do senhor e do escravo, tomada como modelo, trata-se do escravo. Tem-se então que a produção, como objeto *a*, o excesso, o mais-de-gozar, encontra-se ligada ao saber (o escravo). O S-barrado, o sujeito, encontra-se no lugar de verdade, submetido ao S1 e alheio à produção, ou seja, esse discurso não leva em consideração o sujeito.

Um quarto de giro dá origem ao discurso da histérica. Para sua construção, Lacan toma como modelo a relação de Freud com suas pacientes histéricas. Temos, assim, que o sujeito, um sujeito dividido (s-barrado), passa à posição dominante do discurso, a de agente. Nessa retomada da história da criação da psicanálise por Freud, Lacan entende que Freud deu lugar para que a divisão subjetiva do sujeito ocupa-se o lugar de agente e, dirigindo-se a um mestre (S1 no lugar do outro), produz um saber (S2, a bateria de significantes, no lugar da produção. No discurso universitário, temos então que o saber produzido não possui relação com a verdade, lugar ocupado pelo objeto *a*, colocado sob a posição do sujeito e escapando, assim, tanto ao sujeito que incita o mestre a produzir saber quanto ao saber produzido pelo mestre a partir do sintoma do sujeito. Ressalte-se, aqui, que este é o único discurso batizado com o nome de uma entidade nosológica da psicanálise, o que não deve ser tomado no sentido literal, isto é, que apenas histéricas podem fazer laço social a partir dessa descrição. Trata-se, na verdade, de sublinhar a um só tempo um modelo histórico de constituição de laço social, a partir do *modelo* da relação entre as pacientes histéricas e Freud, e um modo de se relacionar com o Outro.

Um quarto de giro mais e chegamos ao discurso do psicanalista. Notemos, aqui, que este discurso segue-se ao desdobramento do discurso do mestre – ele é, na verdade, seu avesso, com o objeto *a* ocupando a posição de agente e se relacionando com o sujeito dividido (S-barrado) na posição de outro, isto é, causando o sujeito. O psicanalista dirige-se, então, ao sujeito do inconsciente. Como resultado, temos a produção de um significante mestre, S1. No lugar da verdade, temos S2, o saber do psicanalista, colocado sob o objeto *a* e dissociado da produção de um mestre, configurando a ilusão do paciente-analisante de que seu médico-analista possui um saber absoluto. Do mesmo modo que ocorre com o discurso da histérica, que não deve ser confundido com a histeria propriamente dita, não se deve confundir o discurso do psicanalista com a psicanálise, a situação analítica, a técnica analítica ou o ato analítico, ainda que o discurso analítico possa ser entendido como um operado clínico importante na medida em que uma análise só pode operar a partir da histericização do discurso, isto é, a partir do discurso da histérica. Temos, então, que do ponto de vista da situação analítica ideal, o psicanalista deve ocupar o lugar de agente no discurso do psicanalista, causando o sujeito e dirigindo-se a sua divisão subjetiva, ao mesmo tempo em que deve manter o analisante na posição de agente do discurso da histérica, dirigindo-se ao mestre e questionando seu saber.

Por fim, temos mais um giro e chegamos ao discurso universitário. No discurso do mestre, o mestre se dirige ao saber do escravo; no discurso da histérica o sujeito questiona o mestre, produzindo saber; no discurso do psicanalista o psicanalista, ao se dirigir ao sujeito dividido, causa a produção de um significante-mestre. É neste discurso que o saber (S2) ocupa o lugar do agente, o lugar dominante, dirigindo-se ao outro, o estudante (representado pelo objeto *a*, agora não mais a causa do desejo, mas sim seu resto). Confrontado pelo saber, o estudante produz então uma divisão subjetiva, representada pelo S-barrado, o sujeito dividido, no lugar da produção. Com o saber na posição de agente, o sujeito, ocupando o lugar de produção, não tem acesso ao significante-mestre, o lugar da verdade. Tomando em consideração a situação da época, como mencionado acima, e das crises na universidade que levaram ao acontecimento de “maio de 68”, não deixa de ser curioso que, no discurso universitário, é a verdade que não se alcança e que, com mais um giro, é o significante-mestre que vai tomar a posição de agente, configurando a situação inicial de poder do discurso do mestre.

Considerando o contexto revolucionário da época e jogando com o duplo sentido da palavra revolução, que também pode se referir ao movimento da Terra ao redor do Sol, ou seja, um movimento circular que retorna ao lugar de partida, Lacan sublinha o caráter precário de uma revolução que busca um mestre ou, ainda, o destino de toda e qualquer revolução: uma vez que partiu de um situação de dominação, representada pelo discurso do mestre, e pela lógica apresentada pelos discursos, seu fim pode ser exatamente reforçar essa lógica.

Temos, assim, a constituição e a apresentação daquilo que se convencionou chamar “a teoria dos quatro discursos”. A nosso ver, e como discutiremos adiante, é neste contexto que o termo “discurso” pode ser entendido como um conceito mais precisamente definido, ganhando densidade teórica e participando de modo interessante da trama conceitual lacaniana. Sem nos alongarmos na questão, é interessante como, de maneira econômica – a partir de quatro posições e quatro elementos que obedecem a uma ordem determinada e também a uma regra apenas -, Lacan consegue retomar uma série de elaborações anteriores, incorporando-as em sua nova teorização sobre o laço social.

Se, por um lado, trata-se de uma construção teórica em que podemos enxergar claramente a presença do estruturalismo em Lacan, a própria apresentação da construção desse dispositivo, tal como esboçada e ilustrada por Lacan, retoma e recoloca uma série de questões históricas, justificando a afirmação de Askofaré que se trata da categoria lacaniana mais afinada com a história e as variações culturais, ainda que as inscrevendo em uma lógica rígida e bem determinada.

3.2.3. Apropriações da noção de linguística

Preocupados com a questão da gênese do conceito de discurso na obra de Lacan e sabendo da importância deste conceito para o campo da Linguística (Maingueneau, 2012; Araújo, 2004) e desse campo para o autor, atestado por diversos comentadores (Dor, 1985; Fink, 1998; Porge, 2000; Juranville, 1987; há verbetes que se relacionam à questão em Kaufmann, 1996 e Roudinesco & Plon, 1998), um de nossos movimentos foi buscar na interface entre Linguística e Psicanálise algo que nos auxiliasse em nosso percurso.

De modo geral, é surpreendente a pouca repercussão das elaborações lacanianas nas pesquisas atuais da Linguística – ou, dito de outro modo, da pouca apropriação do conhecimento psicanalítico produzido a partir de certa apropriação da linguística estrutural nas pesquisas posteriores levadas a cabo por linguistas. Tal como colocam Kristeva e Rudelic-Fernandez (1996), os linguistas parecem pouco se ocupar da influência da psicanálise sobre sua disciplina, ao mesmo tempo em que a questão do inconsciente freudiano parece interrogar aquilo mesmo que possibilitou a cientificização da Linguística. Nossa pesquisa parece corroborar esta colocação.

Por outro lado, alguns trabalhos sobre a relação da Psicanálise com a Linguística, feitos por linguistas, surpreendem mais uma vez pela ausência do tema do discurso de suas preocupações. Nesta situação inscrevemos, por exemplo, Arrivé (1994, 2008) e Beividas (2000, 2009), em cujas obras sequer há menção aos temas da teoria dos quatro discursos. Se considerarmos que para Milner (1995) trata-se de um truísmo afirmar que a linguística é a ciência da linguagem e que para Lacan (1981) “a psicanálise deveria ser a ciência habitada pelo sujeito” (p. 276), temos aí o ponto de tensão entre uma e outra: a psicanálise, afinal, ocupa-se do sujeito.

3.2.4. A noção de discurso em comentadores

Se as questões do ensino de Lacan que se relacionam mais imediatamente com a linguística estruturalista possuem grande destaque em grande parte dos comentadores de Lacan (Dor, 1985; Fink, 1998; Porge, 2000; Juranville, 1987; há verbetes que se relacionam à questão em Kaufmann, 1996 e Roudinesco & Plon, 1998), a noção de discurso não encontra o mesmo desenvolvimento.

Tentaremos ilustrar esse ponto a partir de um conjunto de textos escritos por comentadores e considerados “clássicos”, principalmente introduções gerais à obra de Lacan: Dor, (1985); Fink (1998); Porge, (2000). Nossa preocupação com estes textos foi verificar a maneira como o assunto objeto de nossa pesquisa, isto é, a relação entre corpo, laço social e discurso foi mapeada e tratada. De maneira geral, não há grande diferença em relação à abordagem do assunto ou da importância dada por esse grupo de autores em relação a nosso objeto.

Dor (1985), na sua já clássica *Introdução à leitura de Lacan*, não se dedica em nenhum momento aos desenvolvimentos lacanianos da teoria dos quatro discursos ou à questão do laço social.

Fink (1998) deixa sua apresentação teoria dos discursos para a última parte de sua obra, preocupada em questionar e elucidar qual o estatuto do discurso psicanalítico, tomando-o o mais das vezes como sinônimo da psicanálise e da prática psicanalítica. Há, assim, uma apresentação e um comentário detido de cada um dos discursos formalizados por Lacan (que discutiremos em seguida), colocando-os, entretanto, no mesmo patamar do “discurso médico, (...) os discursos ‘científicos’ e filosóficos, (...) os discursos políticos e econômicos (...)” (p. 168). Há, aqui, uma sutil transposição do nível da discussão: passa-se de um nível mais restrito, conceitual, para um nível em que o termo “discurso” é usado em um sentido quase trivial, tanto mais que não parece haver, em Lacan, uma definição precisa do termo “discurso” para além do discurso entendido como conceito que visa dar conta do laço social (veja-se a discussão a seguir).

A argumentação de Fink segue de maneira a usar a noção de discurso como um operador conceitual no campo da epistemologia, que visa a dar conta, ao mesmo tempo, de uma crítica da ciência (que não deve ser confundida com o discurso da ciência) e da legitimação de um modo de produzir teoria e conhecimento próprio da psicanálise, justificando, assim, seu estatuto científico.

Porge (2000), por sua vez, aborda os discursos a partir de outro prisma. Trata-se de entendê-los no âmbito da política institucional do movimento laciano e de Jacques Lacan. Assim, o autor inscreve a formulação laciana da teoria dos discursos a partir da expulsão do seminário de Lacan da École Normale Supérieure da Rue d’Ulm e sua conseqüente transferência para a Faculdade de Direito (p. 318). Para o autor, Lacan constrói desta feita um “refúgio lógico” das vicissitudes institucionais. Trata-se, também, de pensar o uso laciano do termo “discurso” no cenário cultural e teórico da época, colocando-o no registro de uma resposta ao uso feito por Foucault (2001). Diferentemente do caso de Fink (1998), a apresentação e compreensão da teoria dos discursos se funda em um trabalho de leitura institucional e política, ainda que, curiosamente, não faça alusão aos acontecimentos de maio de 68.

3.2.5. A noção de discurso em diferentes âmbitos teóricos

Passamos agora a discutir alguns usos da noção de discurso em trabalhos que, de uma forma ou de outra, filiam-se à tradição lacaniana. De algum modo, podemos delimitar diferentes usos a partir da ênfase que se dá aos diferentes aspectos mencionados acima, a partir da leitura de Fink (1998) e Porge (2000): uma vertente mais preocupada com o uso da noção de discurso como operador conceitual que permite a discussão epistemológica do estatuto da psicanálise frente à ciência; outra mais preocupada com um uso da noção de discurso que enfatiza seu uso como maneira de dar conta, a partir da conceituação e formalização lacaniana, de questões mais propriamente políticas, históricas ou sociais. Haveria, ainda, uma terceira possibilidade: o uso da noção de discurso e sua formalização como ferramenta eminentemente clínica, capaz de dar conta, por exemplo, da direção do tratamento, da cura e de quadros psicopatológicos. Claro está que esta divisão soará, sempre, artificial, mas serve para ilustrarmos como a teoria dos discursos pode ser utilizada em diferentes campos, com diferentes objetivos de análise, mostrando sua potência no interior da trama conceitual lacaniana.

Como representante da primeira vertente, isto é, mais preocupada com um uso dos discursos como maneira de se pensar questões epistemológicas, temos o trabalho de Marinho (2011). A partir de um diagnóstico de época, a saber, a ascensão do discurso da ciência ou discurso científico em detrimento de outros discursos, como histórias familiares. Esta ascensão não seria sem efeitos, posto que um discurso se caracteriza, exatamente, por seus efeitos, decorrentes do papel ocupado, na lógica social, pela ciência e pela tecnologia – a tecnociência – tal como se apresentam em determinado momento histórico do sistema capitalista.

Temos, então, duas dimensões da reificação: de um lado, aquela promovida pelas ciências biológicas, reduzindo o homem e o sujeito à sua dimensão biológica; de outro, a promovida pelo capitalismo, reduzindo o homem à sua dimensão de mercadoria (p. 27). A própria psicanálise, que com Freud e depois com Lacan aparece como antídoto a esse processo de reificação, acaba por se tornar vítima desses discursos, mostrando, assim, não estar imune ao contexto histórico e social: o desenvolvimento da neuropsicanálise será criticado, pelo autor, justamente a partir do estabelecimento do estatuto da psicanálise em relação à ciência. Para essa operação, a noção de discurso será fundamental: é a sua formalização a partir de

uma mesma estrutura e dos mesmos elementos constituintes que servem também ao discurso do capitalista e da ciência que ela pode ser considerada como uma saída possível contra o processo de coisificação em marcha.

Checchia (2012), por sua vez, ao analisar a incidência da política na obra de Jacques Lacan, conclui não se tratar de um conceito com tratamento sistemático. Propõe, entretanto, que sua incidência pode ser apreendida em relação a diferentes conceitos-chave: técnica, ética, ato e, o que nos interessa aqui, discurso. Coerente com sua preocupação central, a política, o autor vai apresentar o desenvolvimento da noção de discurso na obra de Lacan inscrevendo-a, ele também, no registro da revolução de 68. A preocupação política de Lacan com o desenvolvimento de sua teoria dos discursos poderia ser verificada a partir de seu uso da teoria da economia política (Marx) como homologia para a conceituação do campo do gozo, que, como veremos adiante, será parte importante da teorização lacaniana. A teoria dos discursos teria importância fundamental, assim, para uma “análise psicanalítica de determinados fenômenos políticos [e] (...) uma análise política de fenômenos clínicos” (p. 272). Esta proposta culminará, após a política de cada um dos discursos, com um exame das noções de revolução e subversão na sua relação com o tratamento psicanalítico, mostrando, assim, a utilidade clínica da teoria dos discursos.

Temos, em Souza (2008), um uso diferente da noção de discurso, por dois motivos. Primeiramente, propõe-se uma aplicação eminentemente clínica⁹ para essa noção, usada para “dar conta de certas formas de patologia que têm se acentuado na contemporaneidade, embora de maneira geral tenham existido desde sempre” (p. 167). Em segundo lugar, este objetivo é alcançado a partir da constituição, a partir do modelo lacaniano, de um novo tipo de discurso, isto é, um novo laço social.¹⁰ Para o autor, a escrita lacaniana dos discursos permite que as estruturas clínicas da psicanálise lacaniana – neurose, psicose e perversão – sejam repensadas: o psicótico estaria fora do discurso; o neurótico, implicado no discurso da histérica; o lugar dos perversos teria sido deixado em aberto. Sem entrarmos no mérito da formalização de um novo discurso, nota-se aqui que o autor vai na contramão das

⁹ Como poderia ser considerada, também, a leitura da noção de cura analítica a partir dos quatro discursos e de sua relação com as diferentes posições que o analisante poderia ocupar neles ao longo de sua análise.

¹⁰ Nisso o autor não estaria sozinho. Ver, por exemplo, Braunstein (2010) e Vegh (2001).

próprias colocações lacanianas ao identificar o quadro neurótico com um determinado tipo de laço social.¹¹

Por fim, podemos comentar ainda uma outra maneira de apropriação e uso da noção de discurso. Nem exatamente uma tentativa de justificação do estatuto da psicanálise, nem uma tentativa de se pensar uma teoria política da psicanálise ou a política da psicanálise, nem uma preocupação clínica. Pacheco (2009) busca, a partir da teoria dos discursos, realizar uma análise de uma só vez histórica e cultural. Para tanto, aproxima cada um dos discursos – ou forma de laço social – a uma época histórica, a partir da maneira como a relação com o corpo se dava em cada uma delas. Seu objetivo, a partir da ideia de “laço encarnado”, é articular a dimensão trans-histórica, isto é, imutável da estrutura com a dimensão histórica, ou seja, as variações culturais próprias de cada sociedade e historicamente determinada. Baseando-se nos modelos que Lacan propõe para cada um dos discursos, a autora radicaliza essa estratégia argumentativa pra dar do problema que podemos chamar de história da estrutura.

3.2.6. Os discursos e a formalização da psicanálise: matema e topologia¹²

O presente trabalho não pretende discutir minuciosamente as questões referentes à topologia e aos matemas lacanianos como modo (ou modos?) de formalização da teoria (e da experiência?) psicanalíticas. Ainda assim, bem cabe uma pequena contextualização desta questão considerando a teoria dos quatro discursos.

Uma pergunta essencial é, como diz Rona (2012, p. 35)¹³, saber se “todos os modelos, esquemas, grafos e matemas lacanianos, incluindo-se ou não os nós borromeanos, [fazem] parte do mesmo, ou de outro, capítulo da aventura topológica laciana”. Eidelsztein (1992), citado por Rona, propõe que os modelos (por exemplo, buquê invertido) são analógicos e os esquemas, topológicos, sempre tomando em consideração a expressão de noções psicanalíticas como a relação entre pontos, segmentos, vetores, superfícies.

¹¹ Para uma outra abordagem desta questão, cf. Quinet, 2010.

¹² Para uma outra visada sobre a transmissão da psicanálise, cf. Roustang (1987).

¹³ Enviamos o leitor à Introdução do trabalho em questão para uma apresentação mais qualificada do estatuto da topologia na Psicanálise laciana.

Como mais adiante aponta Rona (2012), salientando que os matemas dos discursos não são mencionados por Edelsztein (1992) em sua classificação,

costuma-se comentar que eles são montados a partir de uma estrutura derivada de um grupo de Klein (...) e que a teoria dos grupos teria algo a ver com uma álgebra e esta, por sua vez, com uma topologia, mas o parentesco, como se vê, não é imediato. Não posso discordar de que possivelmente haja uma relação topológica em jogo nos matemas dos quatro discursos (...) mas ela não é imediata pela mera referência ao uso da teoria dos grupos em matemática, e dele não se extrai imediatamente que os discursos sejam topológicos (...). (p. 36).

No entanto, encontramos em Darmon (1994), que em suas próprias palavras diz que “o fio que aqui [seu livro] pesquisamos está precisamente nessa estrutura topológica” que permeia a obra de Lacan, tendo o próprio Lacan “ênfatic[ado] (...) as ligações entre suas estruturas formais e sua topologia” (pp. 8-9), um capítulo sobre os quatro, ou cinco, discursos (cf. pp. 212-226). Neste caso, o autor desenvolve a formalização em questão com a teoria dos quatro discursos a partir da teoria dos grupos, tendo como “gerador” a “permutação circular” (idem, p. 214). Esta demonstração, que não detalharemos aqui, torna-se importante por ser uma fundamentação matemática à ideia lacaniana de que um significante representa um sujeito para outro significante, ponto de partida para o algoritmo dos quatro discursos:

$$\begin{array}{c} S_1 \rightarrow S_2 \\ \$ \end{array}$$

Darmon (1994) encerra sua exposição sobre os fundamentos matemáticos (e, por que não?, topológicos) da formalização presente nos quatro discursos desenvolvendo a ideia de que os elementos constitutivos dos discursos, mais precisamente com a introdução do discurso do capitalista, respondem a um grafo tetraédrico que suporta as operações de um grupo de Klein (p. 224). Esta formalização explícita, assim, o que está em questão na circulação entre as quatro posições.

Dunker (2011, p. 331) apresenta uma “proposta de formalização do tratamento psicanalítico”, partindo justamente do grupo de Klein, “caso particular, e talvez o mais simples, das estruturas algébricas” (idem, ibidem) e constantemente empregado por Lacan (Torres, 2008, citado por Dunker, 2011, p. 332):

Ele exprime a essência tanto da estratégia expositiva baseada na topologia quanto da lógica modal. A lógica do significante (...), a estrutura da relação de fala (...), a estrutura do sujeito (...), as relações do sujeito com o *objeto a* e, principalmente, a teoria dos quatro discursos (...) são todos esquemas e usos variantes do grupo de Klein. Ele admite uma expressão algébrica e outra geométrica, comportando ou não uma semântica específica. (Dunker, 2011, p. 332).

Se é verdade que o “grupo de Klein completo é uma estrutura fechada e involutiva”, isto é, uma estrutura a cujo estado inicial se pode retornar a partir “de um conjunto finito de elementos e lugares (...) pela repetição ordenada das operações que estão nele prescritas” (Dunker, 2011), então ele pode ser aplicado aos quatro discursos sem a modificação necessária para sua aplicação ao ato analítico (p. 350).

4. INTERLÚDIO: MARX, MAIS ELEMENTOS¹⁴

Para podermos comentar a pertinência da apropriação lacaniana do conceito de mais-valia é necessário, antes de mais nada, apresentarmos este conceito na obra marxiana. Para tanto, propomo-nos a acompanhar de maneira mais próxima o desenvolvimento deste conceito em *O Capital* (Marx, 1999), principalmente os capítulos IV, “Como se converte o dinheiro em capital”, VII, “A cota de mais-valia”, X, “A produção de mais-valia relativa” e XIV, “Mais-valia absoluta e relativa”.

O conceito de mais-valia começa a ser discutido no já mencionado capítulo IV, após Marx ter discutido as determinações da mercadoria, os processos de troca e a própria noção de dinheiro como equivalente universal ou medida universal do valor (quantidade de trabalho social materializado) das mercadorias, salientando assim o processo de cisão do duplo caráter do valor da mercadoria, valor de uso e valor de troca, no mercado de trocas. O dinheiro é tratado, assim, como forma não-natural, transfigurada da mercadoria. Da maneira como *O Capital* está estruturado, Marx retoma o resultado de seu argumento nos capítulos anteriores como ponto de partida para a discussão da mais-valia.

O surgimento do capital se dá com a produção de mercadorias tendo em vista um mercado e a circulação destas mercadorias neste mercado, isto é, tem como pressuposição histórica determinado estágio de desenvolvimento econômico de dada sociedade: o comércio internacional de mercadorias e o desenvolvimento de mercados consumidores a partir do séc. XVI na Europa e no Oceano Atlântico. Neste momento, o dinheiro já ocupa um lugar fundamental como meio de trocas e resultado da troca de mercadorias, ou seja, aqueles que se lidam com o comércio têm como resultado final de suas transações dinheiro em suas mãos. Para Marx, este ponto de chegada é também o ponto de partida do capital, sua primeira forma. Notemos, então, que esse ponto de partida é dinheiro “imóvel”, ou seja, dinheiro acumulado, guardado, nas formas de capital comercial e capital usurário. Neste ponto, o dinheiro resultante das trocas comerciais é retirado da circulação do mercado, sendo-lhe seu valor subtraído.

O interesse de Marx é desvendar o processo por meio do qual este dinheiro na forma de capital imóvel é transformado em capital, tendo como premissa a

¹⁴ A pertinência de uma teoria do valor no pensamento lacaniano é explorada de maneira mais ampla por Dunker (2009). Aqui nos limitamos a apresentar sucintamente a teoria da mais valia de Marx.

organização social do mercantilismo, ponto de partida da formação do que chama de capital. Neste ponto, dinheiro e capital não se distinguem a não ser por sua forma de circulação. Se todo capital surge no mercado (de mercadorias, de trabalho etc.), Marx começa sua análise pela forma direta de circulação de mercadorias, sejam elas quais forem: mercadoria – dinheiro – mercadoria, isto é, $M - D - M$: vende-se uma mercadoria no mercado em troca de dinheiro e, com ele, compra-se uma outra qualidade de mercadoria, isto é, há uma troca de valores de uso, mas não de valores de troca, posto que o valor em questão continua sendo o mesmo. Lembremos, neste ponto, que todo o raciocínio desenvolvido por Marx toma como pressuposto que as mercadorias são sempre vendidas pelo seu valor adequado e que o representante do dinheiro é, para fins de simplificação, o ouro.

Junto com a forma de circulação $M - D - M$, onde se vende para comprar, há também uma segunda: $D - M - D$, onde há uma inversão deste processo: troca-se dinheiro por mercadoria para, então, trocá-la novamente por dinheiro, ou seja, compra-se para, então, vender. De modo geral, ambos os processos são compostos pelas mesmas unidades, $D - M$ e $M - D$, nas quais encontramos mercadorias, dinheiro, um vendedor e um comprador. A organização destas unidades de maneira invertida nos dois processos não significa que deixe de haver, em cada um dos processos, um vendedor, um comprador e um terceiro elemento que atua tanto como comprador quanto vendedor (ou vendedor e depois comprador, no primeiro processo).

O processo de formação do capital começa a ficar evidente, entretanto, com a comparação das diferenças envolvidas nos dois processos: na circulação simples, o resultado final é mercadoria, tendo o dinheiro como mediador. Em outras palavras, o dinheiro se converte em valor de uso e é, assim, gasto – trata-se, neste caso, de satisfação de alguma necessidade, de consumo. Neste arranjo, o dinheiro muda de mãos, saindo de um comprador para um vendedor, que vai passá-lo para um segundo vendedor ao ocupar ele mesmo o papel de comprador. O fato de que este ciclo repete-se garante o fato de que o dinheiro circula, mas circula apenas na medida em que dois ciclos de mesma natureza acontecem sem ter, necessariamente, algo em comum a não ser sua estrutura. No começo e no fim deste ciclo encontramos diferentes valores de uso, isto é, diferentes mercadorias, mas cujo valor é o mesmo.

Na circulação invertida, o resultado, a meta é o dinheiro, ocupando a mercadoria o papel de mediador. O dinheiro é lançado ao mercado com a própria finalidade de, em seguida, ser apropriado novamente pelo agente que o havia lançado no início. Ao mudar a mercadoria de lugar duas vezes, o comprador-vendedor faz com que seu dinheiro retorne para onde estava no começo – seu bolso.

Para Marx, é o dinheiro envolvido neste segundo arranjo possível do mercado que se tornará capital. O ponto de partida é que, se há dois momentos nessa transação, esses dois momentos conformam um único processo pelo qual se caracteriza uma transação de dinheiro por dinheiro, mas que só fará sentido para quem participa dela como comprador e, então, vendedor se houver também uma mudança no valor total dessa transação. Para que esta transação tenha sentido, é necessário que a soma de dinheiro resultante seja maior do que a inicial – considerando, sempre, que trocar seis por meia dúzia não seria racional do ponto de vista dos agentes econômicos envolvidos. Há, portanto, o mesmo valor de uso no começo e no fim – o dinheiro –, mas valores de trocas diferentes – a soma !!!!!! nominal do dinheiro. Não se trata aqui de consumo e de satisfação de necessidade alguma.

Como já havíamos mencionado acima, a circulação invertida não faria nenhum sentido se o resultado final fosse o mesmo valor de uso e o mesmo valor de troca, isto é, a mesma quantidade de dinheiro, pois seria o mesmo que trocar seis por meia dúzia, dinheiro por dinheiro, um esforço inútil. É a diferença de magnitude do começo e do fim, a diferença no valor que encontramos no começo e no fim deste ciclo, que o torna interessante para quem age como comprador-vendedor no mercado: o resultado final do retorno do dinheiro é, na verdade, um retorno acrescido de valor, isto é, a soma nominal de dinheiro aumenta. *A mais-valia é, neste processo, a variação nesta quantidade de dinheiro que o comprador-vendedor embolsa, que faz com que o termo D ao final do ciclo (D') não seja exatamente igual ao D do início levando em consideração seu valor de troca.* A esta notação, $D - M - D'$, Marx chamará de fórmula genérica do capital na esfera da circulação.

Entretanto, para se tornar capital o dinheiro resultante de uma troca realizada de acordo com a organização da circulação inversa deve ser novamente valorizado: o termo D' deve, assim, ocupar novamente o início de uma nova troca de circulação inversa, troca esta que terá, ao seu final, se a troca for levada à termo, uma nova valorização, isto é, D'' – ainda dinheiro, mas ainda mais dinheiro. É esse caráter de

permanente valorização que distingue dinheiro na forma de capital de dinheiro na forma simples de dinheiro. Tendo como resultado final a valorização do valor inicial (D' em contraposição a D, D'' em contraposição D') e sua imediata recolocação no mercado, sempre dentro da organização invertida da circulação simples de mercadorias, temos que a valorização do capital é incessante em seu próprio objetivo.

A figura do capitalista só surge da do comprador-vendedor na medida em que o objetivo da troca de mercadorias na circulação inversa, isto é, o adiantamento de certa quantia de dinheiro ao mercado na forma de uma compra e seu retorno nominalmente maior, mas sempre na forma de dinheiro, na forma de uma venda, torna-se também seu fim subjetivo. Isto é, quando as operações de compra e venda realizadas no mercado só possuem como fim um maior enriquecimento, uma maior valorização do valor, o acúmulo de valor de troca – nunca de valor de uso, já que não se trata de consumo e isto o faria, quem sabe, apenas um colecionador (mas, quem sabe, ele entre também no mercado de arte...). É apenas lançando continuamente seu dinheiro no mercado que o capitalista realiza aquilo que o poupador almeja: a valorização de seu dinheiro, o aumento de sua riqueza.

Nas trocas de tipo $D - M - D'$, portanto, tem-se que a única característica que importa, tanto da mercadoria quanto do dinheiro, é seu valor de troca, isto é, seu valor. A mercadoria como sua forma específica, o dinheiro como sua forma geral, não havendo perda de valor em nenhum momento, apenas ganho; o capital é, portanto, mercadoria e dinheiro. A valorização constante do valor por si mesmo, na forma de mais valia, torna-se o processo mesmo que engendra a mais-valia. O comprar para vender, para o capitalista, nada mais é do que comprar para vender mais caro – colocando seu dinheiro, seu capital em circulação na forma de mercadoria e retomando-o novamente na forma de dinheiro, isto é, de valor, mas de valor valorizado, mais dinheiro. Não importando o que ocorra entre colocar e retirar o capital a não ser sua valorização, isto é, dinheiro dando origem a dinheiro, para Marx não há diferença na forma do capital comercial e industrial, posto que os dois agem da mesma forma, isto é, comprando mercadorias e as vendendo por um valor a mais (a mais-valia). O ponto principal aqui é a circulação de bens, não importando o que ocorra com as mercadorias enquanto estejam fora de circulação – a produção de mercadorias industrializadas em nada altera o fato de que, ao final, ter-se-á mais dinheiro.

O capitalista é, ademais, o único agente que percebe a inversão da circulação simples de mercadoria. Para aquele que vende em primeiro lugar e que compra por último trata-se, simplesmente, de circulação simples em um de seus distintos momentos, $M - D$ ou $D - M$. Para um vendedor ou um comprador comum, em negócios com o capitalista, a lógica do mercado continua obedecendo ao esquema $M - D - M$, ou seja, não há nenhuma intenção ou consciência da possibilidade de ganho de capital que a simples inversão deste esquema poderia propiciar. Se este vendedor e este comprador negociassem diretamente, não haveria surpresa nenhuma ao final da transação. É apenas ao capitalista que a lógica da inversão, de que comprar para vender é melhor do que vender para comprar, aparece a olhos vistos. É apenas o capitalista, assim, que embolsa a valorização de seu dinheiro. Para o vendedor e o comprador, digamos, simples, a questão está sempre no âmbito do valor de uso, por cuja ótica os dois saem ganhando, sem haver perda do ponto de vista do valor – posto que, como mencionado, as mercadorias devem ser vendidas com um preço (sua forma dinheiro, isto é, o valor expresso na forma do equivalente universal) que seja aquele de seu valor, nem mais, nem menos. A troca simples de mercadorias baseia-se, assim, na troca de equivalentes.

Para o capitalista, entretanto, o valor de uso pode ser desconsiderado na medida em que o que importa é o valor, independente da forma de valor de uso que ele assuma (considerando, claro, que seja uma forma de valor de uso para a qual haja mercado, isto é, o valor de uso em sua mais forte definição: responder a uma necessidade).

Se a troca por valores estritamente equivalentes não gera mais-valia, seria o caso de considerarmos que esta regra não é válida e que, portanto, há trocas por valores não-equivalentes?

Considerando, mais uma vez, que o mercado é formado por possuidores de mercadorias diversas entre si, isto é, que respondem a diferentes necessidades. Como ninguém possui mercadorias que supram todas as necessidades, realizam-se trocas. Além dos diferentes tipos de mercadorias, temos também diferentes preços, ou seja, as mercadorias na sua forma dinheiro.

Se o vendedor vende suas mercadorias por um preço maior do que seu valor ou se o comprador as compra por um preço menor de seu valor não há, de fato, nenhuma mudança no valor da mercadoria, isto é, no trabalho socialmente necessário nela cristalizado. Um incremento nominal no preço da mercadoria não é

suficiente para que haja uma alteração em seu valor. Como todos alternam os papéis de vendedores e compradores, aumentos e diminuições nominais para as vendas e as compras acabam por valer para todos e não há, assim, nenhum incremento no valor total em circulação. Não é o caminho do comércio que explica, assim, o surgimento da mais-valia, isto é, a valorização do capital não pode ser explicada apenas por trocas nominalmente favoráveis àquele que vende mercadorias a preços mais altos ou as compra a preços mais baixos de seu real valor. Tomadas em conjunto, essas trocas “espertas” não levam a um aumento do total de capital circulante no mercado, tal como demonstrado pela fórmula $D - M - D'$, segundo a qual não há apenas uma diferença quantitativa de dinheiro, mas também uma valorização do capital por si mesmo e, portanto, aumento de dinheiro circulante. Mesmo se considerássemos, assim, que o as trocas não seguem o princípio da equivalência das mercadorias a serem trocadas, o problema do surgimento da mais-valia continua: o simples comércio de mercadorias não cria valor.

Posto que um mercado que deixasse de lado o princípio segundo o qual as trocas se dão segundo uma lei de equivalência entre as mercadorias trocadas não explica o surgimento da mais-valia, poderíamos pensar que esta surge, então, fora da circulação de mercadorias, isto é, do comércio? Consideremos que, fora do âmbito da circulação de mercadorias, o comércio, aquele que as possui deixa de se relacionar com outros possuidores de outras mercadorias e passa a se relacionar apenas com as mercadorias que possui. Neste caso, esta relação poderia significar trabalho, isto é, o proprietário de mercadorias poderia trabalhar em cima destas mercadorias antes de as colocar novamente no mercado. Este trabalho se traduziria em mais trabalho socialmente necessário cristalizado e, por conseguinte, em um aumento de valor – mas um aumento de valor que não rompe com a própria definição de valor, antes decorre dela. Ele cria, portanto, valores, mas não valores que possam valorizar a si mesmos, posto que ainda decorrem do trabalho.

Estamos, então, no âmbito das contradições: o capital não brota da circulação nem fora dela, *mas dentro e fora dela ao mesmo tempo*, considerando também a *lei de equivalência de valores nas trocas de mercadorias*. Tomando em conta essa contradição e também que o dinheiro não faz mais do que realizar o preço da mercadoria pela qual se paga, isto é, não cria valor para si mesmo na realização deste ato, ou pela qual se recebe, isto é, realiza a transformação da forma natural da mercadoria em sua forma dinheiro, há uma única possibilidade: a transformação de

dinheiro em mais dinheiro não deve acontecer na esfera do valor, posto que estamos amarrados pela lógica da equivalência de valores nas trocas. Resta, assim, que essa valorização se dê na esfera do valor de uso. Para que a valorização aconteça, a realização deste valor de uso deve resultar criação de valor, ou seja, realização de trabalho. A mercadoria específica que o capitalista, ainda no primeiro momento da circulação de mercadorias, isto é, o momento em que compra uma mercadoria, está buscando é a força de trabalho, isto é, um valor que, na consumação de seu valor de uso, resulte em trabalho e, portanto, valor.

Para que isto ocorra, a força de trabalho deve ser oferecida pelo trabalhador de livre e espontânea vontade no mercado como mercadoria, isto é, como um valor, sobre a qual possua pleno direito. (Daí se vê, por exemplo, de onde se podem tirar as diferenças entre nosso futuro operário e um escravo, pelo menos neste primeiro momento.) O trabalhador é, assim, o vendedor; aquele que tem o dinheiro, o comprador; ambos são juridicamente iguais ao realizar o contrato de compra e venda. Este contrato é, entretanto, diferente das demais trocas: sem poder vender a si mesmo, o futuro trabalhador vende o disfrute de parte de sua força de trabalho por determinado tempo. Além disso, o trabalhador só vai vender sua força de trabalho na medida em que se vê obrigado a isso, isto é, na medida em que não possui meios de produção de maneira a produzir outras mercadorias e vendê-las no mercado. É apenas encontrando um tal vendedor de uma mercadoria muito específica que o comprador poderá transformar dinheiro em capital, situação esta, evidentemente, fruto de determinada situação histórica e não o estado natural das coisas: é no regime de produção capitalista que o produto não é, necessariamente, o meio de subsistência do produtor, situação possível apenas com a divisão do trabalho social e com um mercado de trocas mais elaborado, cujas trocas diretas entre diferentes valores de uso deem lugar a trocas intermediadas por dinheiro. É no sistema de produção capitalista que o dinheiro pode comprar mão de obra livre, tornando-se capital.

Como qualquer outra mercadoria, o valor da força de trabalho é medido pelo tempo socialmente necessário para produzi-la, isto é, a conservação e reprodução, no caso, do indivíduo vivo que trabalha. Em suma, seu custo de vida, entendido como o conjunto das necessidades naturais para que um indivíduo continue vivo e trabalhando (comida, bebida, abrigo das intempéries), cuja definição e satisfação são resultado de do nível de desenvolvimento cultural e econômico no qual e

encontra determinada sociedade. Há, portanto, um “elemento histórico moral” na definição do valor desta mercadoria, fato diferente das outras. Além disso, é necessário que o indivíduo também se reproduza para que continue havendo força de trabalho disponível após sua morte, bem como seja educado e treinado para a execução correta do trabalho, custos estes que também entram na determinação do valor da força de trabalho. Como todas as outras mercadorias, quanto maior o custo de produção – aumento no preço dos víveres, por exemplo, ou de seu treinamento – maior seu valor, que oscila na mesma direção e mesma proporção daqueles. Este valor considera, sempre, que as condições mínimas necessárias para sobrevivência e reprodução são alcançadas.

A partir do cálculo do valor do custo para cobrir as necessidades diárias de um trabalhador, tal como exposto acima, teremos que este valor representará o valor de um dia da força de trabalho. Este será o valor devidamente pago pelo comprador pela força de trabalho por um dia de trabalho, já que as trocas devem seguir a regra de equivalência de valores trocados. Como o trabalhador recebe apenas depois de ter trabalhado, isto é, depois de ter realizado seu valor de uso para aquele que comprou sua mão de obra, temos que o trabalhador adianta ao capitalista seu valor de uso. O processo de realização do valor de uso da força de trabalho é ele mesmo o processo produtivo de mercadorias e, também, de mais valia.

Se, por um lado, a troca realizada pela venda da força de trabalho de parte do trabalhador e sua compra por parte do capitalista se dá em meio ao mercado, isto é, em meio à circulação de mercadorias, resta-nos descobrir ainda o processo que se dá fora do mercado, isto é, na relação daquele que compra com sua mercadoria.

Ao longo do processo produtivo, o capitalista compra mão de obra de quem não possui saída a não ser vendê-la, por não possuir meios produtivos próprios. O capitalista, além de dinheiro para comprar a força de trabalho, possui também o dinheiro necessário para investir em tais meios de produção. Este conjunto, os meios de produção e a força de trabalho, é responsável por dar o valor total investido pelo capitalista: os primeiros formam o capital constante; a segunda, o capital variável. O capital constante é o valor desembolsado pelo capitalista nos meios de produção que não transfere valor para o produtor final do trabalho, senão na quantidade mínima que responde pelo desgastes do maquinário inerente a seu funcionamento. O capitalista tem também o custo inicial das matérias-primas, que também faz parte do capital constante posto que seu valor estará contido na

mercadoria a partir delas produzidas. O valor que resta para ser computado como capital variável é, portanto, aquele dispendido pelo capitalista na hora de comprar força de trabalho do mercado. A mais-valia é, então, o incremento real no valor final do produto, o valor inicial mais o incremento observado por meio do trabalho resultante do valor de uso do trabalhador, posto que apenas trabalho cria valor.

A mais-valia aparece, então, como resultado final da produção decorrente do capital constante aplicado pelo capitalista mais o capital variável, o dinheiro usado para comprar a força de trabalho no mercado de trabalho. Tomando um dia de trabalho em uma fábrica qualquer, por ele o trabalhador recebe a soma de dinheiro correspondente ao valor da mercadoria que vendeu, sua força de trabalho, calculada da maneira acima exposta. Entretanto, ao fim de sua jornada de trabalho, o resultado final da produção possui um valor que é maior do que o valor pago pelo capitalista pela força de trabalho.

Considerando determinadas condições de trabalho, o trabalhador toma as matérias-primas (outras mercadorias, compradas pelo capitalista) e, por meio de seu trabalho (a única mercadoria verdadeiramente sua) e a partir do maquinário do capitalista (uma parte do qual constitui o capital constante), agrega-lhes valor. Esta é o resultado do consumo de seu valor de uso, resultado o qual pertence ao capitalista, nos termos do contrato de compra e venda de força de trabalho. Se o resultado final da jornada de trabalho fosse uma quantidade tal de valor que fosse igual ao valor inicialmente pago ao trabalhador por sua força de trabalho, estaríamos novamente em uma situação na qual se trocava dinheiro por dinheiro em mesmas quantidades.

O pulo do gato para o capitalista está no fato de que a soma total do valor ao final de uma jornada de trabalho do trabalhador resulta maior do que o valor inicialmente pago pelo capitalista a ele. Esta diferença é resultado de condições materiais objetivas de uma sociedade capitalista, cujo modo de produção particular é, como dissemos acima, resultado de acontecimentos históricos. Em uma linha de produção e com a divisão social do trabalho instaurada e mediada pelo dinheiro, na figura do salário para o trabalhador, o excedente de valor produzido pelo trabalhador, isto é, a quantidade total de valor que ultrapassa o valor que lhe é pago pelo capitalista por sua jornada de trabalho, não lhe pertence. Sendo fruto do mesmo valor de uso cujo consumo é usufruto do capitalista, esse excedente produzido é de propriedade do capitalista. Eis como, pagando determinada quantia de dinheiro ao trabalhador, o capitalista, ao final do dia, possui um valor excedente, fruto do mesmo

trabalho pelo qual pagou um “justo preço” no mercado. Na linha de produção, as seis horas de trabalho socialmente necessário cristalizado na mercadoria força de trabalho acabam por produzir um total de mercadorias cujo valor total é maior do que seis horas de trabalho socialmente necessário.

Há, portanto, um excedente. Esse excedente é a materialização da mais-valia. A razão entre a mais-valia e o capital variável resulta na cota de mais-valia. Considerando um dia de trabalho em uma determinada linha de produção, a parcela de tempo gasta por um trabalhador para produzir mercadorias cujo valor se iguale ao valor diário de sua força de trabalho é chamado por Marx de “tempo de trabalho necessário”, que não faz mais que repor a quantia de capital desembolsada na contratação do trabalhador. É na segunda parte da jornada de trabalho, em que este tempo de trabalho necessário já foi cumprido e cujo resultado de produção em termos valor, que continua a ser criado, que se cria a mais-valia, cujo valor pertence ao capitalista.

5. LACANIANA PASSO A PASSO: AS LIÇÕES DO SEMINÁRIO XVII

Trata-se, neste momento, de apresentar os principais desenvolvimentos do Seminário XVII, tendo em vista nosso interesse: o desenvolvimento da noção de discurso e sua relação com o corpo.

1. Lição 1 – 26 de novembro de 1969

Lacan inicia o seminário afirmando que tinha pensado em intitular o seminário “A psicanálise pelo avesso”, referindo-se a uma passagem de seus *Escritos* em que afirma que seu projeto se tratava de uma retomada do projeto freudiano pelo avesso. Fazendo referência ao seminário anterior (“De um Outro a outro”), reafirma a distinção feita entre discurso como estrutura necessária e fala (*parole*), ocasional. Retoma, também, a relação fundamental definida por ele de um significante a outro significante: S1 -> S2, S1 sendo o locutor (*intervenant*) e S2, uma bateria de significantes, o saber, o “ponto de ambiguidade” deste seminário e definido num primeiro momento como “o gozo do outro”.

Apresentando, então, a primeira escrita (que será aquela do discurso do mestre, ainda não nomeada):

S1 -> S2

\$ a

Lacan propõe que o sistema gire um quarto de volta, já usado em Kant com Sade, o que resultará em quatro estruturas distintas:

\$ -> S1

a S2

O objetivo do seminário é, então, o estatuto desse S1 que, no instante em que intervém sobre a rede de significantes (S2), faz surgir \$ e que produz algo, uma perda: a, tal como, para Lacan, aparece no discurso de Freud como repetição no ser falante, que tem relação com o limite do saber em questão: o gozo (“O saber, é isso que faz com que a vida pare em um certo limite em direção ao gozo”, p. 17).

Sabemos, também, que essa repetição se relaciona com a pulsão de morte, que se impõe a Freud como resultado da experiência analítica enquanto estrutura de discurso: “a pulsão de morte, nós a temos aqui. Nós a temos onde se passa algo entre vocês e o que eu digo” (p. 15).

Fazendo referência à Escola Normal Superior, onde ministrou seus seminários até o ano anterior, e a sua nova casa, Lacan diz: “trata-se neste ano de tomar a psicanálise pelo avesso e talvez, justamente, de dar a ela seu estatuto, no sentido do termo que chamamos jurídico”: trata-se da própria estrutura do discurso e do modo como o discurso estrutura o mundo.

“É em relação à articulação com o gozo sexual que surge na fábula freudiana da repetição o engendramento disto que é radical, e dá corpo a um esquema articulado literalmente. S1 tendo surgido, primeiro tempo, se repete junto a S2. Desta relação, surge o sujeito (...)” (p. 18). É na relação com o gozo que se articula o desejo e é por isso que Lacan articula o *mais de gozar* com esta perda: é isso que Marx descobre se passar na mais valia, dando-lhe um lugar, mas não a descobrindo.

O “aparelho de quatro patas”, o “quadrípode” construído por Lacan serve para designar quatro discursos radicais. Não é à toa que Lacan escreve primeiro o que será nomeado como discurso do mestre – é por razões históricas que isso acontece, é dele que fala a filosofia. Em seguida, nomeia o discurso da histérica (primeiro quarto de volta no sentido horário, a partir do discurso do mestre) e o discurso do analista (mais um quarto de volta). O último, resultante de mais um quarto de volta, Lacan não o nomeia, afirmando apenas que se trata de um discurso atual.

A essência do discurso do mestre se baseia em S1 e o campo do escravo (retomando aqui a dialética do senhor e do escravo de Hegel), em S2 – ou seja, o saber está do lado do escravo, e não do senhor. A filosofia designa, então, este roubo do saber do escravo pelo mestre para, justamente, transformá-lo em saber de mestre. Lacan encerra esta lição perguntando qual a relação entre saber e desejo de saber, respondendo que este não conduz àquele: o que conduz ao saber é o discurso da histérica, já que o mestre não tem vontade de saber, apenas deseja que essa operação de extração de algo do escravo funcione.

2. Lição 2 – 17 de dezembro de 1969

Com a fórmula dos quatro discursos no quadro, Lacan retoma a fórmula de que o significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante para, então, retomar sua exposição sobre o discurso do mestre para afirmar que a experiência da psicanálise é da ordem do saber, não do conhecimento ou da representação: “Trata-se muito precisamente de algo que liga (...) um significante S1 a um significante S2” (p. 32), “O saber, portanto, é colocado no centro (...) pela experiência psicanalítica” (p. 33) (e Lacan não usa aqui o termo “discurso do analista”).

Em seguida, Lacan afirma que “a ideia que o saber possa fazer totalidade é (...) imanente ao político enquanto tal. (...) A ideia imaginária do todo tal qual ela é dada pelo corpo, como se apoiando sobre a boa forma da satisfação (...) sempre foi utilizada na política”. Esse é o problema que nos é apresentado: “a manutenção [ou sustentação] de um discurso do mestre”, o que indica que pode haver vários discursos do mestre que obedecem, enquanto tal, a uma mesma estrutura. É daí que podemos entender, por exemplo, a aproximação lacaniana do discurso do capitalista ao discurso do mestre, o primeiro sendo uma das formas do segundo.

Mas há, entre o mestre antigo e o moderno, uma mudança: no discurso que Lacan nomeou como “U”, sem ainda chamar de discurso universitário, é S2 que toma o lugar dominante (é a primeira vez que um lugar é nomeado), não um saber de tudo, mas um todo-saber: a burocracia. Em seguida, Lacan afirma: “Na minha primeira enunciação, a de três semanas atrás, nós partimos disso que, no primeiro estatuto do discurso do mestre, o saber, é da parte do escravo.” (p. 34). O que se opera na passagem do mestre antigo para o moderno, que Lacan chama de capitalista, é uma “modificação do lugar do saber”.

A verdadeira estrutura do discurso do mestre seria então que o escravo sabe aquilo que o mestre quer, mesmo que o mestre não o saiba: esta é a função do escravo.

Lacan passa, então, à questão do ato analítico, tema de seu seminário de dois anos antes: “Ouço muito falar de discurso da psicanálise, como se isso quisesse dizer algo. Se nós caracterizamos um discurso centrado-nos sobre o que é sua dominante, há o discurso do analista, que não se confunde com o discurso psicanalisante, com o discurso sustentado na experiência analítica. O que o analista institui como experiência analítica pode se dizer simplesmente – é a histericização do discurso”, a introdução estrutural do discurso da histórica (p. 36). Há, então, uma

diferença entre o discurso do analista e o discurso psicanalítico: o primeiro existiria mesmo que o segundo não existisse. No entanto, e ainda que se diga “histórica”, no feminino, numa análise é regra do jogo passar pelo discurso da histórica, analisante homem ou mulher: “trata-se de saber o que se tira da relação entre homem e mulher” (p. 36).

Se no discurso da histórica é ela, sujeito dividido, barrado, \$, a mestre, no discurso do analista é ele o mestre, na forma de *a* e é do seu lado que há saber (S2), o saber fazer analítico: não se trata, assim, em cada um dos discursos, de um mesmo saber. No caso do discurso do analista, o saber está no lugar que, no discurso do mestre, encontra-se a verdade. Lacan interroga-se então sobre o que é a verdade como saber: é um enigma (“como saber sem saber?”) e nunca é só um corpo. “Um saber como verdade – isso define o que deve ser a estrutura disso que chamamos uma interpretação” (p. 38).

Por fim, Lacan chama a atenção para o fato de que no discurso do analista se reconhece, ao dar-lhe a palavra, que o analisante pode falar como um mestre, isto é, pode conduzir a um saber. Para Lacan, retomando a distinção entre discurso da psicanálise e discurso do analista, *a* como agente do discurso não aparece pela primeira vez na história com a fundação da psicanálise: já houve os pré-socráticos (especialmente Empédocles).

3. Lição 3 – 14 de janeiro de 1970

Lacan esclarece que os termos não mudam de ordem e que, por permutação circular, chega-se de uma fórmula dos discursos à outra e assim sucessivamente.

Interessa-nos aqui o comentário que Lacan faz sobre uma tese feita na Universidade de Louvain sobre “isso que se chama, impropriamente talvez, minha obra” (p. 45), ela que não se presta à “imposição do discurso universitário” – temos, então, a indicação de que o discurso de Lacan não é um discurso universitário, mesmo que seu seminário seja proferido na universidade: não se pode traduzir um discurso pelo outro, cada qual possui suas próprias leis e Lacan se coloca do lado do discurso do analista ou, pelo menos, busca dar condições para um discurso verdadeiramente do analista.

A posição do psicanalista, tal como demonstrada pelo discurso do analista, é a de *a*, isto que nos efeitos do discurso se apresenta como o mais opaco (p. 47).

“Vocês sabem bem a reserva que eu tenho neste emprego [a posição dominante de um discurso]. Dizer a *dominante* quer dizer exatamente isso que eu designo finalmente, para distingui-las, cada uma das estruturas desses discursos, nomeando-os diferentemente, do universitário, do mestre, da histórica e do analista, segundo as posições diversas desses termos radicais. (...) eu chamo de dominante isso que me serve para nomear esses discursos” (p. 48). O termo dominante não implica, assim, domínio, não no sentido que se aplica apenas ao discurso do mestre: “Há, talvez, leis de estrutura que fazem com que a lei será sempre a lei situada neste lugar eu chamo de dominante no discurso do mestre”; no discurso da histórica, este lugar é ocupado pelo sintoma (\$). Assim, “se este lugar continua o mesmo e se, em tal discurso [da histórica], ele é o do sintoma, isso nos levará a questionar como sendo do sintoma o mesmo lugar quando ele serve noutra discurso”: “a lei questionada como sintoma”. No caso do discurso do analista, esta posição é ocupada pelo *a*, efeito de rejeição/recusa do discurso. Falta, então, caracterizar o lugar dominante no discurso do universitário, o último a ser nomeado por Lacan, a partir da seguinte sugestão: “já que há quatro lugares a caracterizar, talvez cada uma das quatro permutações poderia nos fornecer, nos seio dela própria, o lugar mais proeminente, a constituir um passo numa ordem de descoberta que não nenhuma outra que essa que se chama a estrutura” (p. 49). Temos, então, uma matriz, a formalização dos discursos: “Há uma certa ligação significativa (...). Esse simples fato é ocasião de ilustrar o que é a estrutura. Ao formular a formalização do discurso e, no interior desta formalização, se colocar algumas regras destinadas a colocá-la à prova, se encontra um elemento de impossibilidade. Eis o que está propriamente na base, na raiz, disso que é fato de estrutura.

Lacan retoma então a discussão sobre repetição, articulada por Freud em “Mais além do princípio do prazer”: “é no nível da repetição que Freud se vê, de algum modo, constrangido, e isso pela estrutura mesmo do discurso, a articular o instinto de morte” (p. 51) e “que isso que o princípio do prazer sustenta, é o limite quanto à pulsão de morte”. “A repetição é fundada sobre um retorno do gozo” e “na própria repetição, há perda de gozo” – eis a função do objeto perdido, *a*.

Lacan passa a falar de sua contribuição: o traço unário, “a forma mais simples de marca, (...) a origem do significante” (p. 52), de onde tem origem tudo que interessa aos analistas como saber. É na repetição inaugural do “um significante representa um sujeito para outro significante” que se inaugura a repetição do gozo

(ver, sobre isso, a retomada por Lacan da questão dos pares ordenados no seminário XVI).

A experiência analítica nos ensina sobre o mundo da fantasia e, ainda falando sobre a marca, Lacan diz: “Falo da marca sobre a pele, de onde inspira esta fantasia, que não é nada mais que um sujeito se identificando como sendo objeto de gozo.” (p.55). Ainda falando da flagelação, Lacan coloca em equivalência “o gesto que marca e o corpo, objeto de gozo”: “a afinidade da marca com o gozo do corpo mesmo, é aí precisamente onde se indica que é apenas pelo gozo, e não por outras vias, que se estabelece a divisão pela qual se distingue o narcisismo da relação de objeto”.

Lacan justifica então a introdução do termo “mais de gozar” em suas relações com a teoria do valor de Marx: é apenas a dimensão do efeito da entropia que causa a perda do gozo que o gozo ganha corpo (“prendre corps”), o gozo se repete porque há algo, mais de gozar, para se recuperar. “(...) mas o a, enquanto tal, é propriamente o que resulta de que o saber, na sua origem, se reduz à articulação significante. Este saber é meio de gozo (...) quando ele trabalha, o que ele produz é entropia”: é esta perda que permite acesso ao gozo. É isso “a incidência do significante no destino do ser falante” (p. 57).

Retomando a discussão sobre a montagem do discurso do analista e do sujeito suposto saber, Lacan encerra a lição afirmando que se o analista toma o lugar dominante em seu discurso, “é justamente de não estar absolutamente lá para ele próprio” (p. 59). Parafraseando Freud (*Wo es war, soll Ich werden*), é lá onde estava o mais de gozar, o gozo do outro, que eu (*moi*), tanto quanto profiro o ato psicanalítico, eu (*Je*) devo advir.

4. Lição 4 – 21 de janeiro de 1970

Referindo-se ao título do seminário, Lacan diz que esta lição será dedicada a demonstrar o que é um avesso: avesso rima com verdade (p. 61) e, considerando que as analistas mulheres confundem a verdade analítica com a revolução, retoma a ambiguidade do termo “revolução”, que pode significar retorno ao ponto de partida na astronomia.

“Não é por acaso que as mulheres são menos trancadas no ciclo dos discursos que seus parceiros. O homem, o macho, o viril, tal como nos o

conhecemos, é uma criação do discurso (...). Não podemos dizer o mesmo da mulher. No entanto, nenhum diálogo é possível que não no nível do discurso”. A seguir, Lacan vai passar por Wittgenstein para concluir que nós sempre estamos na dimensão do desejo e que não há metalinguagem. Em seguida, retomará Sade para discutir a questão da verdade entre a prática e a teoria: é considerando Sade como teórico que Lacan dirá que ele a ama (a verdade), mas a verdade fora do discurso.

O que nos interessa aqui é uma passagem da discussão que Lacan empreende com o texto “Bate-se em uma criança”: “Eis que somos reconduzidos a isso, de fato, que um corpo pode ser sem rosto. O pai, o outro, quem quer que seja que aqui desempenha o papel, assegura a função, dá lugar, do gozo, ele não é mesmo nomeado. Deus sem rosto, é bem o caso. No entanto ele não é apreensível, senão como corpo. Quem tem um corpo e não existe? Resposta – o grande Outro. Se nós cremos, nesse grande Outro, há um corpo, ineliminável da substância desse que disse *Eu (Je) sou o que Eu (Je) sou*, o que é uma outra forma de tautologia.” (p. 74).

Em seguida, Lacan afirma que somos seres nascidos do mais de gozar resultante do emprego da linguagem, ainda que sejamos empregados dela e por ela, e não o contrário – isto é, “somos seres” e temos um *corpo* na medida em que estamos no discurso.

5. Lição 5 – 11 de fevereiro de 1970

Lacan inicia a lição que o discurso do analista se opõe ao discurso do mestre justamente porque não possui nenhuma intenção declarada de dominar e que o que há de subversivo em seu discurso – e não revolucionário – é que não pretende possuir uma resposta.

“Não há nada mais ardente do que isso que, do discurso, faz referência ao gozo” (p. 80).

Considerando o discurso da consciência como aquele que domina, o que busca uma síntese, Lacan irá retomar suas críticas contra a *Ego psychology* e ao *autonomous Ego*, abrigado de conflitos. O apagamento progressivo do discurso freudiano leva, assim, ao discurso do mestre. A partir deste ponto, ele fará uma crítica da felicidade: “ Tentemos aqui dar corpo a esta noção por um outro enunciado

abrupto (...): só há felicidade do falo”. Eis que se extrai do discurso da histérica que ela, a histérica, simboliza a insatisfação primária.

Temos então uma retomada da crítica à ideia de que o discurso freudiano e, por extensão, o da psicanálise, diz respeito ao dado biológico da sexualidade e a partir de uma digressão filológica da origem da palavra sexo (latim *secare*), conclui que “é ao redor do falo que todo o jogo acontece” (p. 86). Mais uma vez retomando a questão da repetição do gozo como denotação do traço unário (e da origem do significante que daí se depreende), Lacan concluirá por uma diferença entre homem e mulher: “A mulher dá ao gozo ousar a máscara da repetição. Ela se apresenta aqui como ela é, como instituição da mascarada. Ela aprende com seu pequeno a desfilas. Ela vai em direção ao mais de gozar, porque ela mergulha suas raízes, ela, a mulher, como uma flor, no gozo ele próprio” (p. 89). É então que Lacan conclui que é aí que ocorre a inversão da diferença dos sexos em sexualização da diferença orgânica: “o homem é e não é o que ele é quanto ao gozo. E daí também a mulher se produz como objeto, justamente de não ser o que é, de uma parte diferença sexual, de outra ser isso a que ele renuncia como gozo”. Já podemos reconhecer aqui um esboço da discussão sobre a diferença sexual que, a partir do corolário “não há relação sexual”, desembocará nas chamadas fórmulas quânticas da sexuação (cuja formalização começará de fato Sem. XVIII). Afinal, o campo lacaniano é aqui definido como o campo do gozo.

A partir deste ponto, Lacan redireciona a lição para a questão da psicanálise na política. Trata-se então de colocar em relação mais-valia e mais de gozar: se o saber é meio de gozo, nenhum trabalho produz saber, talvez verdade. Em questão está uma nova configuração social cujo primado está com as “puras verdades numéricas”, uma nova articulação do saber, totalmente reduzível formalmente, talvez referida à ascensão da tecnociência. Ainda nessa comparação, Lacan deixa claro que há uma diferença fundamental: a mais valia acumula e não há circulação de mais de gozar.

“O que há de mais maravilhoso nos discursos, quaisquer que sejam elas, sejam os mais revolucionários, é que eles nunca dizem as coisas diretamente, como eu tentei fazer, um pouco – eu fiz o que eu pude” (p. 93).

Lacan começa afirmando que o avesso da psicanálise é, enfim, o que ele chamou de discurso do mestre, retomando a questão da revolução, “aquilo que chamamos romanticamente Revolução com R” (p. 99): ele não fica mais fraco por completar uma volta inteira. O discurso psicanalítico (que agora parece ser usado como sinônimo de discurso do analista) se contrapõe ao do mestre por se encontrar no polo oposto.

O objetivo de Lacan nesta aula é mostrar como o significante mestre determina a castração. Retomando a discussão da dialética do senhor e do escravo de Hegel, Lacan afirma que o mestre encontra sua verdade no trabalho do outro, que só sabe ter perdido seu corpo: “há um uso do significante que pode se definir a partir do significante mestre com esse corpo do qual acabamos de falar, o corpo perdido pelo escravo para não se tornar nada mais que aquele onde se inscrevem todos os outros significantes”(p. 102).

Nesta lição Lacan apresenta as funções dos discursos da seguinte maneira, a partir da clivagem entre significante-mestre e saber:

<u>significante-mestre</u>	→	<u>saber</u>
sujeito		gozo

Mas apresenta uma outra montagem, para o discurso da histérica, que servirá para desencadear uma discussão com e sobre o caso Dora:

<u>desejo</u>	→	<u>Outro</u>
verdade		perda

“Simplesmente, o discurso da histérica revela a relação do discurso do mestre com o gozo, nisso em que o saber vem ao lugar do gozo. O sujeito ele próprio, histórico, se aliena do significante mestre como sendo aquilo que o significante mestre divide – aquilo, no masculino, representa o sujeito –, isso que se recusa a fazer o corpo. Falamos a propósito da histérica de complacência somática. Ainda que o termo seja freudiano, não podemos perceber que ele é estranho? – e que se trata principalmente de recusa do corpo. A seguir o efeito do significante mestre, a escrava não é escravo” (p. 107).

A partir da discussão sobre o caso Dora e o pai idealizado, Lacan pergunta: qual o lugar do mito de Édipo no discurso do analista? A conclusão é que esse mito ocupa, enquanto saber, o lugar da verdade.

7. Lição 7 – 11 de março de 1970

Lacan propõe aqui uma discussão sobre o discurso da ciência a partir do discurso da universidade, já que este “mostra isso em relação a que se assegura o discurso da ciência” (p. 119), isto é, que o saber ocupa o lugar dominante e que no lugar da verdade encontramos o significante mestre: “É impossível não obedecer ao comando que está lá, no lugar disso que é a verdade da ciência – *Continue. Ande. Continue a sempre saber mais*” (p. 120). No lugar do escravo, que faz o trabalho, como *a*, são os estudantes, *astudé*. No lugar do mestre, só é necessário que haja o comando.

No discurso do analista, por sua vez, é *a* que ocupa o lugar de comando, isto é, o objeto causa do desejo – o psicanalista “se oferece como ponto de mira a esta operação insensata, uma psicanálise” (p. 122).

E voltando à questão do discurso do mestre, Lacan pontua que “a mais valia é o mais de gozar” (p. 123), o que dá a entender que a mais valia é, na verdade, uma possibilidade de mais de gozar historicamente determinada. Não se trataria aqui de uma analogia ou de uma homologia, mas de uma modulação do mais de gozar de Lacan, por assim dizer. E coloca, na matriz dos discursos, uma barreira na linha de baixo, já que o mestre não consegue compreender nada de sua verdade: “é o gozo, simplesmente enquanto interdito, interdito em sua parte inferior” (p. 124). O discurso do mestre é, assim, o único que torna impossível a fantasia. Ao contrário, em seu avesso a fantasia pode sair, já que se instala em uma linha horizontal equilibrada.

Em seguida, Lacan afirma que não dirá o que é o nome do pai, pois não participa do discurso universitário e, portanto, seu discurso não produz sujeitos. A partir disso, começa uma análise do mito na “curiosa copulação do discurso do capitalista [e não do capitalismo] com a ciência” (p. 126), considerando que a verdade permite dizer tudo, com a condição de que o contrário seja excluído. Toda a análise proposta por Lacan do mito do Édipo freudiano (ou mito freudiano do Édipo)

resultará na fórmula “a análise do complexo de Édipo como sendo um sonho de Freud”.

8. Lição 8 – 18 de março de 1970

Lacan começa mostrando como “Totem e Tabu” e o mito do Édipo se afastam: em um, a morte do pai permite o gozo da mãe; em outro, a morte do pai funda o interdito. A análise de “Totem e Tabu” dá lugar à análise do sonho de um dos pacientes de Freud, “ele não sabia que estava morto”. Para além do mito de Édipo, a análise de Lacan encontra “um operador estrutural, aquele dito do pai real (...) ele é também a promoção no coração do sistema freudiano disso que é o pai real, que coloca no centro da enunciação de Freud um termo do impossível” (p. 143), o que distancia Freud da psicologia. Este pai real não é nada mais que um efeito de linguagem (p. 148).

Voltando ao discurso do mestre, ele “nos mostra o gozo como vindo ao Outro – é ele que tem os meios. O que é linguagem só o obtém insistindo até produzir a perda de onde o mais de gozar toma corpo. De início, a linguagem, e mesmo o do mestre, não pode ser outra coisa que não demanda, demanda que ecoa. Não é de seu sucesso, é da sua repetição que se engendra alguma coisa que é outra dimensão, que eu chamei de perda – a perda de onde o mais de gozar toma corpo” (p. 144).

Retomando a questão do discurso da histérica, Lacan afirma que Freud extraiu seus significantes mestres do desejo da histérica e não de um pai todo poderoso: “Não se pode esquecer com efeito que é daí que Freud partiu e que o que resta no centro de sua questão, ele confessou” (p. 150): o que quer uma mulher, não importa qual? “O que a histérica quer é um mestre”. “Ela, a histérica, é uma mulher, mas isso não é forçosamente específico para um sexo. A partir do momento em que você coloca a questão *O que quer alguém?* vocês entram na função do desejo e saem do significante mestre.”

Lacan encerra a lição afirmando que “o gozo separa o significante mestre, tanto quanto se o queira atribuir ao pai, do saber enquanto verdade. Tomando o esquema do discurso do analista, o obstáculo feito pelo gozo se encontra (...) entre o que se pode produzir, qualquer que seja a forma, como significante mestre, e o

campo do qual dispõe o saber enquanto se coloca como verdade” (p.151). Assim como o mestre, o pai é aquele que não sabe nada da castração.

9. Lição 9 – 15 de abril de 1970

Nesta lição, Lacan recebe em seu seminário o André Caquot, diretor de estudos na quinta seção de ciências religiosas na Escola de Altos Estudos, para uma apresentação do livro de Ernst Sellin, biblista em cuja autoridade Freud se baseou na formulação de sua hipótese de que Moises poderia ter sido assassinado por sua própria tribo.

Com relação ao discurso do analista, Lacan diz que “não é porque todo mundo fala que todo mundo diz algo. Trata-se de toda uma outra referência, de saber em qual discurso se insere, que ele poderá agir, no limite desta posição de todo modo fictícia” (p. 158). Ainda em relação à posição do analista, Lacan dirá: “(...) houve Yahvé e porque um certo discurso se inaugurou que eu ensaio de isolar neste ano como o avesso do discurso psicanalítico, qual seja, o discurso do mestre, por causa disso precisamente, nós não sabemos nada. Esta é a posição que o analista deve ter? Com certeza não. O analista (...) não possui esta paixão feroz que nos surpreende tanto quando se trata de Yahvé. (...) Amor, raiva e ignorância, eis as paixões que não estão ausentes de seu discurso. O que distingue a posição do analista (...) é o único sentido que se pode dar à neutralidade analítica, é não participar dessas paixões.

10. Lição 10 – 20 de maio de 1970

Lacan começa uma discussão sobre afeto: “Precisá-lo me parece possível, nomeadamente a partir do discurso psicanalítico. Com efeito, a partir deste discurso, afeto só há um, a saber, o produto da tomada do ser falante em um discurso, tanto quanto este discurso o determine como objeto” (p. 176). E continua: “Qual objeto é feito deste efeito de um certo discurso? Deste objeto nós não sabemos nada, a não ser que ele é causa do desejo, isto quer dizer que falando propriamente, é como falta ao ser que ele se manifesta” (p. 177). Em seguida, Lacan esclarece que, em se tratando de efeito de linguagem, só se pode tratar de um *être*, não de um *étant*: “Este efeito (...) de ser [*être*], seu primeiro afeto só aparece no nível disso que se faz

causa do desejo, quer dizer, no nível que nós no situamos, deste primeiro efeito do aparelho, do analista – do analista como lugar que tenta amarrar estas pequenas letras no quadro negro. É aí que o analista se coloca. Ele se coloca como causa do desejo. Posição eminentemente inédita, senão paradoxal, que uma prática endossa” (p. 177), ainda que esta prática seja iniciada pelo discurso do mestre.

É, então, que Lacan fala do significante *m'être*, brincando com a coincidência fonética com *maître*, “me ser” e “mestre”. Se tal significante “se articula a alguma coisa de uma prática que ele ordena, está prática está já tecida, tramada, da qual ainda não se libera, a saber, a articulação significante” (p. 178).

Ora, sem seguida Lacan retoma a discussão sobre relação sexual, homem e mulher, sexo e morte: “Se a psicanálise nos presentifica o sexo, e a morte como sua dependência, (...) é para demonstrar de maneira, que eu não diria viva, mas apenas articulada, que, da tomada do discurso deste ser [être], (...) em nenhuma parte aparece uma articulação em que se exprima a relação sexual, se não é uma maneira complexa, então nós não podemos nem dizer que ela seja mediada, ainda que haja *medii* (...) dos quais um é este efeito real que eu chamo mais de gozar, que é o pequeno *a*.” (p. 179). Assim, pode-se dizer que o homem (macho enquanto ser [être] falante) desaparece como efeito do discurso do mestre. É impulsionando os efeitos da linguagem que suas origens aparecem: “o efeito da linguagem é retroativo, precisamente em que é à medida de seu desenvolvimento que ele manifesta o que é de falta ao ser” (p. 181). Quais são os efeitos sobre ele, o princípio macho, da incidência do discurso? “Enquanto ser falante, ele é convocado a dar uma razão de sua ‘essência’. É muito precisamente e apenas por causa do afeto que ele se submete a este efeito de discurso (...) que ele reconhece o que o faz, a saber, a causa de seu desejo” (p. 186). Referindo-se à ciência como função do discurso do mestre, “não sabemos (...) até qual ponto cada um de nós é primeiramente determinado como objeto *a*” (p. 187).

Lacan encerra a lição afirmando que trabalhará a impossibilidade da posição do analista.

11. Lição 11 – 10 de junho de 1970

Lacan anuncia que gostaria de articular nesta lição “a relação entre o que acontece e as coisas que eu ousou manipular desde um tempo, o que dá desta feita

uma certa garantia que este discurso se sustenta” (p. 192), anunciando uma fórmula: “o impossível, é o real”.

Temos, então, uma definição de discurso: “Os discursos de que se trata [neste ano] não são nada mais que a articulação significativa, o aparelho, cuja simples presença, o estatuto existindo, domina e governa tudo o que pode de vem em quando surgir de fala [parole]. São discursos sem fala, a qual vai nele se alojar em seguida. Assim eu ouço dizer com referência a este fenômeno inebriante da tomada de fala [parole] que certas marcações do discurso nas quais ela se insere seriam talvez de natureza tal que, de tempos em tempos, não a tomamos sem saber o que fazemos” (p. 194). A questão que Lacan se coloca é como o discurso do mestre pode manter seu domínio: “os trabalhadores trabalham” (p. 195). Qual a mutação capital do discurso do mestre para seu estilo capitalista? (Notemos que aqui, mais uma vez, Lacan considera que o discurso capitalista é uma derivação ou modulação do discurso do mestre, sem indicar que haja uma mudança estrutural em sua montagem, apenas, talvez, histórica.) Basta que haja “sábios políticos” para que se transmita aquilo que “é da ordem da mudança do discurso se transmita”.

Outra pergunta: “como esta sociedade, dita capitalista, pode se oferecer o luxo de se permitir um relaxamento do discurso universitário” (p. 196)?

Em seguida, temos uma nova montagem dos lugares do discurso:

agente -> trabalho

verdade produção

e Lacan informa: “o agente não é de modo nenhum forçosamente aquele que faz, mas aquele é feito agir” (p. 197). “O que é que o faz agir? Como o extraordinário circuito em torno do qual gira o que merece, dizendo propriamente, de ser assinalado com o termo de revolução pode se produzir?” (p. 199).

Trata-se então de pensar porque governar, educar, analisar – e fazer desejar – são operações impossíveis, “o que sustenta a impossibilidade, quer dizer, o que faz obstáculo ao cerco, ao aperto disso que, sozinho, poderia talvez no último mandato introduzir uma mutação, a saber, o real nu, não [pas] verdade” (p. 202): “entre nós e o real, há a verdade”, “a irmã da impotência”.

Temos, assim, a proposta lacaniana de que na primeira linha ou andar dos discursos a linha representa a impossibilidade (um mestre não pode fazer seu

mundo funcionar, por exemplo). Na linha debaixo não há flecha nenhuma, mas há um obstáculo que impede a circulação da produção para a verdade: trata-se aqui do eixo da impotência.

É no final desta lição que encontramos duas colocações lacanianas que dialogam diretamente com nosso tema: “Do que gozam a ostra e o castor ninguém saberá nada nunca, porque, na falta de significante, não há distância entre o gozo e o corpo” e, em seguida: “É a partir da clivagem, da separação do gozo e do corpo doravante mortificado, é a partir do momento em que há jogo de inscrições, marca do traço unário, que a questão se coloca. Não é necessário esperar que o sujeito seja revelado bem escondido, no nível da verdade do mestre. A divisão do sujeito é sem dúvida nada mais que a ambiguidade radical que se atribui ao próprio termo de verdade” (p. 206).

E, por fim, o corpo aparece na última interrogação da lição: “Para nós, no nível em que as coisas acontecem neste momento, o que ele pode esperar? – este ponto de auscultação, tudo que do corpo resta de vivo, de saber, por que não este bebê, este olhar, este grito, este berro, ele late – o que é que ele pode fazer?”(p. 208).

12. Lição 12 – 17 de junho de 1970

Tendo encerrado a lição anterior anunciando que definiria o que é “greve da cultura” (p. 208), Lacan retoma a discussão sobre efeito e afeto e anuncia: “morrer de vergonha é um efeito raramente obtido”, o único signo cuja genealogia é possível fazer por descender de um significante: “a degenerescência é certa – certa de ter sido produzida por um fracasso do significante”, “o único afeto da morte que a merece”.

É aqui que Lacan iguala um discurso do mestre pervertido ao discurso universitário, insistindo para que focalize o nível da produção deste discurso: “trata-se talvez de obter este efeito, de substituir outra [produção]” (p. 213).

Qual é a verdade em questão nos esquemas dos discursos? “O que ela coloca em seu lugar, a verdade em questão, a verdade deste discurso, a saber, o que ele condiciona? Como é que isso mantém, o discurso do mestre? É a outra face da função da verdade, não a face patente, mas a dimensão na qual ele se necessita

como algo de escondido” (p. 216). E mais adiante: “O sujeito suposto saber, isso escandaliza, quando eu simplesmente me aproximo da verdade” (p. 217).

Se até aqui Lacan vinha colocando a formalização proposta com a escrita dos quatro discursos do lado da estrutura, ele faz uma ressalva: esses esquemas “não [são] a mesa giratória da história. Não é obrigatório que ela passe sempre por aí, e que vire sempre no mesmo sentido” (p. 217): são funções e, enquanto tais, “é alguma coisa que entra no real, que nunca entrou nele antes e que corresponde não a descobrir, experimentar, cercar, destacar, liberar, não, mas a escrever – escrever duas ordens de relação”. Como, por exemplo, é o caso do traço unário, a partir do qual se pode interrogar sobre o significante mestre com relação à *estrutura*. No entanto, Lacan ressalta que a partir dos discursos produz-se algo cultural (e no caso da universidade, uma tese!).

Lacan encerra a última lição de seu seminário chamando a atenção para a produção, ponto central do sistema: “a produção da vergonha”, “impudência”. Não é à toa, assim, que Lacan encerra o seminário afirmando “(...) se este fenômeno tem ligar, incompreensível à verdade, visto isso que eu avanço para a maioria de vocês, é que, não muito, mas justamente suficientemente, acontece de que lhes envergonhe”.

6. CONCLUSÃO

Tendo acompanhado de maneira sucinta (e, como não poderia deixar de ser, recortada em relação ao *corpus* lacaniano) a construção do conceito de discurso, ou, como já dissemos, o momento em que essa noção ganha densidade e especificidade teóricas, cremos ter ao menos esboçado um dos pontos que logo no início nos atraiu para o tema do presente trabalho: a formalização, a partir de estratégias que já esboçavam anteriormente, de um novo modelo cuja principal vantagem – e também dificuldade, a nosso ver – é, partindo de uma montagem e de um arranjo eminentemente simples (quatro elementos, quatro posições, uma instrução), mostrar a coerência de um projeto e a pertinência de uma série de formulações lacanianas. A dificuldade está, justamente, na quantidade de conceitos e material que Lacan condensa e escande para levar a cabo seu projeto. É nessa encruzilhada que de um lado vemos a introdução da teoria da mais valia de Marx e, do outro, a retomada das formulações sobre ato analítico, imbricando-se numa releitura da lógica clássica e propondo as chamadas fórmulas quânticas da sexuação. Cada uma dessas questões aqui levantadas *en passant* possui um resultado e uma ressonância com as outras, deixando sua marca no resto da *corpus* lacaniano.

Não queremos, com isso, fazer crer que a teoria dos discursos serve como panaceia para os problemas que já existiam e que Lacan buscava resolver e que, resolvendo-os, nenhum outro problema foi criado. Como obra falada, criada em ato, não é disso que se trata: não acreditamos que a teoria lacaniana seja movida a rupturas bruscas, criando voluntariamente buracos em relação ao que veio antes. Aliás, a própria estratégia lacaniana de retrabalhar uma série de conceitos já apresentados de um modo original parece apontar para outra direção.

Dito isto, não cremos que podemos esperar da teoria dos discursos uma concepção de corpo que, finalmente, permita uma teoria unificada ou um conceito pronto, acabado, de corpo. Ao contrário, parece que está em jogo aqui uma, mais uma, possibilidade de corpo: um corpo que, frente à morte e à sexualidade, apresenta-se como um avatar para que a psicanálise não resvale em um biologismo simplista. Esse corpo, atravessado pela cultura e pela história, serve como suporte para o gozo do outro e para o laço social, tanto um quanto outro inextricavelmente imbricados com a linguagem, uma linguagem plena, mas vazia de palavras: é

inegável a presença de certo estruturalismo, que de um lado enxerga nas relações entre os elementos a própria definição de cada um deles e, por outro, busca na formalização matemática e lógica a possibilidade de um “grau zero” do inconsciente.

Uma das consequências de tamanho esforço para condensar o mais possível uma série de elaborações anteriores é que as leituras possíveis tornam-se múltiplas: discurso como modelo para grandes épocas históricas, discurso como modelo diagnóstico, discurso como modelo da estrutura da clínica psicanalítica, discurso como crítica da ideologia, discurso como porta de entrada para uma epistemologia psicanalítica (ainda que sujeito do inconsciente e sujeito do conhecimento não se confundam, como aponta Lacan no sem. XVII) ou uma janela para a política, entre revolução e subversão. Temos, assim, múltiplos discursos sobre a teoria dos discursos, às vezes com imputações ao sem. XVII que não reconhecemos. Por exemplo, não aparece uma vez sequer a expressão “laço social” neste seminário – a formulação de um laço social fundado na linguagem aparecerá, até onde conseguimos prosseguir, apenas no sem. XX.

Por outro lado, cremos ter podido ao menos esboçar como, a partir da conceituação de mais de gozar no sem. XVI, o corpo está sim em questão no laço social: o corpo como litoral, o corpo como suporte para a articulação significante, o corpo como suporte para o gozo do outro, o corpo como matéria (significante?) para a imbricação entre o subjetivo e o social. O corpo, enfim, como *locus* da falta constitutiva, como inscrição do traço unário. Um corpo atravessado pelo discurso.

REFERÊNCIAS¹⁵

- Allouch, J. (2005). *Remarques sur les transcriptions des séminaires, conférences et interventions orales de Jacques Lacan*. Recuperado em 5 de dezembro de 2013, de <http://www.jeanallouch.com/rubrique/4/interventions.html>
- Araújo, I. L. (2004) *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola.
- Arrivé, M. (1994). *Linguística e psicanálise: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan e os outros*. São Paulo: EDUSP.
- _____. (2008). *Le linguiste et l'inconscient*. Paris: PUF.
- Askofaré, S. (2009). "Du corps... au discours", em J.- L. Gaspard, e C. Doucet (org.), *Pratiques et usages du corps dans la modernité* (pp. 59-66). França: érès.
- Assoun, P.-L. (2009). *Dictionnaire des œuvres psychanalytiques*. Paris : PUF.
- Beividas, W. (2000). *Inconsciente et verbum*. São Paulo: Humanitas.
- _____. (2009). *Inconsciente & sentido*. São Paulo: Annablume.
- Begougnieux, G. (2005). *Lacan debarbouillé: Critique par un linguiste des éditions des Séminaires de Jacques Lacan*. Paris: Max Milo.
- Braunstein, N. (2010). O discurso do capitalista : quinto discurso ? O discurso dos mercados (PST) : sexto discurso? *A peste – revista de psicanálise e sociedade e filosofia*, v. 2, n. 1, p. 143-165.
- Carvalho, S. M. (2011). *A psicanálise e o discurso da ciência*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Cavername. (n. d.) In *Houaiss*. Recuperado em 5 de dezembro de 2013, de <http://houaiss.uol.com.br/busca?palavra=cavername>.

¹⁵ De acordo com o estilo APA – American Psychological Association

- Checchia, M. A. (2012). *Sobre a política na obra e na clínica de Jacques Lacan*. Tese de doutorado. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Cheminais, R. & Vandermesch, B. (2009). *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris: Larousse.
- Cukieri, M. & Prizskulnik, L. (2000). O corpo em psicanálise: algumas considerações. *Psychê*, 4(5), p. 53-63.
- Darmon, M. (1994). *Ensaio de topologia lacaniana*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Dolto, F. (1984/2004). *A imagem inconsciente do corpo*. São Paulo: Perspectiva.
- Dor, J. (1985). *Introduction à la lecture de Lacan*. Paris: Denöel.
- Dosse, F. (2007). *História do estruturalismo: o canto do cisne*. Bauru: EDUSC.
- Dunker, C. I. L. (2009). Notas sobre a importância de uma teoria do valor no pensamento social lacaniano. *A peste*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 21-47.
- _____. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume.
- _____. (2011b). Corporeidade em Psicanálise: corpo, carne e organismo. In H. H. A. e Ramirez, T. C. Assado e C. I. L. Dunker (orgs.). *A pele como litoral: fenômeno psicossomático e psicanálise*. São Paulo: Annablume.
- Eidelsztein, A. (1992). *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Eisenbruch, R. V. (2000). Leitura e diagnóstico do sintoma orgânico. *Psicologia USP*, 11(1). Acessado em <http://www.scielo.br/>.
- ELP (1991). *Le transfert dans tous ses errata suivi de Pour une transcription critique des séminaires de Jacques Lacan*. Paris: EPEL.
- Fernandes, M. H. (2003). *Corpo*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Fink, B. (1998). *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Zahar.

Foucault, M. (2001). Qu'est-ce q'un auteur? In M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Gallimard.

_____. (2008). *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.

Freud, S. (1895/1995). *Projeto de uma psicologia* (tradução de O. F. Gabbi Jr.). Rio de Janeiro: Imago.

_____. (1905/1974) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1915/2010). Os instintos e seus destinos. In *Sigmund Freud – Obra Completa*, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1921/1974). Psicologia de grupo e análise do ego. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1923/1974). O ego e o id. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago.

_____. (1927/1974). O futuro de uma ilusão. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago.

Garcia, M. A. & Vieira, M. A. (orgs.) (2008). *Rebeldes e contestadores*. São Paulo: Perseu Abramo.

Gonçalves, L. H. P. (2000). *O discurso do capitalista*. São Paulo: via lettera.

Juranville, A. (1987). *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.

Kaufmann, P. (Ed.) (1996). *Dicionário enciclopédico de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

Kristeva, J. & Rudelic-Fernandez, D. (1996). Psicanálise e linguística. In P. Kaufmann (ed.), *Dicionário enciclopédico da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

Krutzen, H. (2009). *Jacques Lacan, Séminaire 1952-1980: index référentiel*. Paris: Economica.

Lacan, J. (1981). *Les psychoses, 1955-1956*. Paris: Seuil.

_____. (n. d.). *L'acte psychanalytique: séminaire, 1967-1968*. Documento interno da Associação Freudiana Internacional.

_____. (1972). Du discours psychanalytique. Conférence à l'université de Milan. Recuperado em 17 de maio de 2011, de www.ecole-lacanienne.net/documents/1972-05-12.doc.

_____. (1966/1998). De nossos antecedentes. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 69-76). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (1966/1998b). O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência analítica. In J. Lacan, *Escritos* (pp.96-103). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (1970). Radiophonie. In _____. (2001). *Autres écrits*. Paris: Éd. du Seuil.

_____. (1991). *Le séminaire de Jacques Lacan, livre XVII: l'envers de la psychanalyse, 1969-1970*. (Texto estabelecido por J.-A. Miller). Paris: Seuil.

_____. (2006). *Le séminaire de Jacques Lacan, livre XVI: d'un Autre à l'autre*. Paris: Seuil.

_____. (2006b). *Le séminaire de Jacques Lacan, livre XVIII: d'un discours que ne serait pas du semblant*. Paris: Seuil.

Le Breton, D. (1999/2003). *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas, SP: Papirus.

Laço. (n. d.) In *Houaiss*. Recuperado em 5 de dezembro de 2013, de <http://houaiss.uol.com.br/busca?palavra=la%E7o>.

Liame. (n. d.) In *Houaiss*. Recuperado em 5 de dezembro de 2013, de <http://houaiss.uol.com.br/busca?palavra=liame>.

Lien. (n. d.) In *Le Trésor de la Langue Française informatisé*. Recuperado em 5 de dezembro de 2013, de <http://www.cnrtl.fr/etymologie/lien>.

Maingueneau, D. (2012). Discurso. In P. Cahradau e D. Maingueneau (orgs.), *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto.

Marx, C. (1999). *El Capital: crítica de la economia política* (3ª ed.). Vol. I. México: FCE.

Miller, J.-A. (1999). *El establecimiento de “El Seminario” de Jacques Lacan*.

Milner, J.-C. (1995). *Introduction à une science du langage*. Paris: Seuil.

Moreira, L. E. V.; Silva JR., N.; Caitano, D. (2010). O corpo como destino pulsional: sublimação e marcas corporais. *A peste – revista de psicanálise e sociedade e filosofia*, vol. 2, n. 2, pp. 395-406.

Moreira, L. E. V.; Santos A. G. S.; Ribeiro, C. E.; Ambra, P. E. S.; Carvalho Neto, S.; Silva JR., N. (2010). Construções do corpo na razão diagnóstica do DSM e da psicanálise. *A peste – revista de psicanálise e sociedade e filosofia*, vol. 2, n. 1, pp. 79-88.

Nasio, J.-D. (2008/2009). *Meu corpo e suas imagens*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Pacheco, A. L. P. (2010). O corpo e os discursos : dominação e segregação nos laços encarnados. *A peste – revista de psicanálise e sociedade e filosofia*, v. 1, n. 2, p. 225-244.

Paugam, S. *Le lien social*. Paris: PUF.

Pimenta, H. & Cohn, S. (2008). *Maio de 68*. Rio de Janeiro: Azougue.

Porge, E. (2000). *Jacques Lacan, un psicanalista*. Madrid: Sintesis.

Quinet, A. *Psicolse e laço social*. Rio de Janeiro: Zahar.

Robertie, L. (1987). *Le corps: textes de Jacques Lacan*. Paris: Association lacannienne internationale.

Rona, P. M. (2012). *O significante, o conjunto e o número: a topologia na psicanálise de Jacques Lacan*. São Paulo: Annablume.

Roudinesco, É. (2009). *Histoire de la Psychanalyse en France suivi de Jacques Lacan, esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Le livre de Poche.

Roudinesco, É. & Plon, M. (Eds.). (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

Roustant, F. (1987). *Um destino tão funesto*. Rio de Janeiro : Taurus.

Silva Jr., N. (2006). A gramática pós-moderna da perversão e sua clínica psicanalítica. In F. Milnitzky (org.), *Desafios da clínica psicanalítica na atualidade*. Goiânia, GO: Dimensão.

_____. (2009). Corps et narration dans la modernité. In J.-L. Gaspar e C. Doucet (orgs.). *Pratiques et usages du corps dans notre modernité*. França: Érès, 2009.

Souza, A. (2008). *Os discursos na psicanálise*. Rio de Janeiro: Cia de Freud.

Vegh, I. (2001). *Os discursos e a cura*. Rio de Janeiro: Cia de Freud.

